











# مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية  
تتعلق بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير :  
الأستاذ الدكتور : الأستاذ محمد السبيعي

سكرتير التحرير :  
الدكتور عبد الرازق قنديل

هيئة التحرير :  
الأستاذ : أحمد علي الحملي  
أ . د . : بديع جهمسه  
أ . د . : أحمد فؤاد متولي  
أ . د . : محمد خليفة حسن

١٩٨٧

العدد الخامس



# فهرس

## اولا : القسم العربى :

الصفحة

- فكرة خط وظيفى حساس - د . ابراهيم الدسوقى جاد الرب ١
- بين الناظم ابن مالك والشارح - د . ابراهيم محمد احمد ١٧
- شعر ليئه جلدبرج بين النظرية التطبيق - د . زين العابدين محمود ٥٥
- الاعتماد على الذات . . طريق الى التنمية - د . سعد جمعة ٨٥
- قصة اهل الكهف - فى المصادر السريانية ومقارنتها بالمصادر  
الاسلامية - د . شادية توفيق حافظ ١٢٧
- تاء التانيث العربية فى اللغة الفارسية - د . محمد صديق العوضى ١٧١
- الطريق عند عين القضاة الهمدانى - د . محمد علاء الدين منصور ٢١٥
- موثيه شميلانسكى - وصورة العربى فى القصة العبرية  
د . محمد محمد أبو غدير ٢٣٧
- الوصلة فى اساليب اللغة - د . نجاة الكوفى ٢٥٣

## ثانيا : القسم الاوروبى :

3 — The Problem of Matres Lectionis in Biblical Hebrew and  
other semitic languages Dr. Mohamed S. El - Dalee.

# مقدمة

## القارى الكريم ..

بين يديك العدد الخامس من مجلة الدراسات الشرقية التى كان إتشجيعك المستمر باقتنائك لها وكتاباتك الينا ابلغ الاثر فى استمرار ظهورها كما كان لنقدك لها عظيم الاثر فى محاولة تلافى ما ألم بها من اوجه النقص القصور بقدر ما كان اطراؤك لها باعثا على تجشم المزيد من الصعوبات لاجراجها فى ثوبها اللائق الذى بين يديك ، وفى محاولة تطويرها عددا بعد آخر . هذه المجلة بما تحتويه من بحرث ودراسات ومقالات ذات صبغة اكاديمية فى المقام الاول ، ان دلت على شىء فانما تدل على اقبال العديد من القراء على قراءة البحوث التى تسبر غور الموضوعات ولا تكتفى بظواهرها وتدل على حسن تقديرك للمستوى الثقافى والطموح الفكرى لدى العديد من القراء .

## عزيزى القارىء ..

وعدت فى العدد السابق بتضمين المجلة لبحوث ومقالات باللغات الاوروبية ولكنى لم أستطع الوفاء بذلك لكبر حجم العدد السابق . لذا يتضمن هذا العدد بحثا باللغة الانجليزية وفاء لما وعدت به .

لذا امل ان يحظى هذا العدد بحسن التقدير وسديد الراى ونضج النقد مع اصدق الود .

السباعى محمد السباعى



### ( فكرة خط وظيفى حساس )

الخط فى غير مجال الاختزال ينبغى ان يرسم الكلمة رسما كاملا يمكن القارىء من ان ينطقها نطقا صحيحا - منفردة - كانت الكلمة ام فى سياق - والا كان معيبا . ولا ينبغى للخط ان يزيد الكلمة حرفا من عنده ، او ان يستبدل حرفا متاولا بحرف مائل .

وانه لما يؤخذ على الخط العربى - مع جماله - ان رسمه قد يخالف النطق ، فتارة يسقط حرفا منطوقا كما فى : الرحمن ، بسم الله ، وتارة يرسم حرفا غير منطوق كما هى الحال مع واو الجماعة و « مائة » و « عمرو » . ويؤخذ عليه ايضا التقيد بأصل حرف العلة اذ يجعل الياء من نصيب الأفعال التى على شاكلة « رمى » ويجعل الألف من نصيب امثال « عدا » . وكما يتحير النشء والكبار فى كتابة الهمزة .

الا ان اشد ما يؤخذ عليه هو انه يطير الحروف المتحركة Vowels

ويجعلها ترفرف مع علامة السكون حول السطور ، على نحو يعبرها والنقط المميزة للحروف عبئا على حروف الكلمات وعربية عليها بعض الغربة . هذا اذا وجدت من يصبر على رسمها فوق حروفها بدقة .

ولقد استغنى منذ وقت مبكر عن رسم شكل الحروف من فتحة وضممة وكسرة وسكون ( ١ ) . ولعل ذلك كان غير ذى ضرر يذكر لدى الخاصة المتكئين من اللغة . ولكنه كان - ولا يزال - مضرا بالجمهور ايما اضرار ، اذ لا يبين الكلمة بدقة ولا يظهر الاعراب فى اغلب الاحيان . فما اكثر من يخطئون فى نطق كلمة مثل « فجة » و « فقرة » و « ونضج الفعل الماضى » : ومن منا لا يخذ صعوبة اذا حاول ان يقرأ قراءة معربة ؟ انه - وهو يحاول القراءة المعربة - يتكلف ويبطئ ، وقد يفوته الفهم .

---

( ١ ) القلقشندي - صبح الاعشى ج ٣ ص ١٥٧ - ١٥٨ - النسخة المصورة عن طبعة دار الكتب المصرية .

ودعك من قول سعيد بن حميد الكاتب : « لأن يشكل الحرف على القارئ أحب الى من ان يعاب الكاتب بالشكل » ، ومما حذره كتاب الانشاء الذين قال عنهم القلقشندي : « وكتاب الانشاء منهم من منع ذلك محاشاة للمكتوب اليه عن نسبته للجهل بأنه لا يقرأ الا ما نقط او شكل ( ٣ ) » . ومن قول قائل معاصر : « فليست الصعوبة اذن صعوبة في رسم الكلمات بقدر ما هي صعوبة ناشئة من جهل النحو والصرف . والعلم بهما يمكن من صحة القراءة ويعوض عن انعدام حروف الحركة او ما يقوم مقامها من رموز » ( ٤ ) .

فأصوب من ذلك قول هشام بن عبد الملك : « اشكلوا قرائن الآداب ، لئلا تند عن الصواب » ( ٥ ) ، وقول علي بن منصور : « حلوا غرائب الكلم بالتقييد ، وحصنوها عن شبه التصحيف والتحريف » ( ٦ ) ، وقول محمد بن عمر المدائني : « ينبغي للكاتب ان يعجم كتابه ، ويبين اعرابه ، فانه متى اعرأه عن الضبط ، واخلاه عن الشكل والنقط كثرت فيه التصحيف ، وغلب عليه التحريف » ( ٧ ) .

فإذا أردنا للخط العربي ان يكون يسيرا ، وان يوافق النطق ، وان يرسم الكلمات رسما واضحا لا لبس فيه ولا اشكال - صنيع الخطوط الحساسة - وجب ان يحط الشكل على السطور بصورة أو بأخرى ، وهذا هو الأصوب .

انه منذ عدة عقود من السنين عد خط العربية من جملة مشكلاتها ،

( ٢ ) المصدر السابق ج ٣ ص ١٥٧ .

( ٣ ) المصدر السابق ج ٣ ص ١٥٨ .

( ٤ ) أبراهيم جمعة - قصة الكتابة العربية ص ٩٢ - مصر سنة ١٩٤٧ .

( ٥ ) القلقشندي - صيغ الاعشى ج ٣ ص ١٥٧ - النسخة المصورة عن طبعة دار الكتب المصرية .

( ٦ ) المصدر السابق ج ٣ ص ١٥٧ .

( ٧ ) المصدر السابق ج ٣ ص ١٤٩ .



فدعى الى استبدال الحروف اللاتينية به . ولكن تلك الدعوة عورضت  
المعارضة الشديدة التى تستحقها . ثم تتابعت المحاولات الرامية الى  
اصلاح الخط العربى بعد ذلك (٨) .

ولقد اقتنعت منذ سنين بوجاهة الدعوة الى اصلاح خطنا ، فهو يبدو  
لى بحالته الراهنة عقبة كئودا فى سبيل تعلم الفصحى والتمكن منها ،  
وقد اشتغلت بتدريس العربية فى شتى المستويات حوالى ربع قرن ،  
كما يبدو قاصر امام العلوم الحديثة الحافلة بالمفردات والمصطلحات  
العربية قصورا يعوق - فيما يعوق - تعريب تلك العلوم : ويبدو قاصرا  
كذلك اذا ما استخدمته اللغات غير العربية كالفارسية .

لقد عده بعض نقاده خطأ ناقصا وهذا صحيح - بلا ريب - اذا تجرد  
من الشكل (٩) وراه بعض - وهو غير مشكول - عوننا على الخطأ فى  
النطق ، وهذا امر واضح ومعروف من قديم . فان كان تجريده من الشكل  
مزلق خطأ للعربى الذى تساعده عاميته كثيرا على النطق الصحيح لصدر  
الكلمة العربية دون طرفها المعرب ، فان ذلك التجريد من الشكل يحير  
الأجنبي فى نطق الكلمة العربية كلها : صدرها وطرفها . وفى مجال  
العلوم يتحير العربى وغير العربى امام مفردات العلوم ومصطلحاتها  
المرسومة بلا شكل ، تلك المصطلحات المعربة التى تكثر حروفها ويتتابع  
السكون فيها . وما اكثر غير العرب الراغبين فى تعلم العربية فى آسيا  
وافريقيا ، والحريصين على استخدام خطنا اداة لرسم لغاتهم القومية ،  
وما أشد حاجتنا نحن الى تعريب العلوم .

فاما ان نضبط كل حرف بالشكل من فوق ومن تحت ، واما ان نأتى  
لخطنا بما يقابل الحروف المتحركة فى الكتابة اللاتينية ، واما ان يستمر

---

(٨) ابراهيم جمعة - قصة الكتابة العربية ص ١٠٠ - ١١٥ - مصر  
سنة ١٩٤٧ .

(٩) . محمود تيمور - مشكلات اللغة العربية ص ٤٩ - مصر  
سنة ١٩٥٦ .

الخطأ فى النطق وان درس النحو والصرف ، واستخدمت الأساليب التربوية الحديثة والخبرة والمثابرة وشتى الوسائل المعينة . . .

اما ضبط كل الحروف بالشكل فغير عملى ، كتبت هذه الحروف متشابكة كما هي الآن . لم كتبت متشابكة كما اقترح المرحوم الأستاذ محمود تيمور (١٠) . . . وقديما عرض اشكال الشكل للكاتب . . قال القلقشندي : « واما اهل التوقيع فى زماننا فانهم يرغبون عنه خشية الاظلام بالنقط والشكل » (١١) أى ان وجود الشكل مما يحول دون بروز الحروف للعيان . .

فلم يبق اذن الآن الا الاجتهاد فى ان نلزم رسم الحرف المنطوق سطره حتى تتيسر الكتابة ، وحتى تتيسر للقارئ العربى قراءة صدر الكلمة وطرفها قراءة صحيحة فى كل مجال ، قراءة صحيحة تؤدي الى صنع بيئة تمتص منها اللغة السليمة كما امل أحد ادبائنا (١٢) .

نعم يمكن تحقيق هذه البيئة - فيما ارى - اذا استؤنسث الفتحة وعلامة السكون والكسرة والضمة والنافرات وانخرطت فى سلك البطر بصورة او باخرى ، مخلية ما فوق الحرف وما تحته للنقط التى تميز بعض الحروف من بعض .

ومنذ سنين واثنا افكر : كيف السبيل الى هذا الخط الخشن الذى يرسم الكلمة رسما كاملا صحيحا فى اطار الحروف المتوارثة ؟ الى ان كان مؤتمر القلقشندي الذى عقدته كلية الآداب بينها فى العام الماضى ، فتقدمت فيه بتصور للحروف العربية معدلة تعديلا يتحرى الأمل المنشود .

---

(١٠) المصدر السابق ص ٨١ - ٨٣ .

(١١) القلقشندي ج ٣ ص ١٥٨ - النسخة المصورة عن دار الكتب المصرية .

(١٢) محمود تيمور - مشكلات اللغة العربية ص ٥٢ - ٥٤ - مصر سنة ١٩٥٦ .

فلما كان مؤتمر الدكتور طه حسين هذا العام بجامعة المنيا عدت الى  
تصوري للحروف العربية فعدلته بعض التعديل وعرضته هناك . وانصت  
لوجهات النظر المختلفة التي ابدت عقب عرضه وانتفعت بها كما صنعت  
في المرة السابقة .

وهانذا اعود فاعدل واوضح . لقد تصورت الحروف العربية فئتين :  
فئة احادية الهيئة ، واخرى رباعية الهيئة . اما الفئة الاولى فهي ست :  
نون التنوين واللام الشمسية والالف وهمزة الوصل والواو الخافطة والياء  
الخافطة . ورسمها متتاليات هو :

ه ، ل ، ا ، ا ، و ،

### صور الحروف المقترحة

الحرف	صورته مقوما	صورته ساكنا	صورته مكسورا	صورته مضمرا
الهمزة	ر	ن	ر	ن
الباء	ب	ب	ب	ب
التاء	ت	ت	ت	ت
الثاء	ث	ث	ث	ث
الجيم	ج	ج	ج	ج
الحاء	ح	ح	ح	ح
الخاء	خ	خ	خ	خ
الدال	د	د	د	د
الذال	ذ	ذ	ذ	ذ
الراء	ر	ر	ر	ر
الزاي	ز	ز	ز	ز
السين	س	س	س	س
الشين	ش	ش	ش	ش
الصل	ص	ص	ص	ص
الفاء	ف	ف	ف	ف
القاف	ق	ق	ق	ق
الظاء	ظ	ظ	ظ	ظ
العين	ع	ع	ع	ع
الغين	غ	غ	غ	غ
الياء	ي	ي	ي	ي

10



هذه وتلك رسوم الحروف . ويمكن - مع الاحتفاظ بصلب الفكرة التي تقوم عليها - أن تطور وتعديل لتصبح أيسر وأكثر تميزا . والفكرة التي تقوم عليها هي قسمة الحروف فئتين : فئة مفردة الهيئة ، وأخرى متعددة الهيئة تعددا يغنى عن ائقال كاهل الحروف بالفتحة والضمة والكسرة والسكون . وهذا التعدد الذي يجتذب الحركات والسكون ويجعلها تحط على السطور وتندمج في الحروف يقتضى أن يكون لكل حرف من حروف هذه الفئة أربع صور . إلا أن القواسم المشتركة بين جميع الحروف في هذه الفئة - وهي الأشكال الهندسية - تجعل تعدد صور الحرف الواحد ليس مشكلة . ففي حالة الفتح تكون الحروف أرباع دوائر أو أرباع دوائر وموائز ، والمائز هو النقط وكل ما زاد على ربع الدائرة وسائر الأشكال الهندسية . وفي حالة الضم تكون الحروف انصاف دوائر ومماسات أو انصاف دوائر ومماسات وموائز . وفي حالة الكسر تكون الحروف زوايا قائمة أو زوايا قائمة وموائز . وفي حالة السكون تكون الحروف انصاف دوائر أو انصاف دوائر وموائز .

فنحن من حروف الفئة الثانية أمام تسعة وعشرين حرفا يطردها تغييرها مع الضم والفتح والكسر والسكون اطرادا منتظما يسهل على المتلقى تعلمها فإذا أضفنا إليها حروف الفئة الأولى كان مجموع الحروف خمسة وثلاثين حرفا .

وواضح أن الحروف الموروثة ماثلة في هذه الصور المقترحة ، فأنها لم تطرح الأصل القديم ، ولم تضاف حروفا متحركة اجنبية . فترى النقط باقية ، وتجد سائر الموائز الموروثة محتفظا بها ، وإن اختلط الرقعة بغيره في هذه الصور .

وإذا تأملنا الأشكال الهندسية التي هي أساس هذا الخط المقترح وجدنا بينها وبين علامات الشكل الموروثة صلة ما ، فالضمة صارت مماسا ، والكسرة صارت الضلع الأفقى في الزاوية ، والسكون غير بعيد من نصف الدائرة .

فإن كان يسيرا على المطبعة والآلة الكاتبة أن ترسم الأشكال الهندسية في هذا الخط المقترح فإن من يخط بيده ليس مطالبا بأن يرسم الدائرة،

وأجزاءها والزاوية القائمة والمماس بدقة ، فحسبه ان يقارب وهو يرسم الحرف مفتوحا وساكنًا ، وعليه حين يرسم الحرف مضمومًا ان يذيله كالنون في الرقعة ، وحين يرسمه مكسورًا ان يمد خط الزاوية الأفقى لى ما وراء الزاوية قليلا ليأمن اختلاط حالة الكسر بحالة الفتح كما فى النماذج الملحقة .

ثم ان هذا الخط فى مجموعه سهل الألف ، وهو لا يقطع الصلة بالتراث المطبوع والمخطوط ، وانه لقابل للتعديل الذى يزيده قربا من الخط الحالى .

فاذا كانت الحروف القديمة تحتاج الى حيز أقل فان صورنا المقترحة لا تحتاج الى حيز اكبر مما تحتاج اليه الحروف اللاتينية . فان كان اقتصاد الحروف القديمة فى الحيز قد ادى الى اللبس او ما يشبهه فان الطريقة المقترحة بآمن من هذا وذاك .

وسيجد المرء نفسه حين يستخدم هذه الصور مدفوعا الى تحرى السلامة اللغوية ، فيراجع المعجم لضبط بنية الكلمات ، ويعنى بالنحو كثيرا ، فهذه الصور تقتضى ذلك لأنها لا تستر الخطأ كالحروف المتداولة حين تكون بدون شكل . وستكون النتيجة ارتفاع المستوى اللغوى (١٤) .

ومن جهة أخرى سيصنع استخدام أبجدية حساسة ظرفا لغويا مسطورا يتيح نطق الكلام نطقا صحيحا . فاذا حرصت وسائل الاعلام المسموعة على صحة النطق المتيسر بأبجدية حساسة صنعت ظرفا لغويا مسموعا يسهم فى تحقيق الصحة اللغوية . فاذا تعاون هذان الطرفان تهيأت بيئة لغوية تساعد المتلقى - سامعا وقارئا - على ان يمتص اللغة السليمة امتصاصا ، بيئة تذكرنا ببيئات الفصاحة الغابرة فى شبه الجزيرة العربية .

واذ ذاك يؤتى تدريس اللغة العربية فى المدارس ثماره سريعا ،

---

(١٤) - محمود تيمور - مشكلات اللغة العربية راجع ص ٧٨ - ٨٠ -  
مصر سنة ١٩٥٦ حيث تعرض لهذا الموضوع .

فما يتلقاه الطالب من نحو وصرف ومفردات وتراكيب لا ينتهى امره بتطبيق او تطبيقات محدودة فى الكتاب المدرسى او على المسبورة ، وانما تظل البيئة تردده على سمعه وبصره بما تذيع وتعلن وتطبع وتخط .

ولا محل مع هذه الصور المقترحة لمشكلة الهمزة التقليدية حين تتوسط او تنطرف . ولا التفات الى اصل حرف العلة فى مثل « رمى » و « عدا » ، فكل كلمة تكتب كما تنطق . والجار والمجرور الملتحمان مثل : « بالعمل » او « للعمل » والضمائر المتصلة واداة التعريف مع معرفها يمكن تركها على حالها دون مباعدة ، وان كان الحرف المشدد لابد ان يصير حرفين واللام الشمسية لا غنى عن كتابتها وان لم تنطق .

فاذا كانت صور هذه الحروف لا تسمح بالتشابه فلا خوف من اختلاط الكلمات المتجاورة فان تميز هيئات همزة الوصل المتصدرة والتاء المربوطة ونون التنوين المتطرفتين سيساعد كثيرا على تجنب الاختلاط ذاك ، فما اكثر ما تبدأ الكلمات بـهمزة وصل وما اكثر ما تنتهى بتنوين او تاء مربوطة .

ولا على هذا الخط من انفصال حروفه ، فالانفصال شائع فى خطوط اللغات القديمة والمعاصرة ، والاعتماد فى اللغات الأوروبية الحديثة التى تسمح بخطوطها بالتشابه والانفصال انما هو على الانفصال ، فبالخط المنفصل الحروف تعمل المطابع والآلات الكاتبة .

ولا يمس الأخذ بفكرة هذا الخط المقترح ترتيب المعجم ، ولا يعوق تعلم العروض ، ولا يقتضى تغييرا ذا بال فى تدريس النحو . بل البين انه لا غنى عنه لتثبيت القاعدة النحوية أولا ، والتمكين من نطق الكلمة العربية كلها نطقا صحيحا ثابتا .

فان كان من المعروف ان الخط العربى قد تشعب اقلاما : الطومار ومختصر الطومار والثلاث والتوقيع (١٥) ٠٠٠ وان هذه الاقلام المتجددة

العديدة قد صارت مجالى جمال يصدق عليها القول : « ان الكتابة بالخط العربى حلت عند المسلمين محل الصورة فى الفن المسيحى ، والخط العربى من اهم العناصر الزخرفية التى استعملها الفنان المسلم فى موضوعاته » (١٦) ، فان الخط المقترح - اذا طبع - سيكون ذا جمال لافت ، اذ تتراءى فيه الأشكال الهندسية متراسة .

اما الحروف غير العربية فيمكن رسمها باضافة مائز الى اقرب الحروف اليها صوتا . واما الامالة وما اشبهها فيمكن وضع علامات، نلها تحت الحروف على شاكلة ما هو معروف فى الكتابة العبرية .

اما بعد فهذه فكرة خط حساس وظيفى ، قابلة للتعديل ، هدفها تيسير تعليم العربية لأبنائها وغيرهم ، وصنع بيئة تساعد على امتصاص الفصحى ، والتهيو لتعريب العلوم ، والوفاء بحاجات اللغات غير العربية الخريضة على استخدام الخط العربى اداة لها .

لقد آن الاوان للاجتهاد فى تعديل خطنا الموروث دون تردد او حرج ، وبالله التوفيق . فالحاجة الى ذلك شديدة وملحة وقد اخذنا ننهض ، وطفق نجم لغتنا يصعد حتى صارت اجدى لغات « هيئة الأمم المتحدة » . فان كانت احاطة الحروف بعلامات الشكل قديما خطوة لها خطرها ، فان اندماج الحروف وعلامات الشكل ينبغى ان يكون الخطوة التالية .

ابراهيم الدسوقى جاد الرب

---

(١٦) ناجى زين الدين المصرف - بدائع الخط العربى ص ٢٩ -  
السلسلة الفنية ١٩ بغداد سنة ١٩٧٢ .



مناذج  
١- اِنَّ مِثْلَ الْبَيِّنَاتِ لَيْسَتْ

بِشَيْءٍ مِنْ اَلْبَرِيَاءِ اِلاَّ بِحُجْرَةٍ

٢- الْحَقُّ فَوْقَ الْقَوَّةِ

٣- الْحَقُّ فَوْقَ الْقَوَّةِ

٣- سُبْحَانَ مَنْ مَسَمَّ الْفُجُورَ نَجْسًا  
سُبْحَانَ مَنْ مَسَمَّ الْفُجُورَ نَجْسًا  
فَلَا عِثَابَ وَلَا مَكْرَهَ  
وَلَا عِثَابَ وَلَا مَكْرَهَ



بين الناظم « ابن مالك » والشارح « ابنه بدر الدين »  
بقلم الدكتور / ابراهيم محمد احمد الادكارى



« بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ »

بين الناظم « ابن مالك » والشارح « ابنه بدر الدين »

بقلم الدكتور / ابراهيم محمد احمد الادكارى

المدرس بكلية التربية - جامعة المنوفية

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على اشرف المرسلين ،  
سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله الطيبين الأطهار ،  
 واصحابه الهادين الأبرار ، ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين .

وبعد ، ،

لقد أثرت دراستي بعض تعقيبات بدر الدين ( فى كتابه شرح الفية  
ابن مالك ، لوالده ابن مالك ( الناظم ) ، لأن بدر الدين ( ابن الناظم )  
تعقب أباه كثيرا دون هوادة فى بعض المسائل النحوية ، وربما حمله  
التعقيب الى الاتيان ببيت بدل بيت الناظم ( ابن مالك ) ، وسنوضح  
ذلك ان شاء الله فى هذا البحث -

ولقد عاشا فى عصر واحد من الزمن ( القرن السابع الهجرى ) ،  
وكل منهما أحب العلم ، واكب على الدراسة المتعمقة خاصة فى ميادين  
النحو واللغة ، ومما ساعد على ذلك ، ذكاء نادر ، وعقلية واعية ،  
ونفس صافية .

وقد تعرفت على هذه التعقيبات عن طريق كتاب شرح الألفية  
لابن الناظم ( بدر الدين ) الذى يعتبر بحق من المراجع الأساسية لشرح  
الألفية ويغلب على الظن أنه أول شرح عليها حتى امتاز أن يصير علما  
بالغلبة « للشارح » اذا اطلق فى هذه المصنفات .

وعن طريق مؤلفات ابن مالك التى تيسر اطلاعنا عليها كالتسهيل  
وشرحه وشرح عمدة الحافظ وعدة الالفاظ ، وشواهد التوضيح والتصحيح

على مشكلات الجامع الصحيح استنطعت بحمد الله - ان اتعرف على بعض مسائل الاختلاف بين العالمين الجليلين ، وقد استأنست بكتب اخرى لهذا الغرض كهمع الهوامع للسيوطي ، وشرح التصريح للشيخ خالد الأزهرى والجنى الدانى للمرادى ، وبعض شراح الألفية كابن عقيل والأشمونى .

وقد مهدت لكل تعقيب بتمهيد موجز ، عرضت فيه رأى كل منهما ( ابن مالك وابنة بدر الدين ) ثم ذكرت أقوالهما من واقع مؤلفاتهما ، وبعد ذلك عرضت آراء بعض العلماء ممن وافقت أقوالهم كلا من العالمين ، ثم رجحت ما ظهر لى رجحانه مؤيدا ما أقول بالدليل ما أمكن .

فاذا كنت قد وفقت فى بحثى هذا فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، وان كانت الأخرى فحسبى انى اجتهدت « وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب » ..

وقبل ان اتعرض لهذه التعقيبات أردت ان اذكر طرفا يسيرا عن حياتهما ومكانتهما العلمية .

### ابن مالك :

« الناظم » : اسمه ونسبه : هو جمال الدين محمد بن عبد الله ابن عبد الله بن مالك الجيانى الطائى الشافعى النحوى نزيل دمشق ( ١ ) .

### مولده :

ولد ابن مالك بجيان - مدينة الأندلس - سنة ٦٠٠ هـ على أكثر الروايات واقتصر عليها ابن شاکر فى فوات الوفيات ( ٢ ) ، وابن كثير فى البداية والنهاية ( ٣ ) .

---

( ١ ) انظر ترجمته فى نفح الطيب ٢/٢٢٢ وما بعدها ، وبغية الوعاة ١/١٣٠ وما بعدها ، وشذرات الذهب ٥/٣٣٩ ، ومفتاح السعادة ١/١٩٣ وما بعدها .

( ٢ ) فوات الوفيات ٢/٤٥٢ وما بعدها .

( ٣ ) البداية والنهاية لابن كثير ١٣/٢٦٧ .

## أخلاقه :

أجمع الذين ترجموا لابن مالك على أنه يمتاز برقة القلب ،  
وكمال الفعل والدين المتين ، وأنه كان حريصا على العلم وحفظه ،  
حتى أنه حفظ يوم وفاته ثمانية شواهد (٤) .

## مذهبه الفقهي :

يكاد يجمع كل من تعرض لمذهب المصنف على أنه كان مالكيًا  
بالمغرب شافعيًا بالمشرق ، وليس من المستبعد أن يكون مرد هذا إلى  
أن ابن مالك نشأ بالأندلس ، وكان المذهب المالكي سائدا على عهده  
فلما حل بالمشرق ورأى المذهب الشافعي في مقدمة المذاهب وبخاصة  
في مصر والشام انيحت له فرصة الموازنة ، وحرية الاختيار بين المذهبين .

وذكر الصفدي في الوافي بالوفيات (٥) ، والسيوطي في بغية  
الوعاة (٦) أن ابن مالك قد انفرد عن المغاربة بشيئين : الكرم ،  
ومذهب الشافعي .

## مذهبه الاعتقادي :

يبدو لي من مؤلفات ابن مالك أنه كان سنيا معتدلا لا معتزلا  
ولا شيعيا ، يظهر ذلك بوضوح عند شرحه لقوله في الكافية :  
« والتزموا تأخيرهم في نحو لن يفوز فذا بالمتى إلا الحسن

قال : « والإشارة إلى الحسن بن علي - رضي الله عنهما - وإلى  
ما فاز به من الثواب الجزيل والثناء الجميل ، إذ أذن لمصالحة معاوية  
- رضي الله عنه - فأغمد الله بفعله سيف الفتن تصديقا لقول رسول الله

---

(٤) نفح الطيب ٢٥٧/٧ وما بعدها .

(٥) انظر وافي الوفيات ٣٦٠/٣ .

(٦) بغية الوعاة ١٣٤/١ ، وطبقات الشافعية الكبير للسبكي ٢٨/٥

ﷺ : « ان ابنى هذا سيد ، وسيصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين » (٧) ففي الوقت الذى يثنى فيه المصنف على التخصن جئ على رضى - الله عنهما - يقول عن معاوية ( رضى الله عنه ) ومما يؤيد القول بأن ابن مالك - رحمه الله - ينتمى الى مذهب اهل السنة والجماعة انه كان يهدم آراء المعتزلة ففي باب اعراب الفعل يقول : « ثم اشرت الى ضعف قول من رأى تاييد النفى بلن وهو الزمخشري فى انموذجه ، وحامله على ذلك اعتقاده ان الله - تعالى - لا يرى وهو اعتقاد باطل بصحة ذلك عن رسول الله ﷺ اعنى ثبوت الرؤية جعلنا الله من اهلها واجاذنا من عدم الايمان بها » (٨) .

فابن مالك رد على قول الزمخشري بنفى الرؤية لأنها من مبادئ المعتزلة قال الشهرستاني فى الملل والنحل حين تحدث عن المعتزلة .

« واتفقوا على نفي رؤية الله - تعالى - بالأبصار فى دار القرار » (٩)

### منزله العلمية :

نشا ابن مالك محبا للعلم ، مقبلا على مؤلفات من سبقوه وكان - رحمه الله - نه باع طويل فى اللغة قال الصفدى : « جلس ابن مالك يوما وذكر ما انفرد به صاحب المحكم - ابن سيده - ت ٤٥٨ هـ عن الأزهري فى اللغة » (١٠) .

أما النحو والصرف فكان فيه بحرا لا يشق لجه (١١) وفى هذا المجال عجب الفضلاء من فرط ذكائه ، وقوة حافظته ، واستحضاره لكل ما مر به حتى أصبحوا فى حيرة من أمره ، وانبرى من بينهم من يقول : « ان ابن مالك ما خلى للنحو حرمة » (١٢) .

(٧) شرح الكافية مخطوطة ص ٧٢ .

(٨) المرجع السابق ١٧١ .

(٩) الملل والنحل ت فتح الله بدران ٦٢

(١٠) الوافى بالوفيات ، ٣٥٩/ ، ونفح الطيب ٢٢٣/٢ .

(١١) فوات الوفيات ٢٢٧/٢ ، دائرة معارف البستانى ٦٧٤/١ .

(١٢) نفح الطيب ٢٧٢/٧ ، وبغية الوعاة ١٣٠/١ .



ويمثل هذه العقلية الفذة ، ابتطاع ابن مالك أن يربى على متقدميه  
ويظهر على معاصريه حتى صار يضرب به المثل في دقائق النحو وغوامض  
الصرف (١٣) .

### مذهب النحوى :

لم يكن ابن مالك متعصبا بمذهب أى من المدرستين : البصرة والكوفة ،  
من هنا راينا المصنف يؤيد البصريين ان سار الحق فى ركاibهم ويوافق  
الكوفيين ان رأى الصواب معهم ويفند آراء هؤلاء وهؤلاء .

فقد ذهب بن مالك - تبعا - لجمهور البصريين الى أن الفعل ينقسم  
الى ماضى ومضارع وأمر ، والكوفيون يرون أن القسمة ثنائية ، وأن الفعل  
ماض ومضارع فقط ، أما الأمر - فى نظرهم - فإنه مقتطع من المضارع ،  
وليس أصلا براسه ، وهو معرب مجزوم بلام الأمر التى حذفته حذفاً  
مستمر (١٤) .

كما وافق البصريين فى أن (كى) تاتى جرف جر ، كما تاتى  
ناصة للمضارع وذهب الكوفيون الى أنها ناصبة دائماً ، ومذهب الأخفش  
أنها حرف جر دائماً (١٥) .

ومن المسائل التى وافق فيها الكوفيون : امتناع تقديم خبر ليس عليها  
قياساً على فعل التعجب وعسى ونعم وبئس بجامع عدم التصرف ، واجاز  
البصريون تقديم خبر ليس عليها (١٦) .

---

(١٣) دائرة معارف القرن العشرين ٤٧١/٩ ، دائرة معارف  
البستانى ٦٧٥/١ .

(١٤) انظر شرح التسهيل لابن مالك ١٥ .

(١٥) انظر عمدة الحافظ وعدة الألفاظ ١٦١ .

(١٦) الانصاف فى مسائل الخلاف ٩٢ مسألة ١٨ ، وشرح  
المفصل ١١٤/٧ .

كما وافق الكوفيين في جواز نيابة غير المفعول به عن الفاعل مع وجوده ومنع ذلك البصريون الا الاخفش (١٧) :

### مؤلفاته :

حاز المصنف ( ابن مالك ) قصب السبق في جميع الفنون ، ومؤلفاته خير شاهد على ذلك ، واشهر كتبه ما يلي :

- ١ - الكافية الشافية .
- ٢ - شرح الكافية الشافية .
- ٣ - الخلاصة المشهورة بالألفية .
- ٤ - تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد .
- ٥ - شرح التسهيل .
- ٦ - شرح عمدة الحافظ وعدة الالفاظ .
- ٧ - شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح .
- ٨ - شرح الاعتضاد في الفرق بين الظاء والضاء .
- ٩ - اللامية في القراءات .
- ١٠ - كتاب في العروض .
- ١١ - تحفة المودود في المقصور والممدود .
- ١٢ - الدالية في القراءات (١٨) .
- توفي - رحمه الله - بدمشق سنة ٦٧٢ هـ (١٩٠) .

- 
- (١٧) تسهيل الفوائد ٧٧ .
  - (١٨) انظر مؤلفاته مفتاح السعادة ١٩٣/١ .
  - (١٩) انظر نشأة النحو ٢٢٢ .

## ابن الناظم « الشارح » :

هو محمد بدر الدين بن محمد بن عبد الله ابن مالك ولد بدمشق ،  
ويغلب على الظن أنه ولد بعد سنة ٦٤٠ هـ ، لأنه قد توفي كهلا  
سنة ٦٨٦ هـ (٢٠) :

أخذ عن والده ، ونشأ حاد الذهن ، ووقع بينه وبين أبيه خلاف ،  
«سكن لأجلها بعلبك ، فقرا عليه بها جماعة ، ولما مات أبوه ذهب الى  
دمشق وولى وظيفة والده ، وتصدى للاشتغال والتصنيف (٢١) .

وكان - رحمه الله - اماما ، فهما ، ذكيا ، واماما فى النحو ،  
والمعانى ، والبيان ، والبديع ، والعروض ، والمنطق .

## ومن مؤلفاته :

- ١ - شرح الفية والده .
- ٢ - شرح كافية والده أيضا .
- ٣ - شرح لاميته .
- ٤ - شرح الملحة .
- ٥ - شرح التسهيل ولم يتمه .
- ٦ - شرح الحاجبية .
- ٧ - مقدمة فى العروض .
- ٨ - مقدمة فى المنطق (٢٢) .

- 
- (٢٠) ترجمته فى الوافى بالوفيات ١٢٩/١ ، ١٣٠ ، وبغية الوعاة  
٢٢٥/١ ، وشذرات الذهب ٣٩٨/٥ .
- (٢١) انظر نشأة النحو ٢٣٠ .
- (٢٢) انظر المراجع السابقة .

وقد تعقب والده فى نظمه دون هوادة فى بعض المسائل التى نحن بصددنا فى هذا البحث ان شاء الله ، وهذا مما يندل على امانته العلمية وقوة ذكائه ، وغزارة علمه ، نفع الله بهما وجزاهما عن العربية خير الجزاء .

بين الناظم « ابن مالك » والشارح « بدر الدين ابنه » :

يغلب على الظن ان اول شرح على الفية ابن مالك ، هو شرح ابن الناظم والشرح - فى الحقيقة - يميل الى دقة العبارة وصعوبة المأخذ احيانا ويغلب عليه الاختصار ، مع الوفاء بمطالب الشرح والبيان . . . وهذا الشرح كان الضياء الذى استنار به الشراح لألفية والده ، والمنار الذى اهتدى بهديه من تصدى لشرح الخلاصة ( الألفية ) لهذا كله . امتاز هذا الشرح ان يصير علما بالغلبة « للشارح » اذا اطلق فى هذه المصنفات ( ٢٣ )

ولقد اصبح هذا الشرح من المراجع الأساسية لشرح الألفية - كما ذكرت - لدرجة ان شرح ابن الناظم وردت فيه بعض شواهد محرفة نقلها عنه من اتى بعده .

من ذلك على سبيل المثال : استشهاده فى اول باب نعم وبئس للكوفيين على اسميتها بقول الراجز :

صبحك الله بحير باكر ينعم طير وشباب فاخر ( ٢٤ )

وصحة السطر الثانى « بنعم عين . . الخ » كما فى لسان العرب ( ٢٥ ) ،

( ٢٣ ) انظر نشأة النحو ٢٣١ .

( ٢٤ ) هذا بيت من الرجز ، ولم اقف له على نسبة الى قائل معين ، والشاهد فيه قوله « بنعم » فان الكوفيين الا الكسائى قد ذهبوا الى ان « نعم » وبئس اسمان بمعنى المدح والذم ، واستدلوا على اسميتها بأمور منها دخول حرف الجر عليهما والبيت من شواهد العيني ٢/٤ ، وهمع الهوامع ٨٤/٢ ، والدور اللوامع ١٩٥/٥ .

( ٢٥ ) لسان العرب مادة ( ن ع م ) .

وعلى هذا ضاع الاستشهاد بالبيت مع انه اقتضاه في هذا الاستشهاد:  
الأشمونى (٢٦) .

ويلاحظ على ابن الناظم انه ربما ساق شعر المحدثين استدلالا ،  
فقد جوز ذكر الخبر بعد لولا ان دل عليه دليل واستشهد على ذلك بقول  
ابن العلاء المعرى :

يذيب الرعب منه كل غصب فلول الغمد يمسكه لسالا (٢٧)

واقترناه في الاستشهاد بهذا البيت ابن هشام في شذور الذهب  
والمغنى والشيخ خالد الأزهرى ، في شرح التصريح ، والعينى في شرح  
شواهد الألفية ، والسيوطى في همع الهوامع .

والثنايى فى درر اللوامع ، والأشمونى فى شرحه .

ولقد كثرت الحواشى على شرح ابن الناظم ، فكتب عليه ابن جماعة  
والعينى والسيوطى وزكريا الأنصارى وابن قاسم العبادى وغيرهم (٢٨) .

ولقد تعقب ابن الناظم اباه كثيرا - كما ذكرت - دون هوادة فى  
بعض المسائل ، وربما حمله التعقب الى الاتيان ببيت بدل بيت الناظم  
ففى باب التنازع رأى ان قول والده :

بل حذفه الزم ان يكن غير خبر واخرنه ان يكن هو الخبر (٢٩)

يفيد ان ضمير المتنازع فيه ان كان المفعول الأول فى باب ظن يجب  
حذفه مع انه لا فرق بين المفعولين فاستصوب ان يقول بدله :

(٢٦) شرح الأشمونى ٢٧/٣ .

٢٧/ البيت من شواهد شذور الذهب ٣٦ ، والمغنى ٢٧٣ ، ٥٤٢  
وشرح التصريح ١٧٩/١ ، والعينى ٥٤٠/١ ، وهمع الهوامع ١٠٤/١ ،  
ودرر اللوامع ٢٧/٢ ، والأشمونى ٢١٥/١ .

(٢٨) انظر نشأة النحو ٢٣٢ .

(٢٩) الفية ابن مالك ٦٦ .



واحذفه ان لم يك مفعول حسب وان يكن ذاك فاخره تصب (٣٠)

الا ان الشراح بعده من ابن هشام وابن عقيل والأشمونى وغيرهم  
تصدوا للرد عليه .

فالمرادى قال : « قولة : مفعول حسب » يوهم ان غير مفعول  
( حسب ) يجب حذفه وان كان خبرا وليس كذلك ، لأن خبرا لا يحذف  
ايضا ، بل يؤخر كمفعول حسب نحو زيد كان وكنت قائما آياه وهذا  
مندرج تحت قول المصنف « غير خبر » .

ولو قال :

بل حذفه ان كان فضلة حتم وغيرها تاخيرها قد التزم لأجاد (٣١)

واعترض الأشمونى ايضا على كلام المرادى فقال : « وعلى هذا ايضا  
من المؤاخذة ما على بيت الأصل من عدم اشتراطه من اللبس . . . . . فكان  
الأحسن ان يقول :

واحذفه لا أن خيف لبس او يرى . لعمدة فجىء به مؤخرا (٣٢)

ولهذا قال العلامة الملوى على شرحه للمكودى مهاجما ابن الناظم  
وردا عليه فى بعض مواقفه مع أبيه :

وابن اللبون اذا مالز فى قرن لم يستطع صولة البزل القناعيس (٣٣)

ومواضع التعقيبات بين الناظم والشارح كثيرة ، ونكتفى بما يصور  
أهم هذه التعقيبات .

• (٣٠) شرح الألفية لابن الناظم ٢٥٩ .

• (٣١) شرح الألفية للمرادى ٧٣/٢ .

• (٣٢) شرح الألفية للأشمونى ٧٠١/٢ .

• (٣٣) حاشية الملوى على شرح المكودى الألفية ابن مالك ٧٣ .

واعنى بها : هى الموافقة الصريحة او المخالفة او الاستدراكات من الشارح على الناظم ( ابن مالك ) فى الفيته ، ونكتفى بما يصور أهم هذه التعقبات على سبيل المثال لا الحصر ، فمن ذلك :

١ - ابن مالك قسم المعرفة فى الفيته الى ستة اقسام ، وهى : الضمير ، واسم الاشارة ، والعلم ، والمضاف الى معرفة ، والمعرف بالألف واللام واسم الموصول واهمل المعرف بالنداء ، فقال :

وغيره معرفة كهم وذى وهند وابنى واللام والذى ( ٣٤ )

لهذا قال ابنه : « وواحد اهمله المصنف وهو المعرف بالنداء نحو يارجل » ( ٣٥ ) .

وكلام ابن مالك هنا - اى فى الألفية - لا يشمل ذلك ، وقد نبه على المعرف بالنداء فى شرحه لعمدة الحافظ وعدة الالفاظ فقال :

« وأما معرف بالنداء كيارجل » ( ٣٦ ) .

٢ - اذا كان خبر كان واخواتها ضميرا ، فانه يجوز اتصاله وانفصاله ، واختلف فى المختار منهما ، فاختار ابن مالك الاتصال نحو كنته فيقول :

وصل او افصل هاء سلتيه وما اشبهه فى كنته الخلف انتمى كذاك خلتنى واتصالا اختار غيرى اختار الانفصالا ( ٣٧ ) .

واختار سيويه الانفصال نحو كنت اياه :

ولقد ورد الأمران كثيرا فى كلام العرب ، فمن الاتصال قول أبى الأسود الدؤلى يخاطب غلاما له كان يشرب النبيذ فيضطرب شأنه وتسوء حالته .

---

( ٣٤ ) الفية ابن مالك ١٥ .

( ٣٥ ) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٥٥ .

( ٦٣ ) شرح عمدة الحافظ وعدة الالفاظ لابن مالك ٤٩ .

( ٣٧ ) الفية ابن مالك ١٧ .

فان لا يكتنها او تكنه فانه اخوها غذته امه بلبانها: (٣٨) .

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب في شأن ابن الصياد :

ان يكتنه فلن تسلط عليه ، والا يكتنه فلا خير لك في قتله .

ومن الانفصال قول عمر بن ابي ربيعة المخزومي :

لئن كان اياه لقد حال بعدنا عن العهد ، والانسان قد يتغير (٣٩)

وقول الآخر :

ليس اياي وايا . ك ، ولا نخشى رقيبا (٤٠) .

وابن عقيل يرى ان مذهب سيبويه ارجح فيقول : « ومذهب سيبويه ارجح لانه هو الكثير في لسان العرب على ما حكاه سيبويه عنهم وهو المشافه لهم » (٤١) .

وابن الناظم ايد والده في هذه المسألة فقال : « والضحیح اختيار الاتصال لكثرتة في النظم والنثر الفصیح » (٤٢) .

واما نحو خلتنيه وهو كل فعل تعدى الى مفعولين الثاني منهما جبر في الاصل وهما ضميران ، فابن مالك اختار الاتصال ايضا تقول خلتنيه لانه اخصر ومذهب سيبويه الانفصال .

(٣٨). البيت في الكتاب لسيبويه ٤٦/١ ، والمقتضب للمبرد ٩٨/٣ ، والمقرب لابن عصفور ٩٥/١٠ .

(٣٩) البيت في شرح المفصل لابن يعيش ١٠٧/٣ ، وخزانة الآداب للبغدادى ٣١٢٥/ وشرح التصريح ١٠٨/١ .

(٤٠) البيت في المنصف لابن جنى ٦٢/٣ ، وجمع الهوامع للسيوطى ٦٤/١ ، وخزانة الادب للبغدادى ٣٢٢/٥ .

(٤١) شرح ابن عقيل ١٠٤/١ .

(٤٢) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٦٣



ولقد ورد الأَمْران في فصيح الكلام أيضا ، فمن الاتصال قوله تعالى :  
« اذ يريكم الله في منامك قليلا ، ولو أراكم كثيرا » (٤٣) .

وقول الشاعر :

بلغت صنع أمرى براخاله اذ لم تزل لاكتساب الحمد مبتدرا (٤٤)

وابن التاظم خالف والده في ذلك فقال : « ثم ذكر - ابن مالك - انه يختار الاتصال ، وأن متهم من يختار الانفصال نظرا الى انه خبر في الأصل وليس بمرضى لأن الاتصال قد جاء في الكتاب العزيز في قوله تعالى ( اذ يريكم الله في منامك قليلا ، ولو أراكم كثيرا لفشلتم ) .

والانفصال لا يكاد يعتز عليه الا في الشعر كقوله : (٤٤)

أخى حسبتك أياه ملئت أرجاء صدرك بالأضغان والأحن (٤٦)

وما ذهب إليه ابن مالك والرماني وابن الظراوة هو الراجح عندى ، لأن الاتصال أرجح في خبر كان ، وفي المفعول الثانى من مفعولى ظن واخواتها وذلك من قبيل أن الاتصال في البابين أكثر ورودا عن العرب .

وقد ورد الاتصال في خبر « كان » في الحديث الذى زويتاه سابقا ، وورد الاتصال في المفعول الثانى من باب ظن في القرآن الكريم فيما قد ذكرناه ، ولم يرد في القرآن الانفصال في أحد البابين أصلا وبحسبك أن يكون الاتصال هو الطريق الذى استعمله القرآن الكريم باطراد .

---

(٤٣) من الآية ٤٣ من سورة الأنفال .

(٤٤) البيت في كتاب المقاصد النحوية في شرح شواهد شروخ الألفية للعيني ٢٨٧/١ وشرح التصريح ١٠٨/١ وشرح الأشموني ١١٩/١ .

(٤٥) لم يعرف قائله ، واستشهد به العيني ٢٧٦/١ ، وشرح التصريح ١٠٧/١ ، وشرح الأشموني ١١٩/١ .

(٤٦) شرح الفية ابن مالك لابن القاظم ٦٥

٣ - اذا اجتمع الاسم واللقب فان كانا مفردين ، وجب عند البصريين  
الاضافة نحو هذا سعيد كرز ، ورأيت سعيد كرز ، ومررت بسعيد كرز .

وابن مالك اختار هذا الراى فقال :

وان يكونا مفردين فأضف      حتما والا اتبع الذى ردف (٤٧) .

وأجاز الكوفيون اتباع الثانى للأول على انه بدل منه او عطف بيان  
نحو هذا سعيد كرز ، ورأيت سعيدا كرزاً ، ومررت بسعيد كرز ، ويجوز  
أيضا القطع الى النصب باضمار فعل ، والى الرفع باضمار مبتدأ نحو  
مررت بسعيد كرزاً ، وكرز اى اعنى كرزاً ، وهو كرز .

وابن الناظم اختار راى الكوفيين ، وخالف والده فقال : « وما قاله  
الكوفيون فى ذلك لا ياباه القياس » (٤٨) .

وما ذهب اليه الكوفيون عندى هو الحق ولهذا جرى عليه ابن مالك  
فى شرح التسهيل فقال : « فالمفردان يشاركان فى الاتباع والقطع وينفردان  
بالاضافة كسعيد كرز ، ولم يذكر فيها سيئوبة الا الاضافة » (٤٩) .

٤ - اختلف النحاة فى جواز تقديم خبر ليس عليها ، فذهب الكوفيون  
والمبرد والزجاج وابن السراج وابن مالك الى المنع (٥٥) .

---

(٤٧) الفية ابن مالك ٢٠ .

(٤٩) شرح التسهيل ١٩٣/١ .

(٤٨) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٧٣ .

(٥٠) انظر الانصاف فى مسائل الخلاف لابن الأنبارى ٩٢ مسألة  
رقم ١٨ .

(٥١) انظر شرح اللمع لابن برهان ٥٨ ، ٥٩ ، وشرح المفصل ١١٤/٧ .

فابن مالك نهج منهج الكوفيين ولهذا قال :

وقدم ان شئت على الفعل الخبر ما لم يكن دام وفي ليس نظراً

ومنع تقديم عليها امثل .. عندى وقوم الجواز فضلسوا (٤٢)

.. وابن الناظم خالف والده في هذه المسألة واختار الجواز فقال :

« فلا يلزم من امتناع التقديم على هذه الأفعال امتناع تقديم خبر ليس عليها » (٥٣) .

وما ذهب اليه ابن مالك والكوفيون من عدم جواز تقديم خبر

( ليس ) عليها هو الراجح عندى ، وذلك بسبب ضعفها بعدم التصرف ،

ولأن ( عسى ) لا يتقدم خبرها اجماعاً لعدم تصرفها .

٥ - المصدر المؤكد - مثل قولك فهمت فهما - لا يجوز حذف عامله ،

لأنه مسوق لتقرير عامله وتقويته ، والحذف مناف لذلك (٥٤) .

وأما غير المؤكد فيحذف عامله للدلالة عليه مثل ما ضربت فتقول بلى

ضرباً مؤلماً أو بنى ضربتين وهذا ما يراه ابن مالك فقال :

.. وحذف عامل المؤكد امتنع وفي سواه لدليل متسع (٥٥) .

والشارح ( ابن الناظم ) خالف رأى والده ، ورد عليه فقال : « فانهم

يجذفون عامل المؤكد حذفاً جائزاً ، وإذا كان خبراً عن اسم عين في غير

تكرير ولا حصر نحو أنت سيرا ، وميرا ، وحذفاً واجباً في مواضع يأتى

ذكرها نحو سقيا ، ورعيا ، وحمدنا ، وشكرا ، لا كفرا .

---

(٥٢) متن الكافية الشافعية في علم العربية لابن مالك ١٧ .

(٥٣) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ١٣٦ .

(٥٤) انظر شرح ابن عقيل ١٧٥/٢ ، وجاشية الصبان ١١٥/٢ .

(٥٥) الفية ابن مالك ٦٨ .

فمنع مثل هذا : اما لسهو عن وروده ، واما للبناء على ان المسوغ لحذف العامل منه نية التخصيص ، وهو دعوى على خلاف الأصل ، ولا يقتضيها فحوى الكلام « (٥٦) .

وابن عقيل رد على ابن الناظم في هذه المسألة فقال : « وقول ابن المصنف ان قوله وحذف عامل المؤكد امتنع سهو فيه ، لأن قولك ضربا زيدا مصدر مؤكد ، وعامله محذوف وجوبا ... ليس بصحيح » (٥٧) .

ويعجبني ما استأنس به العلامة الملوى على شرح المكودى تعليقا على ما تقدم ودفعنا للاعتراض .

وابن اللبون اذا ما لز في قرن لم يستطع صولة البزل القناعيس (٥٨) وائرأجح عندى فى هذه المسألة ما ذهب اليه ابن مالك ، وأن الأمثلة التى سافها ابن الناظم ليست من باب التوكيد فى شىء ، لأن المصدر فيها نائب مذب العامل دال على ما يدل عليه ، وهو عوض منه ، ويدل على ذلك عدم جواز الجمع بينهما لأنه لا يجمع بين العوض والمعوض .

٦ - سوى ، مذهب الخليل وسيبويه والفراء ومن تبعهم فيها ، أنها لا تكون . الا ظرفا ، فاذا قلت قام القوم سوى زيد « فسوى » عندهم منصوبة على الظرفية ، (٥٩) .

ومذهب الكوفيين ، وتبعهم ابن مالك أنها تأتى ظرفا ، وتأتى ابما

---

(٥٦) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٢٦٦ .

(٥٧) شرح ابن عقيل ١٧٥/٢ ، ١٧٦ ويرأجح الرد على ابن الناظم فى المرجع السابق .

(٥٨) حاشية الملوى على شرح المكودى الألفية ابن مالك ٧٣ .

(٥٩) انظر توضيح المقاصد للمرارى ١١٦/٢ ، وشرح الأشمونى ١٥٨/٢ .

متأثرا بالعوامل من غير ضرورة ولا شذوذ ، وأنها كغير ، فتعامل بما تعامل به غير وإلى هذا أشار بقوله :

• ولسوى سوى سواء اجعلا على الأصح ما لغير جعل (٦٠) .

• واستدل الكوفيون بورود ذلك في كلام العرب نثرا ونظما .

• فمن وقوعها مرفوعة قول محمد بن عبد الله بن مسلم .

• وإذا تباع كريمة أو تشتري فسواك بائعها وأنت المشتري (٦١)

• ومن استعمالها منصوبة على غير الظرفية قول الشاعر :

• لديك كفيل بالمنى لمؤمل وان سواك من يؤمله يشقى (٦٢) .

• ومن استعمالها مجرورة قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « دعوت ربي إلا يسلط على امتي عدوا من سوى أنفسها » .

• ومذهب الرماني وأبي البقاء السعكبرى أنها تستعمل ظرفا منصوبا على الظرفية ، وتستعمل غير ظرف ، ولكن استعمالها ظرفا أكثر من استعمالها غير ظرف (٦٣) .

• وقد اختار ابن هشام هذا الرأي وقال : « وإلى مذهبها أذهب » (٦٤)

---

(٦٠) الفية ابن مالك ٧٥ .

(٦١) استشهد به السيوطي في كتابة همع الهوامع ٢٠٢/١ ، والشنقيطي في كتابه درر اللوامع ٩٢/٣ ، والأشموني ١٥٩/٢ .

(٦٢) البيت لم يعرف قائله ، انظر شرح العيني ١٢٤/٣ ، وشرح الأشموني ١٥٩/٢ .

(٦٣) انظر شرح الأشموني ١٦٠/٢ .

(٦٤) انظر هامش شرح ابن عقيل ٢٣١/٢ .



وابن الناظم وافق اباه في ذلك فقال « فليس الأمن في سوى كما قال  
سيبويه ، فلذلك جعل الشيخ ( رحمه الله ) خلافه هو الاصح » ( ٦٥ ) .

وما ذهب اليه الكوفيون وابن مالك هو الراجح عندى لكثرة الشواهد  
الواردة عن العرب التى تؤيد رأيهم وتمنعنا من ان نتمحل لتأويلها ، او ان  
ندعى انها ضرورية من ضرورات الشعر .

٧ - صاحب الحال قد يكون مجرورا بحرف جر اصى مثل مررت  
بهند جالسة وقد يكون مجرورا بحرف جر زائدة كقولك : ما جاء من احد  
راكبا .

ولا خلاف بين النحاة في ان صاحب الحال اذا كان مجرورا بحرف  
جر زائد يجوز تقديم الحال عليه وتأخيرها عنه كقولك : ما جاء من احد  
راكبا وما جاء راكبا من احد .

والخلاف منحصر بينهم فى تقديم الحال على صاحبها المجرور بحرف  
جر اصى ، فذهب الفارسى ، وابن كيسان ، وابن برهان ، وتابعهم  
ابن مالك الى جواز ذلك لورود السماع ( ٦٦ ) ، واستدلوا بقول الشاعر :

لئن كان برد الماء هيمان صاديا الى حبيبا ، انها لحبيب ( ٦٧ )

وقول الآخر :

مشغوفة بك قد شغفت وانما حم الفراق فما اليك سبيل ( ٦٨ )

---

( ٦٥ ) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٣٠٥ .

( ٦٦ ) انظر شرح الاشمونى ١٧٦/٣ ، ١٧٣ ، وشرح ابن عقل

٢٦٤/٢ .

( ٥٧ ) البيت الكثير غرة انظر العينى ١٥٦/٢ ، وشرح الاشمونى

١٧٧/٢ .

( ٦٨ ) البيت لم يعرف قائله انظر العينى ١٦٢/٣ ، وشرح الاشمونى

١٧٧/٢ .



• وأكثر النحاة لا يجوزون تقديم الحال على صاحبها المجرور بحرف جر أصلى فلا يجوز عندهم مررت جالسة بهند .

والشاهد في هيمان حيث وقع حالا عن الياء في الى وتقدمت عليه مع كونه مجرورا .

والشاهد في مشغوفة حيث وقع حالا من المجرور وهو الكاف في بك .

والسارح وابن الناظم ، وافق على رأى أبيه فقال : « وخالفهم الشيخ ( رحمه الله ) في هذه المسألة ، وأجاز تقديم الحال على صاحبها للمجرور بحرف » ( ٦٩ ) وذكر بدر الدين ما يؤيد مذهب والده .

وأرى : أن الرأى الذى يجوز تقدم الحال على صاحبها المجرور بحرف جر أصلى هو الأصوب لكثرة ورود الشعر العربى في ذلك .

٨ - اختلف النحاة في معنى الاضافة المحضة .

فذهب سيبويه والجمهور وتبعهم أبو على الفارسى والامام عبد القاهر الجرجانى الى أن الاضافة لا تعدو أن تكون بمعنى اللام أو من ( ٧٠ ) .

فيتعين تقدير « من » أن كان المضاف اليه جنسا للمضاف مثل هذا ثوب حرير وخاتم ذهب أى هذا ثوب من حرير ، وخاتم من ذهب .

فإن لم يتعين تقدير من فالاضافة بمعنى اللام مثل هذا غلام محمد ، وعذه دار عبد الله أى غلام لمحمد ، ودار لعبد الله ( ٧١ ) .

( ٦٩ ) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٣٢٣ .

( ٧٠ ) انظر كتاب المقتصد في شرح الايضاح لعبد القاهر الجرجانى ٨٧٠/٢ ، ٨٧١ وانظر الأصول لابن السراج ٥/٢ ، وشرح ابن عقيل ٤٣/٣ ، ٤٤ .

( ٧١ ) المراجع السابقة .

وذهب بعض النحاة الى ان-الاضافة تكون بمعنى اللام فقط ، وعللوا ذلك بأن كلا من الظرف والتبعية يصح فيه اعتبار معنى اللام (٧٢) .

ومن العلماء من ذهب الى ان الاضافة كما تكون بمعنى « من » و « اللام » تكون ايضا بمعنى « في » ان كان المضاف اليه ظرفا واقعا فيه المضاف واستدلوا على رأيهم بشواهد من القرآن الكريم والشعر العربى من ذلك : قوله تعالى « للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر » (٧٣)

وقوله تعالى : « بل مكر الليل والنهار » (٧٤) .

وقول حسان بن ثابت :

تسائل عن قرم هجان سميدع لدى الباس معورا الصباح جسور (٥٧)  
وابن مالك وافق على ذلك .

يقول الشارح « ابن الناظم » واختار الشيخ ( رحمه الله ) هذا المذهب فلذلك قال :

والثانى اجرر وانو « من » او « فى » اذا لم يصلح الا ذاك ، واللام خذا « (٧٦) » .

وابن الناظم خالف والده فى هذا الراى فقال :

« والاضافة بمعنى « فى » مختلف فيها ، والحمل على المتفق عليه اولى من الحمل على المختلف فيه » (٧٧) .

- 
- (٧٢) انظر حاشية البصيان ٢٣٨/٢ .
  - (٧٣) من الآية ٢٢٦ من سورة البقرة .
  - (٧٤) من الآية ٣٣ من سورة سبأ .
  - (٧٥) البيت من شواهد العيني ٣٥٨/٣ .
  - (٧٦) الفية ابن مالك .
  - (٧٧) شرح الفية ابن مالك : لابن الناظم ٣٨٣ .

وقال أيضا : « ان دعوى كون الاضافة بمعنى » في « يستلزم دعوى كثرة الاشتراك في معناها ، وهو على خلاف الأصل ، فيجب اجتنابها » (٧٨) .

وذكر ابن النازم أدلة على ضعف ما راه والده في هذه المسألة .  
وما ذهب اليه سيبويه وجمهور النحاة من أن الاضافة المحضة تكون بمعنى الزام أو من هو الراجح عندي وذلك لقوة أدلتهم .

٩ - لا خلاف في امتناع تقديم معمول فعل التعجب عليه ، لأن الفعل الجامد ضعيف في ذاته ، فلا يتصرف في معموله بتغيير موضعه ، لا بتقديمه عليه ، ولا بالفصل بينه وبينه ، فلا يجوز أن تقول : محمدا ما احسن ، ولا ما محمدا احسن ، ولا بمحمد احسن (٧٩) .

ولا خلاف أيضا في امتناع الفصل بين فعل التعجب وبين المتعجب منه - كما ذكرت - بغير الظرف والجار والمجرور كالحال والمنادى مثلا فلا يجوز أن تقول : ما احسن ضاحكا محمدا ، ولا ما احسن ياعبد الله عليا .

وأما الفصل بالظرف والجار والمجرور ففيه خلاف مشهور فذهب سيبويه والأخفش والمبرد والزمخشري ومن وافقهم الى منع الفصل (٨٠) .  
بين فعل التعجب ومعموله بالظرف والجار والمجرور ، فلا يقال : ما احسن في الدار محمدا ، ولا اكرم اليوم بعلى ، واحتجوا بأن التعجب جرى مجرى الأمثال والأمثال لا تتغير .

---

(٧٨) المرجع السابق ٣٨٢ .

(٧٩) انظر شرح الأشموني ٢٤/٣ ، ٢٥ ، وابن عقيل ١٥٦/٣ ،  
١٤٧ ، وشرح المفصل ١٥٠/٧ .  
(٨٠) المراجع السابقة .

ويرى اكثر النحاة جواز الفصل بين فعل التعجب ومعموله بالظرف  
والجار والمجرور وهو اختيار ابن مالك والشارح .

يقول ابن الناظم « والصواب ان ذلك جائز وهو المشهور  
والمتصور » (٨١) وما ذهب اليه اكثر النحاة وابن مالك وابن الناظم  
هو الذى اميل اليه ، نورد الفصل فى النثر وفى الشعر العربى بكثرة ،  
ولأنهم يتوسعون فى الظرف والجار والمجرور .

وما ورد فيه الفصل قول الشاعر :

وقال نبى المسلمين تقدموا واحبب الينا ان تكون المقدما (٨٢) .

وقول الآخر :

خليلى ما احرى بذى اللب ان يرى صبورا ولكن لا سبيل الى الصبر (٨٣)

ومن النثر قول عمرو بن معد يكرب : « ما احسن فى الهيجاء لقاءها  
واكثر فى اللذيات عطاءها ، واثبت فى المكرمات بقاءها » .

---

(٨١) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٤٦٤ .

(٨٢) قال الشاعر : العباس بن مرداس ، البيت من شواهد العين  
٦٥٦/٣ والتصريح ٣٥٣/٢ ، وهمع الهوامع ٩٠/٢ ، ٩١ ، ودرر اللوامع  
٢٣٤/٥ والشاهد قوله « الينا » فقد فصل بين فعل التعجب وهو « احبب » ،  
وفاعله الذى انسبك من الحرف المصدرى ومعموله ، وذلك جائز فى الاصح  
على مذهب النحاة .

(٨٣) البيت لم يعرف قائله ، واستشهد به العينى ٦٦٢/٢ ، والهمع  
٩١/٢ والدرر ٢٤٢/٥ وحاشية يس ٩٠/٢ ، والأشمونى ٢٤/٣ والشاهد  
قوله : « بذى اللب » حيث فصل بين فعل التعجب وهو « احرى » ومفعوله  
وهو المصدر المنسبك من الحرف المصدرى وذلك جائز فى الاصح على مذهب  
النحاة .

لهذا قال ابن مالك :

وفعل هذا الباب يقدمه معموله ووصله به الزمان

وفصله بظرف او بحرف جر مستعمل والخلف في ذلك استقر (٨٤)

١٠ - منع سيبويه والسيرافي وابن جنى ومن تبعهم الجمع بين الفاعل الظاهر والتمييز في باب نعم وبئس ، فلا يجوز أن تقول على رأيهم نعم الرجل رجلا محمداً ، لأن الابهام قد ارتفع بظهور الفاعل فلا حاجة الى تمييز (٨٥) وأجاز ذلك المبرد وابن السراج ، وأبو على الفارسي وابن مالك وابن الناظم (٨٦) .

يقول ابن مالك :

وجمع تمييز ، وفاعل ظهر فيه خلاف عنهم قد اشتهر (٨٧) .

وما ذهب اليه ابن مالك من جواز الجمع بين الفاعل الظاهر ، والتمييز في نعم وبئس هو الذي اميل اليه لكثرة ورود ذلك نظماً ونثراً .

فمن النظم قول الشاعر :

تزود مثل زاد ابيك فينا فنعم الزاد زاد ابيك زادا (٨٨)

---

(٨٤) الفية ابن مالك ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٨٥) انظر الكتاب لسيبويه ٣٠١/١ ، والخصائص لابن جنى ٣٩٥/١ واللمع لابن جنى ٢٢٢ .

(٨٦) انظر المقتضب ١٤٢/٢ ، والأصول لابن السراج ١١٤/١ ، وشرح الألفية لابن الناظم ٤٧٠ ، ٤٧١ ، والقصد في شرح الايضاح ٣٧٢/١ .

(٨٧) الفية ابن مالك ١٠٤ .

(٨٨) البيت لجريز ( من قصيدة يمدح بها عمر بن عبد العزيز ) وهو من شواهد المقرب لابن عصفور ٦٩/١ ، ومغنى اللبيب ٤٦٣ ، وشرح شواهد المغنى للبغدادى ٦٣/١ .



## وقول الشاعر :

والتغلبيون بثى الفحل فحلهم فحلا وامهم زلاء منطق ( ٨٩ ) .

ومن النثر ما حكى من كلامهم : نعم القتل قتيلا اصلح بين بكر  
وتغلب .

لهذا قال ابن النازم : « وما ذهب اليه المبرد هو الأصح ، فان  
التمييز كما يجى . لرفع الابهام ، كذلك يجىء للتوكيد » ( ٩٠ ) .

١١ - مذهب الكوفيين - واختاره ابن مالك - جواز توكيد المنكرة  
المحدودة لحصول الفائدة مثل صمت شهرا كله ، ولا يجوز عندهم توكيد  
النكرة غير المحدودة مثل حين ، ووقت وزمان ، لأنه لا فائدة في توكيدها .

ومنع البصريون توكيد النكرة سواء كانت محدودة أو غير محدودة ( ٩١ )  
وابن النازم وافق والده في ذلك يقول : « وقول الكوفيين اولى بالصواب  
لصحة السماع بذلك ، ولأن في توكيد الفكرة المحدودة فائدة كالتى في توكيد  
المعرفة ، فان من قال : صمت شهرا قد يريد جميع الشهور ، وقد يراد  
اكثره ، ففى قوله احتمال فاذا قال : صمت شهرا كله ارتفع الاحتمال  
وصار كلامه على مقصوده فلو لم يسمع من العرب لكان جديرا بأن يجوز  
قياسا ، فكيف به واستعماله ثابت » ( ٩٢ ) .

والرأى عندى هو ما قاله الكوفيون ، لوجود السماع بذلك شعرا  
ومن ذلك قول عبد الله بن مسلم الهذلى .

- 
- ( ٨٩ ) البيت لجريرو وهو من شواهد المقرّب ٦٨/١ وشرح العينى  
٧/٤ ، وهمع . الهوامع ٨٦/٢ ودرر اللوامع ٢٠٨/٥ .  
( ٩٠ ) شرح الفية ابن مالك لابن النازم ٤٧١ .  
( ٩١ ) انظر الانصاف فى مسائل الخلاف ٢٣٩ مسألة ٦٣ .  
( ٩٢ ) شرح الفية ابن مالك لابن النازم ٥٠٦ ، ٥٠٧ .

لكنه شاقه ان قيل ذا رجب ياليت عدة حول كله رجب (٩٣)

والى هذا يشير ابن مالك بقوله :

وان يفد تأكيد منكور قبل وعن نحاة البصرة المنع شمل (٩٤)

١٢ - لا يؤكد المثنى - فيما سمع من العرب - الا بالنفس ، او بالعين ،  
او بكلا في التذكير ، او بكلتا في التانيث .

ومذهب البصريين انه لا يؤكد بغير ذلك .

ولا يثنى « اجمع » ولا « جمعاء » ، وهذا ما ذهب اليه  
ابن مالك (٩٥) .

واجاز الكوفيون في القياس ان يؤكد المثنى في التذكير باجمعين ،  
وفي التانيث بجمعارين تقول : جاء الجيشان اجمعان ، وجاءت القبيلتان  
جمعا وان ، استغناء بكلا وكلتا .

واشار ابن خروف الى ان ذلك لا مانع منه .

وابن الناظم خالف والده في هذه المسألة ، واختار رأى الكوفيين  
فقال :

« وعندى ان ثم ما يمنع منه ... فلو قلت جاء الجيشان اجمعان  
لم يابه القياس » (٩٦) .

---

(٩٣) البيت من شواهد الانصاف ٢٤٠ وابن يعيش ٣٥/٣ والأشموني

٧٧/٣ .

(٩٤) الفية ابن مالك ١١٢ .

(٩٥) التسهيل لابن مالك ١٦٥ .

(٩٦) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٥٠٨ .

وما ذهب اليه البصريون هو الراجح عندي ، لأن ما قاله الكوفيون لم ينقل عن العرب ، وإلى هذا يشير ابن مالك بقوله .

وأغن « بـكـلـتـا » في مثني و « كـلا » عن وزن فعلاء ووزن أفعلا (٩٧) .

١٣ - الحكم ان كان المعطوف عليه ضميرا مجرورا ، ذهب جمهور البصريين والزجاج والمزمخشري إلى وجوب إعادة الجار ، ان كان المعطوف عليه ضميرا مجرورا ، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى :

« قل الله ينـخـيـكـم منها ومن كل كـرب » (٩٨) وقوله تعالى : « وعليها وعلى الفلك تحملون » (٩٩) وقوله تعالى : « فقال لها وللارض ائتيا » (١٠٠) .

وذهب يونس والفراء والـخـفـش والكوفيون وتبعهم ابن مالك إلى جواز العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجر (١٠١) .

يقول الشارح « ابن الناظم » : « وهو اختيار الشيخ » (١٠٢) .

ويقول ابن مالك في هذه المسألة :

وعودٍ خافض لـدى عطف على ضمير خفض لازما قد جعل

وليس عندي لازما اذ قد أتى في النظم والنثر الصحيح مثبتا (١٠٣) :

فابن مالك جوز العطف على الضمير بدون إعادة الجر لورود السماع نظما ونثرا .

---

(٩٧) الفية ابن مالك ١١٣ .

(٩٨) من الآية ٦٤ من سورة الانعام .

(٩٩) سورة المؤمنون آية ٢٣ .

(١٠٠) من الآية ١١ من سورة فصلت .

(١٠١) انظر الانصاف ٢٤٦ مسألة ٦٥ .

(١٠٢) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٥٤٤ .

(١٠٣) الفية ابن مالك ١٣٠ .

من ذلك قونه تعالى : « واتقوا الله الذى تساء لون به والأرحام ( ١٠٤ )  
بخفض الأرحام ، وهى قراءة ابن عباس .

ومنه قول الشاعر :

فاليوم قربت تهجرونا وتشتمنا غاذهب فما بك والأيام من عجب ( ١٠٥ ) .

ومذهب الجرمى والزيادى : انه اذ اكد الضمير جاز العطف بدون  
اعادة الجار مثل قولك : مررت بك انت وزيد ( ١٠٦ ) .

وابن الناظم خالف والده « فى ذلك فقال » : والدليل على ان  
العطف المذكور - العطف على الضمير المخفوض بدون اعادة حرف  
الجر - لا يجوز فى القياس من وجهين .

أحدهما : ان الضمير المجرور بالتنوين لمعاقبته له ، وكونه على  
حرف واحد ، فلا يجوز العطف عليه ، كما لم يجر العطف على التنوين  
الثانى : ان الضمير المتصل كاسمه ، والجار ، والمجرور كشيء واحد  
فاذا اجتمع على الضمير الاتصالان أشبه العطف عليه العطف على بعض  
الكلمة ، فلم يجر ، ووجب اما تكرير الجار ، واما النصب باضمار  
فعل « ( ١٠٧ ) وما ذهب اليه ابن مالك - تبعاً للكوفيين من جواز العطف  
على الضمير المجرور من غير اعادة الجار - هو الراجح عندى لورود  
الشواهد التى تؤيد ذلك من القرآن الكريم والشعر العربى ، وقد تقدم  
ذكرها .

---

( ١٠٤ ) من الآية ١ من سورة النساء .

( ١٠٥ ) البيت لم يعرف قائله وهو من شواهد الكتاب ٣٩٢/١ ،  
والكامل ٣٩/٣ وشرح أبيات سيبويه للسيرا فى ٢٠٧/٢ ، والخزانة ١٢٣/٥ .

( ١٠٦ ) شرح الأشعمونى ١١٥/٣ ، ١١٦ .

( ١٠٧ ) شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم ٥٤٦ .

١٤ - لا يجوز حذف حرف النداء من اسم الجنس واسم الإشارة  
الا فيما ندر من نحو قولهم : «أطرق كرا» (١٠٨) و «افتد مخنوق» (١٠٩)  
و «أصبح ليل» (١١٠) وقول الله سبحانه وتعالى : «ثم انتم هؤلاء  
تقتلون أنفسكم» (١١١) وهذا ما ذهب اليه البصريون ، فيقصرون حذف  
حرف النداء في ذلك على السماع .

وعند الكوفيين : ان حذف حرف النداء من اسم الجنس والمشار اليه  
قياس مطرد ومنه قول الشاعر :

إذا هملت عيني لها قال صاحبي بمثلك هذا لوعة وغرام (١١٢) .

وابن مالك اختار مذهب الكوفيين ولهذا قال :

وذاك في اسم الجنس والمشار له قل من يمنعه فانصر عاذله (١١٣) .

وقد صرح ابن مالك في شرح الكافية بموافقة الكوفيين في اسم الجنس  
فقال «وقولهم في هذا اصح» (١١٤) .

وابن الناطم خالف ابن مالك في ذلك فقال : «واما اسم الجنس ،  
واسم الإشارة فلا يحذف منهما حرف النداء ..... وذلك لأن حرف  
النداء في اسم الجنس كالعوض من أداة التعريف ، فحقه ألا يحذف كما

---

(١٠٨) جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري ١٩٤/١ ، والمستقصى  
للزمخشري ٢٢١/١ .

(١٠٩) المستقصى للزمخشري ٢٦٥/١ .

(١١٠) مجمع الأمثال للميداني ٢٧٣/١ ، وجمهرة الأمثال ١٩٢/١ .

(١١١) من الآية ٨٥ من سورة البقرة .

(١١٢) قاله ذو الرمة ، والبيت من شواهد العيني ٢٣٥/٤ ،

التصريح ١٦٥/٢ وشر الأشموني ١٣٦/٣ ، والشاهد في ( هذا ) حيث  
حذف منه حرف النداء .

(١١٣) الفية ابن مالك ١٢٣ .

(١١٤) شرح الأشموني ١٣٧/٣ .



لم تحذف الأداة : واسم الإشارة في معنى اسم الجنس ، فجرى مجراه « (١١٥) » .

وأرى أن الانصاف في هذه المسألة هو الراجح عندي ، فالحذف يكون قياسا في اسم الجنس لكثرة وقوعه نظما ونثرا ، ويكون حذف حرف النداء سماعيا في اسم الإشارة إذ لم يرد إلا في الشعر .

١٥ - انفردت « لو » الشرطية من بين أخواتها بمباشرة ( ان ) كقوله تعالى :

« ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيرا لهم » (١١٦) .  
واختلف في موضع « ان » وصلتها بعد « لو » .

فذهب الكوفيون والمبرد والزجاج والزمخشري إلى أنها فاعل لفعل محذوف والتقدير « لو ثبت أنهم صبروا » (١١٧) .

ولهذا قال الزمخشري في كشافه « أنهم صبروا في وضع رفع على الفاعلية لأن المعنى ولو ثبت صبرهم » (١١٨) .

ويرى سيبويه ووافقه ابن مالك أنها في موضع رفع بالابتداء (١١٩) .

وابن الناظم خالف رأى والده فقال : « و ( لو ) مثل ( ان ) في أن شرطها لا يكون إلا فعلا » (١٢٠) .

---

(١١٥) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٥٦٦ .

(١١٦) من الآية ٥ من سورة الحجرات .

(١١٧) انظر المقتضب للمبرد ٧٧/٣ ، والكشاف للزمخشري ٥٥٩/٣ .

(١١٩) انظر شرح الأشموني ٤٠/٤ .

(١٢٠) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٧١١ .

... والزاجح عندي ما ذهب اليه الكوفيون ومن تبعهم ؛ لأنه أقيس للاختصاص لو بالأفعال ولذلك قال ابن يعيش : « ولاقتضاء ( لو ) الفعل اذا وقع بعدها ( أن ) المشددة لم يكن بد من فعل في خبرها نحو قوله تعالى : ( وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا ) ( ١٢١ ) ونحو قوله تعالى : ( وَلَوْ أَن قَرَأْنَا سِرَ تَ بِهِ الْجِبَالِ ) « ( ١٢٢ ، ١٢٣ ) .

واختلف النحاة أيضا في خبر ( أن ) الواقعة بعد ( لو ) ، فأوجب الزمخشري أن يكون فعلا ، ولم يجز كونه اسما مشتقا .

وخالف ابن مالك واعترض عليه ، وراى أن ما منعه الزمخشري شائع ذائع في كلام العرب كقوله تعالى : « وَلَوْ أَن مَّا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ » ( ١٢٤ ) فالشاهد في الآية وقوع خبر أن بعد لو اسما جامدا وهو قوله « أقلام » .

وكقول الشاعر :

ولو إنَّها عصفورة لحسبتها مسومة تدعو عبيد وازنما ( ١٢٥ ) .

وقول الشاعر :

ولو أن حيا فائت الموت فاته آخر الحرب فوق القارح العدوان ( ١٢٦ ) .

( ١٢١ ) من الآية ١٠٣ من سورة البقرة .

( ١٢٢ ) من الآية ٣١ من سورة الرعد .

( ١٢٣ ) شرح المفصل لابن يعيش ١١/٩ .

( ١٢٤ ) من الآية ٢٧ من سورة لقمان .

( ١٢٥ ) البيت للعوام بن شاذب أو لجريز ، وهو من شواهد المغنى

٢٧٠ ، وشرح شواهد المغنى للبغدادى ٩٧/٥ ، والجنى الدانى ٢٨١ .

( ١٢٦ ) البيت لصخر بن عمرو السلمى ، وهو من شواهد العينى

٤٥٩/٤ ، ولسان العرب مادة ( عدا ) ، وشرح الأشمونى ٤٢/٤ .

- وقول الرازي :  
لو ان حيا مدرك الفلاح . .

ادركه ملاعب الرماح ( ١٢٧ )

الى هذا اشار ابن مالك بقوله :  
وهى فى الاختصاص بالفعل كان وبشرت أن ( كلو ) انى فطن  
وليس حتما كون خبرا من بعد لو ان ومما اثرا  
لو ان حيا مدرك الفلاح ادركه ملاعب الرماح ( ١٢٨ )  
وابن الناظم وافق اباه فى هذا الراى ، وبهذه الابيات السابقة رد  
ابن الناظم على الزمخشري ومن تبعه فقال :  
« وزعم الزمخشري : أن خبر ( ان ) بعد ( لو ) لا يكون الا فعلا  
وهو باطل » ( ١٢٩ ) .

والراجع عند ما ذهب اليه ابن مالك ، لأن ما زعمه الزمخشري  
يتعارض ، بالشواهد السابقة التى وقع فيها الاسم المشتق خبر ( ان )  
الواقعة بعد ( لو ) .

ولهذا قال ابن هشام فى المغنى : « وقد وجدت آية فى التنزيل وقع  
فيها الخبر اسما مشتقا ، ولم يتنبه لها الزمخشري . . . . . وهى قوله  
تعالى : « يودوا لو انهم بادون فى الأعراب » ( ١٣٠ ) .

---

( ١٢٧ ) قاله لبيد ، والبيت من شواهد المنى ٢٧٠ ، وشرح شواهد  
المغنى للسيوطى ٦٦٣ وشرح الأشموتى ٤٢/٤ .  
( ١٢٨ ) متن الكافية لابن مالك ٩١ .  
( ١٢٩ ) شرح الفية لابن مالك لابن الناظم ٧١٢ .  
( ١٣٠ ) مغنى اللبيب لابن هشام ٢٧٠/١ ، ٢٧١ ، وانظر  
الأشمونى ٤١/٤ والجنى الدانى للمرادى ٢٨٢ .

وصفوة القول : ان الزمخشري منع ان يكون الخبر اسما مشتقا اما  
ان كان اسما جامدا كما في قوله تعالى : « ولو ان ما في الارض من سجرة  
اقلام » فجائز عنده لتعذر صوغ الفعل منه .

هذه هي اهم التعقيبات التي تراءت لى بين العالمين الجليلين الناظم  
( ابن مالك ) والشارح ( ابن الناظم بدر الدين ) .

وبعد : فالله اسأل ان يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم ،  
وان ينفع به ، انه على ما يشاء قدير ، وبالأجابة جدير .

\* \* \*

## أهم مصادر ومراجع البحث

- ١ - الأصول في النحو لابن السراج تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي الطبعة الأولى مؤسسة الرسالة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م
- ٢ - الأعلام لخير الدين الزركلي ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ .
- ٣ - الفية ابن مالك في النحو والصرف ، الطبعة النموذجية ١٤٠٥ هـ ١٩٨٤
- ٤ - الانصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مطبعة السعادة ، الطبعة الثالثة ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م
- ٥ - بغية النواة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ، تحقيق مجيد أبو الفضل إبراهيم الطبعة الأولى ، عيسى البابي الحلبي ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م .
- ٦ - تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد تحقيق محمد كامل بركات ، دار الكتاب العربي بجمهورية مصر ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .
- ٧ - تفسير الكشاف للزمخشري تحقيق ، محمد الصادق قمحاوي ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .
- ٨ - توضيح المقاصد والمسالك بشرح الفية ابن مالك للمرادي ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن علي سليمان ، الطبعة الثانية ، مكتبة الكليات الأزهرية ، بدون تاريخ .
- ٩ - جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش ، مطبعة المؤسسة العربية الحديثة ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م .



١٠ - الجنى الدانى فى حروف المعانى للمرادى .

تحقيق الأستاذين فخر الدين قباوة ومحمد نديم فضل ،  
منشورات دار الآفاق الجديدة ببيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

١١ - حاشية الصبان على شرح الأشموني ، مطبعة دار احياء الكتب  
العربية عيسى البابى الحلبي ، بدون تاريخ .

١٢ - حاشية العليمى على شرح التصريح ، مطبعة دار احياء  
الكتب العربية بدون تاريخ .

١٣ - خزانة الآداب للبغدادى تحقيق عبد السلام هارون ، مطبعة  
الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ م .

١٤ - الخدائص لابن جنى ، تحقيق محمد على النجار ، دار  
الهدى ببيروت ، الطبعة الثانية بدون تاريخ .

١٥ - الدرر اللوامع للشنقيطى تحقيق الدكتور عبد العالم سالم مكرم  
دار البحوث العلمية بالكويت ، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

١٦ - شذرات الذهب فى اخبار من ذهب لابن الغماد الحنبلى ، المكتب  
التجارى للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت ، لبنان ، بدون تاريخ .

١٧ - شرح ابيات سيبويه للسيرافى ، تحقيق الدكتور محمد على  
سلطانى ، مطبعة الحجاز بدمشق ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م .

١٨ - شرح ابيات المغنى للبغدادى ، تحقيق الأستاذين عبد العزيز  
رباح ، واحمد يوسف دقاق ، ط. زيد بن ثابت بدمشق ، ط الأولى ١٣٩٣ هـ -  
١٩٧٣ م .

١٩ - شرح الأشموني ، مطبعة دار احياء الكتب العربية عيسى البابى  
الحلبى بدون تاريخ .

٢٠ - شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ، تحقيق الدكتور عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد ، دار الجيل ببيروت ، بدون تاريخ .

٢١ - شرح التسهيل لابن مالك تحقيق الدكتور عبد الرحمن السيد ، مكتبة الأنجلو المصرية ، بدون تاريخ .

٢٢ - شرح شواهد الألفية لنعيني ، مطبعة احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي بدون تاريخ .

٢٣ - شرح شواهد المغنى للسيوطي ، لجنة التراث العربى ، بدون تاريخ .

٢٤ - شرح عمدة الحفاظ وعدة اللافظ لابن مالك ، تحقيق الدكتور عبد المنعم احمد هريدى ، الطبعة الاولى ، مطبعة الأمانة بالقاهرة ، بدون تاريخ .

٢٥ - شرح المفصل لابن يعيش ، مكتبة المتنبي بالقاهرة ، عالم الكتب ببيروت بدون تاريخ .

٢٦ - الكامل للمبرز ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، مطبعة دار نهضة مصر بدون تاريخ .

٢٧ - الكتاب لسيبويه ، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ، ١٣١٦ هـ .

٢٨ - لسان العرب لابن منظور ، مطبعة دار المعارف بدون تاريخ .

٢٩ - اللمع لابن جنى ، تحقيق الدكتور/حسين محمد شرف ، الطبعة الاولى ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .

٣٠ - متن الكافية الشافية فى علم العربية لابن مالك ، مطبعة الهلال ، بالفجالة مصر ، بدون تاريخ .

٢١ - مجمع الأمثال للميداني ، تحقيق محمد محيي الدين  
عبد الحميد ، مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م .

٢٢ - المستقصى في أمثال العرب للزمخشري ، دار الكتب العلمية  
ببيروت الطبعة الثانية ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م .

٢٣ - مغنى اللبيب لابن هشام ، تحقيق محمد محيي الدين  
عبد الحميد ، مطبعة المدني بدون تاريخ .

٣٤ - المقاضد النحوية في شرح شواحد شروح الألفية للعيني على  
خزانة الأدب المطبعة الأميرية ببولاق ، بدون تاريخ .

٣٥ - المقتصد في شرح الايضاح لعبد القاهر الجرجاني ، تحقيق  
الدكتور كاظم بنجر المرجان ، دار الرشيد بالعراق ١٩٨٢ م .

٣٦ - المقتضب للمبرد تحقيق الشيخ محمد عبد الخالق عزيمة ،  
مطبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٩٩ هـ .

٣٧ - المقرب لابن عصفور تحقيق الأستاذين أحمد الجوّاري  
وعبد الله الجبوري ، مطبعة العاني ببغداد الطبعة الأولى ١٣٩١ هـ -  
١٩٧١ م .

٣٨ - جمع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطي ، دار المعرفة  
ببيروت بدون تاريخ .

\* \* \*

شعر ليئه جولد برج بين النظرية والتطبيق

---

د • زين العابدين محمود حسن

جامعة القاهرة

مدرس اللغة العبرية وآدابها

---





## سعر ليئه جولدبرج بين النظرية والتطبيق

النقد الأدبي ثمرة التفكير في الابداع لتقويمه ببيان زيفه من صحيحه وتفسير نواحيه الفنية ثم الحكم عليه (١) ، واقدم صورة للنقد تتمثل في نقد الأديب ذاته لما ينتجه (٢) ، فلا ينظم شاعر او ينثر كاتب دون ان يتبع بعض القواعد او المبادئ التي يرتضيها ذاتيا في بناء عمله الأدبي ، فهو حين يبدع انتاجه يحرص على المراجعة والصقل والتهذيب ، والأديب في هذه الحالة يبذل جهد الناقد وينحو منحاه ، ويتصف هذا النوع من النقد بحيويته وجلاء اثره وسعة انتشاره في العصر الحديث (٣) ، اذ لا يتوقف بعض الأدباء عند حدود ابداعهم الأدبي فقط ، بل يتجاوزون هذه المرحلة نحو ممارسة النقد الذي يتناول هذا الابداع شرحا وتحليلا من منطلق رؤيتهم الذاتية ومن خلال مبادئ ارتضوها اسسا لا غنى عنها لهذا الابداع ، فيستفيد بها كل من الأدباء والقراء على حد سواء .

وليئه جولدبرج - التي نتناولها في بحثنا - كانت من هؤلاء الأدباء الذين اتجهوا الى الابداع الأدبي ثم انطلقوا بعد ذلك نحو نقد هذا الابداع من خلال قواعد واسس اختاروها مقياسا لكل انتاج ادبي . اما آراؤها النقدية فقد نشرتها في كتابها الذي يحمل عنوان « خمسة فصول في اسس الشعر » وقد وضعت ليئه نصب عينيها اثناء تأليفها الكتاب - هدفا رئيسيا محددا وهو القاء الضوء على جماليات في الشعر وتبيان ما فيه من انعكاسات نفسيه لكل من الشاعر والقارئ بحيث يجذب الشعر ببريقه الأخاذ انا سالمت نكن لديهم ميول سبقه لتذويقه او ادراك معانيه ومضامينه لقد كرست ليئه جولدبرج سنوات طويلة من عمرها داعية الى انماء ملكات القراءة والاطلاع عنى شتى المؤلفات التي تؤدي بدورها الى تنمية الادراك ، وايقاظ الحاسة الشعرية لدى الكثيرين حتى صار هذا الهدف التربوي او الغريزة التربوية سمة اساسية من سمات شخصية ليئه جولدبرج (٤) نعتقد انه الدافع الرئيسي من وراء تأليف هذا الكتاب وسواء طاب مقصدها او ساء الا ان ليئه جولدبرج قد بذلت جهدا كبيرا في سبيل نشر الوعي

الأدبى والنقدى بين جماهير القراء . لقد افاضت الحديث فى كتابها عن طبيعة الشعور ووسائله وأساليبه دون أن تشغل نفسها بالابحاث التحليلية التى تدور حول قصائد معينة ، بل كان حديثها عاما قل فيه الاستشهاد وكثير الاستنتاج حتى صار أسلوبه جامدا . كما كثر حديثها عن الوزن والقافية والموسيقى والصور البلاغية وأولتها اهتماما خاصا باعتبارها عناصر أولية تغبض نغما وخيالا يجذب قارئ العثر وينمى حاسته ويزيد من استمتاعه . حيث يقول :

فالشعر صورة من صور النغم تجاوب صداؤه فى نفس الانسان ، والنغم هو جوهر الوجوه ، وكل ما فى الحياة يفيض نغما يستوى فى ذلك السماء حين تزمجر والمطر حين يهطل والبحر حين تتلاطم أمواجه وعواطف الانسان حين تلتبب ، فكل ذلك يفيض نغما تؤخذ به النفس الانسانية ( ٥ ) .

واذا كانت ليئه جولدبرج قد نجحت فى جعل الهدف التربوى هو الدافع الأول لوضع هذا الكتاب ، الا ان هدفا آخر قد تحقق دونما قصد من الكاتبة نفسها ، هذا الهدف هو ادراك القارئ لقوة « ايمان ليئه الذاتى » بجوهر الشعر واساسياته ( ٦ ) ، او بمعنى آخر فان هذا الكتاب يشكل محاولة غير مقصودة للوقوف على الاسس الشعرية التى التزمت بها الكاتبة فى القصائد التى نظمتها حتى ساعة صدور هذا الكتاب ( ٧ ) .

وبادىء ذى بدء فان هناك ارتباطا قويا ومباشرا بين كثير من سس الشعر كما تراها وتؤمن بها ليئه جولدبرج - والتى تستشير بين ثنايا الكتاب وبين انتاجها الشعرى واسلوب نظمها ، أو قل هو ارتباط بسين النظرية والتطبيق .

ولما كان هدف الكتاب - كما سبق القول - هدفا تربويا ، فان حديث الشاعرة عن اسس الشعر لم يأخذ شكلا منهجيا منظميا يبدأ بمقدمات وينتهى بنتائج ، ولكن جاء على هيئة شذرات وخطرات انتشرت هنا وهناك بين سطور الكتاب وحواشيه ، بحيث فقد الموضوع اكتماله ونضجه ، وما

علينا الا ان نجمع هذه الشذرات المتناثرة لنكون منها كلا مترابطا غير عابئين بالترتيب الذى وردت عليه فى الكتاب .

### الاساس الاول : تعميق الاحساس بالسعادة والسمو الروحى :

وفقا لاعتقادنا فان هذا الاساس قد حظى باهتمام الكاتبه ، فقد كانت ليئه جولدبرج تؤمن ايمانا شديدا باهمية الشعر فى حياة الانسان ، بل « برسالة الشعر التى لا تقدر بثمن » ( ٨ ) وخاصة ذلك الشعر الذى يستوفى الشروط والمقاييس التى وضعتها ليئه نفسها ، « وهو ما يضيف على الحياة البهجة ، ويجعلها اكثر هدوءا واستقرارا وجمالا » ( ٩ ) .

وعلى الرغم من ان كلمات ليئه جولدبرج - فى هذا الصدد قد تناثرت فرادى بين سطور الكتاب وموضوعاته الأساسية الا انها كلمات تتسم بالوضوح وجلاء المعنى ودقة الهدف ، ولنقتطف اللباب من بعض اقوالها لنندل على اعتقادنا ، فحين تناولت ليئه احدى قصائد الشاعر الروسى بوشكين ( ١٠ ) .

بالدراسة والتحليل قالت « ماذا يكون شعورنا اذا ما طالعنا الصحف بانتشار وباء الطاعون مثلا فى كل ارجاء البلاد ؟ لا شك اننا سنشعر بالحزن ، ولكن ماذا لو قرانا هذا الخبر نفسه منظوما فى اطار شعري ، هل سنشعر بالحزن ؟ نعم ولكنه حزن اشد ، بل ربما نشعر بالعطف والشفقة ازاء ذلك الخراب والفناء الذى حل بالبلاد ، وعلى اية حال فسوف يكون شعورنا مختلفا عما كان عليه اثنا قراءته كخبر صحفى ، لن نكتنف شعورنا الكآبة ، بل سيرقى هذا الشعور الى مرتبة السمو الروحى لدرجة نشعر عندها ان الحزن متعة والشفقة مهيمنة على روح الانسان وجسده ، سنشعر كما لو كان تهديد هذا الوباء اللعين سيسمو بنا الى عالم يتسم بالعظمة والاصالة ، ويخلق بنا الى اعلى درجات الاحساس بالحياة » ( ١١ ) وتضيف قائلة فى مكان آخر « ان الانسجام الشعرى ( الهرمونيا ) هو الذى ينقلنا من رتبة الاحساس المادى بالحياة الى مرتبة الاحساس المعنوى بالسعادة ، بل ويبعث فينا الاحساس



بالجمال حتى لو لم يستطع الشاعر ان ينجو بنفسه من الأوبئة والأضرار « (١٢) وحتى حين علقت على اقوال شوبنهاور (١٣) Schopenhaur حول الوزن الشعري قالت : « ان العالم الذي يخلقه الشعر هو عالم واقعي وخيالي في آن واحد ، والايقاع الشعري ليس سوى الجسر الذي يربط ما بين الواقع والخيال ، وربما نعثر في هذا الايقاع على بداية الاحساس بالسحر الروحي الذي يسيطر علينا حين نقرا شعرا في المراني أو حتى شعرا نبت » (١٤) .

فالشاعرة هنا تتحدث عن واقع - خيالي - ، وهي محقة في هذا ، ذلك ان الشعر يبدأ من الواقع ثم يحنق في انخيال آخذا بلب القارئ ومستنيرا لحواسه ليسوا به الى مرتبة اعلى من المشاعر والاحاسيس ، هو صعود له اول يبتدىء منه وآخر ينتهي عنده ، وهو صعود على طريق ممدود كل جر . فيه يسلم نفسه الى جزء آخر ، وكل جزء يحتاج الى قدر من السكون والراحة حتى يستطيع الشاعر ان يتم رحلته وحنى يأخذ الوقت الكافي لاعادة نشاطه وقوته على النهوض والصعود من جزء الى جزء الى ان يصل الى الذروة البعيدة وعندها يشعر انه نهض بعمل جديد كامل لم تتنازعه فيه اعمال اخرى

ولم تكتف الكاتبة بهذه الاقوال ، بل لم تترك فرصة تسنح لها بتأكيد اقوالها الا وانتهرتها ، حتى حين تناولت القافية نجدها تقول : « لا شك ان القافية تعتبر ركنا أساسيا من اركان هذا الفن ، هو الفن الذي يتميز بالسمو الروحي شأنه في ذلك شأن سائر الفنون الأخرى ، بل هو الفن الذي ينسأ بنا عن آلام الحياة ومتاعبها ويخلق بنا في آفاق تفيض سعادة وسرورا » (١٥) .

ولم تغفل يئنه جوندبرج تصور والتشبيهات الفنية في الشعر بل ادلت بدلوها قائلة « بالرغم من ان التشبيهات الفنية تصور اشياء بعيدة وتصف امورا بصفات بعيدة عن الواقع الملموس الا انها تجلى الحقيقة وتخلع عنها رداء العادية الثقيل الذي يحتم علينا ان نرى العالم كما هو من خلا ل الصورة اليومية . ان الشعر يكشف الحقيقة الخفية والكامنة

وراء هذا العالم ، بل انه يوجه نظرنا ويثير تأملنا في طبيعة كل امر من الأمور الماثلة امامنا » (١٦) ونحن نتفق مع الكاتبة فيما قالت عن الصور والتشبيهات ولكننا نأخذ عليها ان حديثها كان عاما وغير مكتمل فمن الحق ان نقول ان الأديب لا يرى الشيء رؤيتنا له ، وانما يرى روحه ، وكأن كل شيء تحت بصره له وجود غير الوجود الظاهر الذي نراه او كأن فيه لحنا من الحياة لا نسمعه ، انما يسمعه هو بأذانه المرهفة ، وانه لا يقف عند الظواهر وانما يتغلغل في الأعماق مستعينا بالفاظ رمزية ، وحي في حقيقتها ليست سوى أكثر من رموز ناقصة تعبر عن حالات وجدانية تعبيرا عاما ليس فيه تخصيص ولا تحديد ، او هي التشبيهات والمجاز التي توضح ما يكمن في نفسية الشاعر ، ولكن ينبغي لا يسرف الشاعر على نفسه في استخدام المجاز والاستعارة والتشبيه حتى لا يتحول شعره إلى طلاس مغلقة ، فهذه العناصر الفنية ليست غاية في ذاتها وانما هي وسيلة لمعان تمثلها ، معان تصور انطباعات روح الكون في خيال الأديب ، ثم هل يكفي للتدليل على هذه الأقول قصيدة واحدة فقط ولشاعر واحد هو بوشكين ؟ !

وفي نهاية الفصل الأخير تفرق الكاتبة بين الاحساس الشعري والانتاج الشعري حيث تقول « ان الاحساس الشعري هو الابتعاد والارتقاء عن الاحساس اليومي المتكرر للحياة ، هو تجاوز هذا الاحساس الرتيب الى عالم ارحب واوسع ، ولكن الانتاج الشعري هو العودة الى ذلك الاحساس اليومي بالعالم والشعور والتكيف مع الآخرين » (١٧) .

وعلى ايه حال فنحن اذا تأملنا ما سبق من اقوال ليئه جولدبرج نجد انها أولت رسالة الشعر اهتماما خاصا ، وجعلت له مكانة عليا سامية بين الفنون الرفيعة ، بل نعتته بنعوت تثير عقل القارئ وفؤاده وتدفعه الى الاطلاع على مثل هذا الفن الانساني الرفيع ، فيشعر بمتعة اللقاء مع الشعر حتى لو كان رثاء او هجاء ، فقد سما القارئ فوق ذلك كله ، وجلس الى انيس يروح عنه الضيق ويسمو به الى عالم آخر يضيء عليه الراحة النفسية .

ولم تقف نيئه جولدبرج - وهي صاحبة العاطفة الجياشة (١٨) -



عند هذه الأقوال النظرية العامة بالـ حاولت قدروسيها تطبيق ذلك في شعرها فواءمت بذلك بين رؤيتها النقدية ونظمها الشعرى . فنجحت في معظم الأحيان من تحويل الشعور بالكآبة والحزن الى احساس بالجمال والسعادة اننا نعثر فى قصائدها المبكرة على تطبيق لتلك الشذرات التى نشرتها بين ثنايا كتابها النقدى ، ولننظر مثلا ديوان « ان عاجلا او آجلا » ( ٩١ ) حيث تقول « العزلة الاولى وسعادتها الغامرة » ( ٢٠ ) وفى مكان آخر تقول :

قطرنا ماء على بيت العنكبوت  
ومعتان تتأرجحان فى نسي بين غصن وآخر  
فريما تنمو بذلك شجرة شاحقة الارتفاع  
على قبر الشقيق الصغير ( ٢١ )

فالدموع – وهى هنا عنصر الألم – سوف تروى شجرة لتعلو بدورها وتظلل قبر الشقيق ، وهنا تنتج السعادة من خلال الألم . . . ثم تقول ايضا :

ولأن درينا طويل ، فقد تعثرنا اثناء الذهاب  
لأننا احببنا الابتسامة وتمنينا لو نموت  
واذا لم يستجب الفؤاد لفرحة غامرة  
فسوف ينسج لآلم عظيم ( ٢٢ )

فالموت فى الابيات السابقة « ابتسامة » و « فرحة غامرة » على القلب ان يتقبلها ويستجيب لها .

وتقول ايضا :

وفى الطريق اليها ، عبد كل دروبك  
يرسل حزنى اوراقه كابتسامة ( ٢٣ ) .

كما تقول .

ها أنا معك مرة أخرى يامدينتي البراقة  
مع الآيات الكبر . . مع أبيات الشعر . . مع الحزن  
كانت الحقائق عالية وحمراء اللون ( ٢٤ )

ففى الابيات السابقة نتبى الحزن « بالابتسامة » ، وبيان الحقائق  
قد نمت واكتست باللون الاحمر وخو لذن يواءم لستات السعادة وليس  
ساعات الحزن والالم . . . وهناك العديد من الامثلة التى تدلل على  
على محاولة ليئه جولدبرج تحويل لحظات الالم الى سعات السعادة  
والسرور . وقد استعانت الشاعرة فى محاولتها بشواهد من عالم خارجى  
ترمز بها الى السعادة مثل ( الاشجار - الحوائط الحمراء - فيافى  
النخيل - نهدار الغدير - خطول المطر - سكون الساء واحمرار  
الافق ) وما شابه ذلك من الشواهد التى تكمن فيها روح البهجة والحياة  
من خلال وصف رفيع اصفته الشاعرة عليها .

وقد حرصت الشاعرة على ابراز الرابط المادى بين الشعور بالحزن  
والعزلة من جانب وبين الشواهد والصور التى تضى عليها طابع السعادة  
من جانب آخر ، او بمعنى آخر ايجاد التوازن بين « الداخل » « والخارج »  
الداخل ممثل فى الالم النفسية والخارج ممثل فى شواهد الطبيعة  
وحيويتها المتدفقة على سبيل المثال تقول :

ثقل العالم على الجفون  
رؤوسنا محنية ، بكاؤنا صامت  
وانحسر الضوء عند حافة اليم  
وانتهت الأنشودة  
ثم انقشع الغمام ، وانطلقت عابرة السبيل  
فى سكون مشرق يلفه صمت تام  
فلنكن هادئين ، لنكن هادعين جدا  
فقد مر النهار ، واغمضنا العيون

ففى هذه القصيدة استطاعت ليئه جولدبرج ان تجتاز جدار الألم وتحلق ثى جو آخر يتسم بالسكينة والهدوء ، انه انتقال من « جفون ضغط العالم عليها » فلم تستطع الرؤية مما سبب الماء ونحيبا مكتوما الى « سكون مشرق » يخلق حالة من الطمأنينة والهدوء .

والحقيقة أن هذه القصيدة لا تخلو - كغيرها من القصائد - من استعمال التعابير الغامضة والمهمة مثل « سكون مشرق » ، الا أنها استطاعت ان تخلق التوازن بين الداخل والخارج ، فقد استهلقت القصيدة « بالجفون » و « سكت البكاء » ثم انتهت بـ « انقشع الغمام » و « نسر دؤنين » . فقد اطبق العالم على الجفون ولم يسمح لها بالبكاء . يسر نفس الغمام بعد ذلك ولم تعد هناك جدوى من البكاء ، انه توازن بين « نسر دؤنين » داخلية وبين مؤثرات خارجية تؤثر على سيرة الحديث النفسى .

#### وفى قصيدة اخرى تقول :

فقط وفى بعض الأحيان . . . ومع سقوط المطر  
حين تهجر أرضا تحتضر  
رياح الذبول فى وقت الغروب  
ذكرى صوتك الرقيق السبرىء  
يقطع على صمتى برنينه العذب  
مبشرا ببهجة الأيام

ففى هذه القصيدة تعبر الشاعرة عن احساس الانسان حين يغادر « وطننا يحتضر رغم سقوط المطر » الا ان ذكرى الحبيب فيه تشعرها بالبهجة والسعادة ويل وتبشرها بالعودة مرة اخرى الى مكان التقيا فيه اول مرة وسرى الحب . . . . . فمجرة الوطن عذاب ، ولكن ذكرى الحبيب نقلت من هذا العذاب بل تحوله فى لحظة من اللحظات الى شعور بالسعادة ( ٢٥ ) . . . لقد حرصت ليئه جولدبرج فى نظمها للشعر على الوصول لما يسمى بالفكر التعادلى ( ٢٦ ) ، فالألام لا تنتهى ، وحياتها الذاتية مليئة بالمتاعب والشقاء والعذاب النفسى ، ولكنها - أى الحياة - لا تخلو ايضا من لحظات سعادة تنتصر دائما على لحظات الألم ،

وتخضعها لها ، او بمعنى آخر تأتى السعادة من خلال الألم ، ويتضح ذلك بصورة اكثر كما لا فى القصيدة التى تقول فيها :

هل حقا ستعود الأيام لتقدم عذرا وعفوا  
فتتهادين فى الحقل وتسيرين كالسائح الغريب  
ويداعب قدمك العارى البرسيم الحجازى  
او تؤخزك السنابل فيحلو لك الشك  
او ينهمر غيث فيغمر بقطراته المتدفقة  
كتفيك ، صدرك ، عنقك فينعش رأسك  
فتتهادين فى حقل مبلل ويزداد الهدوء  
كضوء على حافة الغمام  
زرايت الشمس كحوض ذهبى  
ونظرت بسلاسة الى أمور الحياة ، فرايت امانية الانخراط فيها  
بل يمكن . . يمكن . . الحب  
تسيرين فى الحقل . . ولن تكتوى وحدك بشطى  
الحرائق فى طريق تجمدت من الخوف والدم ( ٢٧ )

ففى هذه القصيدة حرصت ليته على ايجاد التعادل او التوازن بين  
الألم والسعادة ، بحيث لا يستطيع احدهما ان يقضى على الآخر ، بل  
لا بد لهما من ان يسيرا متوازين متعادلين « فتخزك السنابل » ولكن  
« يحلو لك الشك » و « سيبلل المطر كتفك وصدرك » ولكن ( سينعش  
رأسك » بل « سيزداد الهدوء كما لو كان ذلك « ضوء على حافة الغمام »  
« ولن » تكتوى وحدك بشطى الحريق فى طريق متجمدة « . . .

واذا نظرنا الى القصيدة نظرة عامة نجد ان ليته جولدبرج قد احسنت  
التعبير فى الصناعة الشعرية لتسمع فى داخلها اصدااء نفسها - كنفس  
انسانية - فى جهرها وهمسها ، فى أتراحها وافراحها وربطت بينها برباط  
الاحاسيس الانسانية فجمعت إشتات خواطرها وركزتها فى لمحة يلم بها  
قلب القارئ وبصره وأذانه فى أز واحد فخلقت عملا فنيا يثير ما يثيره  
الجمال من معان واحاسيس ( ٢٨ ) .



## الأساس الثانى : الانسجام الشعري ( الهرموني ) :

أكدت ليئه جولدبرج - في معظم مؤلفاتها التي كتبتها والمحاضرات التي ألقتها والندوات التي شهدتها - على ضرورة ايجاد هذا الانسجام ( ٢٩ ) وقد اشارت الى أن يكون هذا الانسجام بين كل من اللفظ والشكل من ناحية ، وبين المصنوع والموسيقى من ناحية أخرى مما ينتج عنه اتفاق بين هدف القصيدة وبين شكلها الجمالى حيث تقول « ومن خلال هذه الكلمات تنجلي امامنا أهمية وجود الصورة الفنية ، خاصة اذا ما كانت متناغية ومنسجمة مع مضمون القصيدة ( ٣٠ ) وتقول أيضا : « ان مغزى كلمة ورنينها الشعري يتركز في مضمونها وقدرتها على التصوير الظاهر والخفى في ان واحد ، ولكل كلمة في القصيدة وظيفة : إما في كل من اللون واللحن ، فهي ترسم وتعزف في وقت واحد ، ذلك انه بالرغم من ان الكلمة أبسط كثيرا من المادة التي يستخدمها المثال أو الرسام الا انها ارفع احساسا واكثر تأثيرا واقوى قدرة على وصف عالمنا الحقيقي من تلك الاوتار العازفة ، وحين يحقق الانسان ما يرنو اليه من حيث النظر - في آن واحد - الى العالم بواقعة الملموس ثم انعكاس هذا الواقع على نفسيته ومخيلته يكون قد اقترب من الهدف المنشود ( ٣١ ) .

ونحن نتفق مع ليئه جولدبرج في تلك الأقوال ، فالكلمة الموحية عنصر هام في صياغة الشعر ، ولكن ينبغي أن لا تكون هي كل العناصر ، وكذلك المجاز والاستعارة عنصران عامان وينبغي ألا يكونا كل العناصر فبجانبهما وجانب العنصر اللفظي عناصر المعاني والأفكار ، كما ان هناك أيضا عنصر الصوت والموسيقى ، اذ من اهم ما يميز الطبيعة الشعرية انها صوتيه ، فالشاعر لا ينطق شعره فحسب وانما يحاول ان ينغمه ، ينغم أنفاه وعباراته حتى ينتقل وسامعوه وقراءه عن اللغة العادية التي يتحدثون بها في حياتهم الى لغة موسيقية ترفعهم من عالمهم الحسى الى عالمه الشعري ، ونحن هنا لا نقصد الموسيقى الظاهرة وحدها - موسيقى

(\*) المقصود بالصورة الشعرية والفنية هنا الالفاظ المستخدمة

والتشبيهات والمجاز .



الأوزان - وإنما نقصد أيضا الموسيقى الخفية التي تتركز على الألفاظ . فمن الممكن أن يتحد بيتان شعريان في الموسيقى الظاهرة ولكنهما يختلفان في الموسيقى الداخلية طبق للألفاظ المستخدمة في كل منهما ، وما يتضمنه كل لفظ من لحن موسيقى ينتج عن نلازم في الحروف والحركات ، وهو اللحن الذي يجعلنا نميل الى بيت دون الآخر بالرغم من انهما في قصيدة واحدة ذات وزن شعري واحد . بيد أن ليئه جولدرج لم تبين بدقة ما هية هذا اللفظ. المستخدم في القصيدة ومدى واقعيته او رمزيته فقد انصت اغلب اهتماماتها على موسيقى اللفظ دون غيرها ولكن بالرغم من أن الألفاظ تنطلق بنا الى آفاق واسعة جدا متخطية حواجز النفس وحواجز الكون ، إلا أنه من الخطأ أن يبالغ الشاعر في استغلال هذه الخاصية فيأتى من الألفاظ بالغريب والشاذ فيتحول الى صورة لفظية موسيقية يعيش فيأتى ناسيا أن مهمته أن يتغلغل في اعماق النفس الانسانية ، فاذا ما اسرف الشاعر في استخدام الألفاظ الموحية لأصيب بالاخفاق ، ذلك أنه وقع اسير اللفظ وموسيقاه ، واذا ما اسرف في استخدام الألفاظ الشعرية الرمزية لانتابه الاخفاق أيضا ، ذلك أن شعره قد تحول الى الغاز مبهم يصعب ادراك معانيها او الوصول الكامل الى مضمونها ، ولذا فإن مهارة الشاعر تتوقف على مدى ملائمة بين كل من اللفظ والصورة الفنية من ناحية وبين الموسيقى والمعنى من ناحية أخرى . فليس اللفظ وحده الذي يعطى النماذج الأدبية قيمتها من فن وجمال ، فالمعنى يشاركه في ذلك ، و « موقع اللفظ من المعنى كموقع الروح في الجسد فهل يمكن الفصل بين الجسد والروح ؟ » ( ٣٢ ) .

أما الهدف المنشود في الشعر - كما تراه ليئه جولدرج - فهو أن تكون القصيدة الشعرية جسرا يربط بين الواقع المادى والخيال الانسانى ، وبقدر ما استطاع الشاعر أن يحقق هذا الترابط بقدر ما يمكن لنا أن نصفه بالمهارة الشعرية ، ولنقتطف بعضا من اقوالها التي تدل على ذلك حيث تقول : « أن العالم الذى يخلقه الشعر مزيج بين الواقع والخيال فى آن واحد ، والشعر هو الجسر الذى يربط بين العالم الواقعى والعالم المثالى ، ومن خلال ذلك يمكن أن نستخلص أن من يملك القدرة على التوفيق بين الواقعية والمثالية أو بين العالم الواقعى والعالم المثالى يمكن أن يكون مصدرا لا بأس به من مصادر الابداع الشعرى ( ٣٣ ) .

ونكن ما هي المقصود بكل من الواقعية والمثالية عند الشاعرة ؟

المقصود بالواقعية عند لينه جولديبرج هو « الاحساس بأن الموضوع الذي يشغل الانسان هو الانسان ذاته أو المخلوق البشرى بكل ما يعانيه من ازمات أو أمراض أو مشكلات أو حتى رفاهية ، أما المثالية فهي ربط الانسان بالطبيعة المحبطة به واحساسه بأنه جزء من الكون وشريك فيما يحدث فيه » ( ٢٤ ) .

فالشاعر - فى رأيها - يشعر بانتمائه الى كل من العالم « الداخلى » و « الخارجى » فى آن واحد ، يتمثل العالم الداخلى فى الانسان وقضاياه ومشاكله ، بينما يتمثل العالم الخارجى فى الكون الخارجى وظواهره وطبيعته ، وهذا الشعور يفرض عليه طريقة معينة للتعبير عن آراء معينة يتفاعل فيها مع ما يحيط به من مظاهر الطبيعة ( ٢٥ ) .

واذا امعنا النظر فى القصائد التى نظمها جولديبرج - لأدركنا انها استطاعت - الى حد كبير - أن تحقق فيها ما وضعت من أسس أو ملاحظات أو خواطر حول البناء الشعر ، سواء فيما يختص بالانسجام بين اللفظ والصورة الفنية من ناحية وبين الموسيقى والمعانى من ناحية أخرى ، أو فيما يتعلق بالجمع بين الواقعية والمثالية فى آن واحد . اننا نلمس اهتمام الشاعرة بتحديد نظرة الشعر الى العالم وهو - أى العالم - يشكل المصدر الرئيسى للصفات الجمالية ، كما ندرك انها قد بذلت جهداً هائلاً للتقريب بين العالم الجمالى من جهة وبين عالم الانطباعات والرؤى الخاصة لشاعر من جهة أخرى ، أو قل انها عادت بين الواقعية والمثالية أو الانسان والطبيعة ، ولذلك فقد توقفت كثرة الصور الجمالية أو قلناها على مدى اختيار الشاعرة للظواهر والصور الخارجية وما أضفته عليها من ذاتيتها وشاعريتها ، ويتضح ذلك - على سبيل المثال - فى قصيدة « طفولة » حيث تقول : -

كالنجوم التى شقت طريقها عبر كل النوافذ  
كالنهار الذى يتلأأ امام كل عين مفتوحة  
كالنور

تلك الاصابع التي مست لحن الحلم الأخير  
فاهترت طربا وتلاشى الخسوف

فلو نظريا نرى القصيدة السابعة نجد ان الأبيات الثلاثة الأولى تقابل  
الأبيات الثلاثة التالية حيث التوازن والتفاعل بين العالم الخارجى والعالم  
الداخلى للشاعر ، فالعالم الخارجى هنا يتمثل فى « النجوم التى شقت  
طريقها عبر الزفافز - كالنهار الذى يتلألأ - كالنور » بينما يتمثل العالم  
الداخلى فى « تلك الاصابع التى مست لحن الحلم . . . فاهترت طربا  
وتلاشى الخسوف - وكانت انشودة » . . . كما يتضح هذا الربط فى  
قصيدة « الشاطئ » حيث تقول :

فقد كانت الطرق التى سلكوها حمراء كوقت الغروب  
وتلأل الرمال قد زلفت الى اليم  
لأنه شئ ذلك كان  
هنا  
قريبا  
فى العالم  
كان الله قد القى على كتفه حملا  
هذا ما ظنه الجميع وادركوه  
لكن نأذا بكت هذه الفتاة الصغيرة وحدها فوق الرمال ؟  
تلك الفتاة التى ترتدى فستانا ابيض ( ٣٧ )

فالشاعرة تنحدث عن جمال الطبيعة وعناصر هذا الجمال من حيث  
احمرار الأفق وانعكاسه على الكون ثم تعبر عن دهشتها لبكاء طفلة صغيرة  
تجلس وحدها على الرمال وسط هذه الطبيعة الخلابة ، فجمال الكون  
يجب ان ينعكس على جمال النفس الانسانية ، وفى قصيدة بعنوان  
« الغروب » تقول :

فى هدوء وعلى المنزر الناعم المتألق  
وضع الغروب خده السورى  
ووقف الأطفال يبتسمون للرياح ( ٣٨ )

فهنا « الغروب - الرياح » تمثل العالم الخارجى ، و « ابتسامة  
الأطفال » تمثل العالم الداخلى .

وإذا كانت ليئه جولديبرج قد استمدت نسبياتها وصورها الفنية من  
النجوم والغروب والرياح فى قصائدها السابقة ، فقد استعانت أيضا بصورة  
الليل حيث تقوز فى قصيدة « الليل » :

والليل يقسم أن يحرس بابنا حتى آخر هزاع منه  
وجاءت روحنا مستيريـاً وغنت معنا أغنية غير حزينة تقول  
صاع قمحنا فيه نعد لنا بيت (٣٩)

فالعالم الخارجى هنا يـمـثـل - الليل - ويتمثل العالم الداخلى فى  
« روحنا الصغيرة » .

واستعانت أيضا بالخضرة والأشجار حين قالت فى قصيدة « الأوز » :

فليبارك أصحاب المراعى الخضراء  
فأبواب السماء مفتوحة وخائفة  
ويسمع الرب ويصغى لصلاة الأوز الحافى الآتية من الرياض  
حينما كانت النباتات تكثر وشتاتها تتضج  
حينما كان الصمت الأزرق يصعد من النهر  
حينما كان على وجه الأرض خضرة السكون  
كان الأوز الأبيض يتعلم الصلاة (٤٠)

ثم تأتى بصورة فنية من الحقول والخضرة تربط فيها بين الإنسان  
والطبيعة فتقول :

الحقل أصفر وواسع أمام مدخل البيت  
أمام ضوء الشجرة المثمرة  
الصباح أخضر فى عينيك يا أخى  
أخضر وعميق ومشرق (٤١)



ويتمثل العنم الخارجي هنا في « الحقل ، الشجر ، الصباح »  
بينما يتمثل العالم الداخلي في انعكاسات الخضرة على العيون .

لقد أخذت ليئه جولدبرج من كل بستان زهرة ، وانتقت من مظاهر الطبيعة على اختلافها وبهائها ما يضيء جمالا وروحا على أشعارها ، وفاضت هذه الأشعار جمالا حين ربطت ليئه بين هذه المظاهر الطبيعية وبين داخلها النفسي وانفعالاتها ، بل واستطاعت أن تعب بدقة عن صدى هذه الظواهر على عناقها الداخلية في جهرها ونجواها . إن من يدقق النظر إلى شعر ليئه جولدبرج يظن أنه حبة الطبيعة ، ذلك أن الشاعرة قد وظفت الطبيعة بعناصرها المختلفة لخدمة الشعر حتى أنه لا يخلو بيت تقريبا من وصف الطبيعة وتأثيرها على روح الشاعر ، أنه حبة الطبيعة التي تنساب إلى سمعها وبصرها فتنبسب في داخلها فإذا بالشاعرة تحاكيها في شعرها ، وإذا بحديثا أناشيد عن الجبل الشامخ بصخوره ، والبحر المتلاطم بأمواجه ، والعاصفة المزمجرة بزوابعها ، والشمس المنيرة بأشعتها والقمر المضيء بأنواره ، والنجوم البراقة والأشجار اليبانة ، وليل الساكن والنهار اللامع . . . كل ذلك يفيض ينغم كأنه نغم سندلع ، وهو نغم تتجاوب أصداؤه في روح ليئه جولدبرج . . ويرتبط كل هذا بموسيقى ظاهرة وخفية لها من الإيقاع ما يجعلها تبقى طويلا بعد قراءتها ملء الأذن والقلب ، كما تبقى صورها الطبيعية منحوتة في الذاكرة مما جعل ليئه جولدبرج شاعرة الطبيعة الأولى في الأدب العبري (٤٢) وصاحبة اللفظ السلس الموائم للحدث المعبر عنه (٤٣) .

### الأساس الثالث . التتابع الزمني للقصيدة

أما عن الصورة البلاغية فقد كتبت ليئه جولدبرج - تقول : « نستطيع أن نجزم بديناميكية الصورة البلاغية أو الصورة الشعرية ، فحين نستخدم الأسماء استخداما دقيقا فإننا نصل إلى استثارة الاحساس نحوها ، كما أن الاستخدام الصحيح للأفعال أو مستقاته - وهو الذي يمثل الحدث - يبعث في هذه الأسماء الحركة والديناميكية ، وبذا يعتبر الشعر مرآة للزمن وهي مرآة توقف عجلة الزمان وتجمد حركتها في



لحظة معينة لتجسد امامنا صورة هذه اللحظة في شكلها الثابت وباوصافها الدقيقة ، ولتكشف لنا الدفين من الكنوز الرمزية لهذه اللحظات ، كما انها توضح لنا حركة الزمان وتطوره وتقلباته . ان الصورة البلاغية هي التي تحرك الشعر او توقفه ، وهي التي تعطيه صفة الثبات او التدفق والحركة « (٤٤) » .

وكلمات ليئ، جولدبرج السابقة تتسم بالعمومية والغموض حيث لم تشر لنا الكاتبة كيف « سيوقف اشعر عجلة الزمان » ؟ ثم كيف ستقوم الصورة الشعرية - وهي بطبيعتها ديناميكية متحركة - بوصف لحظات ثابتة ، وفي نفس الوقت تعبر عن حركة الزمان وتقلباته ؟ وحتى لو التقط شاعر منظرا من مناظر الطبيعة واختزنه في الذاكرة ثم اراد تضمين قصيدته هذا المنظر ، فانه - رغما عنه سيعطيه صفة الحركة والديناميكية ، لانه لم يختار هذا المنظر الا لكونه يعبر عن شيء ما متحرك في اساسه ، ليس التعبير - في حد ذاته - شيئا من الحركة ؟ بل يمكننا ان نذهب الى ما هو ابعد من ذلك ، الى المثال الذي يأخذ قطعه من الحجر ليصنع منها تمثالا ، فبعد ان ينتهي من صناعته هل تظن ان التمثال قطعة ثابتة جامدة من الحجر لا حركة فيها ، لا نعتقد ذلك ، لأن المثال لم ينحت تمثاله الا لكي يعبر عن شيء ما فاعطى هذا التمثال ملكة التعبير عن شيء ما يتفاعل في داخله يستثير به احساس الآخرين وخواطرهم ، ولولا هذا ما صنع التمثال ، وكما سبق لنا القول ، فان التعبير شيء من الحركة ، ولهذا فان التمثال في هذه الحالة متحرك وليس ثابتا . . فما بالنا اذا سجل شاعر منظر السماء وهي تهطل بامطارها ، او النجوم او الرياح وقد بثت زوابعها وغير ذلك من مظاهر الطبيعة ، هل يتسنى له ان يجعل هذه الصورة ثابتة ، وكيف وكل ما في الصورة متحرك وديناميكي لانه عبر عن قيمة من القيم ؟ واذا اقتطفا بعضا من اشعار ليئ جولدبرج ذاتها لندلل على اقوالنا سنجد قصيدة « الغدير يغنى للحجر » حيث تقول :

قبلت الحجر وجسده المنعزل

فهو الوفي وانا الخائن

انا المتغير وهو السابـت

هو سر الكون ، وانا مفشيـه (٤٥)

فـالغدير هنا متحرك بطبيعته لا يمكن ايقافه ، وهو يقبل الحجر ،  
ولكن هل الحجر هنا ثابت ، لا نعتقد ذلك ، فقد وصفته بالوفاء وانه  
سر الكون ، اليس في صفة الوفاء ذاتها تعبير عن سلوك معين ، وكما قلنا  
التعبير شيء من الحركة ، وحتى صفة « سر الكون » تتضمن الحركة ، لأن  
السر ما هو الا حركة تعتمـل في داخل من يحمله ، واني في حل عن التدليل  
على حركة الغدير ، فالشاعرة نفسها كشفت بثبوتها هذا ، بل انها تناولت  
العلاقة بين الغدير والحجر قبل ذلك بـ .

قبلت الحجر النائم

فانا النسيـد وهو السكون

هو الغـز وانا قائلـه

فكـنتـه نحت من أصل واحد

انا الشاعرة وهو الحياة (٦٤)

فهى تصف الحجر هنا « بالحياة » ، فهل الحياة تعبير عن الحركة  
او عن الثبات ، لا شك ان الصفة الرئيسية للحياة هى التعبير وليس  
الثبات ، وفي قصيدة اخرى بعنوان « الشجرة تغنى للغدير » نجد  
تقول :

الذى اخذ خريفى الذهبى

اسأل دمي حين اسقط اوراقى

الذى برى ان ربيعى سيعود

اليه فى فصله الشـتـوى

اخى الغدير الزائل يوما

والذى ياخذ شكلا آخر يوما تلو آخر

اخى النيار الدافق بين شاطئيه

يا من تتدفق مثلى فى الربيع والخريف

فالقصيدية تنصمن صورة غنية لكل من الغدير والشجرة ، فهل هي صورة متحركة أم ثابتة ، حقا التقطت الشاعرة منظرا من مناظر الطبيعية واختزنته ثم انطلقت تعبر عن ذلك المنظر المختزن في الذاكرة ، ولكن حين أرادت التعبير اتجهت - دونما تشعر - الى تحريك المنظر ، فالغدير « زائل متدفق ، يأخذ شكلا آخر يوما بعد يوم » والشجرة ذاتها « سقطت أوراقها - ولكنها ستعود الى ربيعها - وتتدفق في الربيع والخريف فهل هذه الصورة ثابتة أم متحركة . وكيف ومما « يأخذ شكلا آخر يوما بعد يوم » تفيد الحركة السريعة المنتجة .

والحقيقة ان الشاعرة لم تسنح ان تحسن كتابها تفسيرات شافية لمقصدها من اقوالها السابقة ، ولكننا نستطيع ان نرى بن كل صورة فنية وضعتها ليئه جولدبرج في ايه قصيدة من قصائدها كانت تختلف عن الصورة التي تصبقها او تعقبها من ناحية الايقاع والوزن وتركيب الجملة ، وهذا الفصل بين مختلف الصور ادى الى جزئ الصورة الفنية الكلية ، وهو ما ظنته الشاعرة فصلا زمنيا او ايقافا للزمن ، وما هو بذلك ، ولكننا نستطيع ان نقول ان كل صورة شكلت ما يمكن لنا تسميته « محطة » تصل اليها المركبة ثم سرعان ما تنطلق لتكمل سيرها . . ان التلاعب الزمني بالاوزان المختلفة في كل سطر او فقرة شعرية لم يستطع القضاء على التقابع الزمني للقصيدة ، بل اندفعت في تتابعها دون ان تتوقف عجلة الزمان لحظة واحدة كما تصورها الكاتبة .

#### الاساس الرابع : موسيقى الشعر :

في نهاية حديثها عن نظرية الشعر تناولت ليئه جولدبرج قضية الوزن والموسيقى حيث قالت « يجب على الشاعر ان يستوعب لحن القصيدة بالكامل في داخله قبل ان يحط كلمة واحدة في قصيدته » فهي ترى ان اللحن هو الذي ياتي باللفظ المناسب ، او ان يتجه الشاعر بمحض ارادته الى خلق الموسيقى الذي سير عليها في القصيدة . . ونحن نتفق مع الكاتبة في بعض مآقالاته ونختلف معها في بعض آخر ، فالشاعر يمكن ان يتجه عن طيب خاطر - الى وزن معين ينظم عليه قصيدته ويتحكم في موسيقاها الخارجية ولكن الالفاظ باعتبارها - مجموعة من الأصوات - تحتوى على

موسيقى داخلية لا يمكن للشاعر ان يتحكم فيها ، اذ هى هبة قد كمنت فى الشاعر ، بل هآ ملكه يتفاوت وجودها من شاعر لآخر . بل اننا نستطيع - من خلالها - ان نميز بين شاعر وآخر من حيث درجة المهارة ، وبمعنى آخر قد يتفق العديد من الشعراء فى اختيارهم لوزن القصيدة ولموسيقاها الخارجية ، ومع ذلك فعند قراءتنا لانتاجهم الشعر ترانا نفضل احدهم على الآخر من خلال اختلافهما فى الموسيقى الداخلية التى تتركز اساسا على قسوة اللفظ وموسيقاه ودقته ومضمونه اما الاصرار على استيعاب الشاعر للحن القصيدة قبل نظمها فلا يمكن التاكيد عليه ، وهل يمكننا ان نميز - من خلال الشعراء او القصائد - بين شاعر حمل اللحن اولا ثم جاء باللفاظ وبين شاعر آخر جاء بالالفاظ التى خلقت اللحن ؟ وخاصة ان كلا منهما يصل الى اللحن والوزن والقافية فى قصيدته ؟ لا نعتقد ذلك خاصة وان القصائد تتضمن الموسيقى الداخلية والخارجية ولا فرق بين من كون لحن القصيدة اولا ومن توصل اليه اثناء النظم .





## الهوامش

ولدت ليئه جوندبرج عام ( ١٩١١ ) في مدينة كوفنو التابعة لمقاطعة لتوانيا ، وحين بلغت الثامنة من عمرها تعلمت اللغة العبرية لتكون لغتها الثانية بعد الروسية التي تربت في أحضانها ، وفي عام ( ١٩١٦ ) بدأت تخطو أولى خطواتها نحو نظم الشعر باللغة الروسية ، حتى التحقت بالمدرسة الثانوية العبرية في ليتوانيا عام ( ١٩١٩ ) فبدأت تصيغ أدبها باللغة العبرية لتكون بذلك أول من اعتلى - من خريجي تلك المدرسة - مسرح الأدب العبري ورفع من شأنه ، حيث نشرت باكورة إنتاجها الشعري في مجلة هيدليطا « صدى لتوانيا » عام ( ١٩٢٨ ) وهو العام الذي التحقت فيه بجامعة كوفنو حيث درست فيها اللغات السامية والتاريخ والأدب الروسي والفلسفة . في عام ( ١٩٣٠ ) انتهت من دراستها في جامعة كوفنو واستطاعت الحصول على منحة دراسية للسفر إلى ألمانيا حيث التحقت بجامعة برلين وبون ، وكللت حياتها الدراسية بالحصول على درجة الدكتوراة في الفلسفة عام ( ١٩٣٣ ) .

فعدت على أثرها إلى ليتوانيا لتعمل معلما للأدب العبري في المدرسة الثانوية العبرية حيث استمرت في هذا العمل لمدة عامين قررت بعدها الهجرة إلى فلسطين حيث عملت محررة في مجلة دافار ليلاديم « دافار للأطفال » فتوفرت لها بذلك إمكانية نشر أشعارها وخواطرها ، وخرج إلى النور ديوانها الشعري الأول طبعوت عاشان « بصمات دخان » ، ثم أعقبته بباكورة إنتاجها النثري المتمثل في كتاب مختاقيم منسيعا مدومية « رسائل من رحمة وحمية » ، وفي تلك الفترة نظمت للأطفال العديد من القصائد الشعرية وكتبت لهم الكثير من القصص فأنساب إنتاجها كالتيار السيل المنهمر حيث تعاقت صدور دواوينها الشعرية : شبولت بروقات هعائين « سنبلة خضراوية العية عام ( ١٩٣٩ ) ، شير بكفاريم « أشعار في القرى » عام ( ١٩٤٢ ) ، مبتى هياشان « من بيتى العتيق » ( ١٩٤٤ ) على هبريجا « حول الأزهار » عام ( ١٩٤٨ ) باراق بيوكر « بريق



في الصباح ( ١٩٥٥ ) ، مواعيد او متوحياران عاجلا او آجلا - عام  
 ( ١٩٥٩ ) ، مع هنيلا هازر « مع هذه الليلة » عام ( ١٩٦٤ ) ، أما  
 انتاجها النثري للأطفال فيتركز في مجموعاتها القصصية التي تذكر عنها على  
 سبيل المثال : يديدي مرحوف ارنون « اصدقائي من شارع ارنون »  
 عام ( ١٩٤٣ ) ، فهو هاور « وهو النور » عام ( ١٩٤٦ ) ، نيسيم  
 ونفلاوت « معجزات واعاجيب » عام ١٩٤٤ ، ساراف قاطان « كوخ  
 صغير » ( ١٩٥٩ ) ، معسيع بشلوشا اجوزيم « حكاية ثلاث جوارات  
 عام ١٩٦٠ » ، معسيع بتسيار « حكاية رسام عام ( ١٩٦٥ ) . ويضاف  
 الى ذلك رسيد شائل من الكتب النقدية والتثقيفية من بينها : يلقوط  
 شيرت روسيا « ديوان من الشعر الروسي » بالاشتراك مع ابراهام شلونسكي  
 عام ( ١٩٤٢ ) بجيتا عم مشورير « لقاء مع شاعر » عام ( ١٩٤٢ ) ، ولواح  
 هومينيم « قائمة المحبين ( بالاشتراك مع آخري ) عام ( ١٩٥٦ ) ،  
 حيشا براقيم بيسودوت هشير ( مخبة فصول في الشعر ) عام ( ١٩٥٧ )  
 ايمانوت هيسور « فن القصة » عام ( ١٩٦٢ ) ، شافروت  
 هاروسيت بميآه هتشع عسري « الادب الروسي في القرن التاسع عشر »  
 عام ( ١٩٦٧ ) ، ولم تقتصر ليئه على الانتاج الادبي الذاتي فقط ، بل  
 ساهمت بدور كبير في حركة الترجمة من اللغات الأخرى الى العبرية حيث  
 كانت تتكلم بست لغات ، فلعبت بذلك دورا كبيرا في اثراء المكتبة العبرية  
 بخضم هائل من الكتب المترجمة من بينها مختاقيم مبيت هيكيلي  
 « خطابات من السجن » تأليف روزا لومسكبرج ( ١٩٤٢ ) ، يلدوت  
 « طفولة » تأليف جوركي ( ١٩١٣ ) ، نتييف هيسوريم « درب الآلام  
 تأليف تولستوي ( ١٩٤٦ ) ملحا مافشالوم « الحرب والسلام » تولستوي  
 ( ١٩٥٤٣ ) ، ناسعتي لشفيديا « سافرت الى السويد » تأليف ايس  
 ( ١٩٥٣ ) ، بيت سيفر لناسيم مدرسة النساء ( ١٩٦٦ ) تأليف مونيير .  
 ناهيك عن العديد من المقالات والمسرحيات والمؤلفات الأخرى . وقد  
 حصلت ليئه جولادبرج على العديد من الجوائز في الادب عام ١٩٦٩ وجائزة  
 حولون ١٩٦٠ مع وقد تدرجت ليئه في المناصب العلمية الى ان تبوات رئاسة  
 قسم الادب المقارن في جامعة القدس عام ١٩٦٢ ، وفي الخامس عشر من  
 يناير ١٩٧٠ توفيت ليئه جولادبرج بعد ان تركت انتاجا ادبيا ما يزال  
 يشكل تراثا هائلا واصيل في الادب العبري .

( ١ ) محمد عنيمى شلال : المدخل الى النقد الادبى الحديث  
القاهرة ١٩٥٨ ص ١ .

2 — Jean Paulhan : Petite Preface a Toute Critique Paris  
1951 . p. 12

( ٣ ) ناتان زخ : رؤية ات هجشم « انحنو شقيتم » رؤيه المطر ،  
نحن هادئون مقال نشر فى جريدة دافار بتاريخ ٦ نوفمبر ١٩٦٩ .

( ٥ ) ليئه جولدبرج : حمشا براقيم بيسودوت هشيرا غشت : حول  
فى أسس الشعر مطبعة الوكالة اليهودية - القدس ١٩٥٧ - ص ٣٢ .

( ٦ ) يعقوب فيخمان : مشوريرت حداشا مطبعة : ١٩٥٠  
ص ٣٧٥ .

( ٧ ) الدوازين الشعرية التى نظمتها ليئه حتى صدور كتابها النقدى  
خمس فصول فى أسس الشعر هى : « طباعوت عاشان » حلقات الدخان  
عام ١٩٣٨ ، « مبينى هياشان » من بيتى العتيق ١٩٤٤ ، « على هبريجا  
حول الزهرة ١٩٤٨ ، باراق بيوكر » برق فى الصباح ١٩٥٥ .

( ٨ ) ليئه جولدبرج : « حمشا براقيم بيسودوت هشيرا » خمسة  
فصول فى أسس الشعر ص ٣٢ .

( ٩ ) المرجع السابق ص ٣٣ .

( ١٠ ) الكسندر بيشكين : هو أمير شعراء روسيا ، عاش فى الفترة  
من ١٧٩٩ الى ١٨٣٧ ، ويعتبر عصره العصر الذهبى للشعر الروسى وهو  
عصر التقارب والتعارف بين الادب الروسى من جهة والاداب الغربية  
والشرقية من جهة اخرى . اما القصيدة التى تناولتها فهى بعنوان  
« شيرت ميرد » شعر التمرد من ديوان « تراجيد يوت قطانوت » نيتسى  
صغيرة وقام بترجمته ابراهام شلونسكى .

( ١١ ) ليئه جولديبرج : حمشا براقيم بيسودوت عشيرا « خمسة  
فصول في اسس الشعر » ص ١٧ .

( ١٢ ) المرجع السابق ص ١٨ .

( ١٣ ) شوبنهور : فيلسوف المانى عاش في الفترة من ١٧٨٨ -  
١٩٦٠ كان يرى ان الموسيقى ليست في حاجة الى غير الاصوات ، اما ما  
يثير هذه الاصوات من مناظر وحركات فلا يعنى الموسيقى كثيرا .

( ١٤ ) ليئه جولديبرج : حمشا براقيم بيسودوت عشيرا « خمسة  
فصول في اسس الشعر » ص ١٩ .

( ١٥ ) المرجع السابق ص ٢٦ .

( ١٦ ) المرجع السابق ص ٤٠ .

( ١٧ ) المرجع السابق ص ٤٨ .

( ١٨ ) بعغوب فخمان : مشوريرت حداشا « شاعرة جديدة »  
ص ٢٦١ .

( ١٩ ) ليئه جولديبرج : موقدام او منوچار « ان عاجلا او آجلا  
سفريرت بوعاليم مكتبة بوعاليم القدس ١٩٥٩ » .

( ٢٠ ) المرجع السابق ص ٢٠ .

( ٢١ ) المرجع السابق ص ٢٣ .

( ٢٢ ) المرجع السابق ص ٢٤ .

( ٢٣ ) المرجع السابق ص ١٩ .

( ٢٤ ) المرجع السابق ص ٦٢ .

( ٢٥ ) المرجع السابق ص ١٠٩ .

( ٢٦ ) . الفكر التعادلي هو تعايش المتناقضين في مكان واحد ،

يحاول كل منهما ان يقضى على الآخر لينفرد بالهيمنة على الساحة وحده ، ومن خلال هذا الصراع ينشأ طرف ثالث لا ينحاز لهذا او لذلك ، بل يوفق بين رغبات كل منهما بحيث يتنى مع احدهما في بغض رغباته ومع الآخر أيضا في بغض رغباته ، وبذا يسير هذا الطرف الثالث على مخريات الأمور ولا يترك الفرصة لكل من اللذين الآخرين أن يحقق رغبته بشكل كامل ، بل بشكل جزئي ، ومن خلال ذلك ينتج توازن « تعادل » بين المتناقضات ، ولكن هذا لا يعنى ان الصراع بينهما يتوقف ، كلا انه يستمر طالما استمرت انحياءه ، وخير مثال على ذلك الصراع بين الخير والشر ، هل يستطيع الخير ان ينتصر انتصارا كاملا على الشر او هل يمكن للشر ان يهزم الخير نهائية نهائية ؟ بالبايع لا يمكن لاحدهما ان يقضى على الآخر قضاء نهائيا بل يجبر كل منهما ان يتعايش مع الآخر ولكن في اطار ثالث وسط بينهما .

( ٢٧ ) لينه جولدبرج : ان عاجلا او آجلا ص ١٢٩ .

( ٢٨ ) يعقوب فيخمان : مشوربرت حداشا - شاعرة جديدة ص ١٥٦ .

( ٢٩ ) موني ميجيد : تورت مشيرا نظرية الشعر ١٤٤ : .

( ٣٠ ) لينه جولدبرج : خمسة فصول في اسس الشعر ص ٨ .

( ٣٢ ) شوقي ضيف : النقد الأدبي ص ١٦٢ .

( ٣٣ ) لينه جولدبرج : خمسة فصول في اسس الشعر ص ١٩ .

( ٣٤ ) لينه جولدبرج : المرجع السابق ١٥١ .

( ٣٥ ) لينه جولدبرج : المرجع السابق ص ٤٥ .

( ٣٦ ) لينه جولدبرج : موقدام او منوچاران عاجلا او آجلا ١٩ .

- ( ٣٧ ) لينه جولدبرج : موقدام أو منوچار ان عاجلا أو آجلا ص ١٩ .
- ( ٣٨ ) لينه جولدبرج : المرجع السابق ص ١٧ .
- ( ٣٩ ) لينه جولدبرج : المرجع السابق ص ٢٧ .
- ( ٤٠ ) لينه جولدبرج : المرجع السابق ص ٢٥ .
- ( ٤١ ) لينه جولدبرج : المرجع السابق ص ٣٢ .
- ( ٤٢ ) يعقوب فيخمان : مشوريرت حداشا شاعرة جديدة ص ٢٧٥ .
- ( ٤٣ ) متن ميجيد : تورات هشير ( نظرية الشعر ) ص ٢٢ .
- ( ٤٤ ) لينه جولدبرج : خمسة فصول في اسس الشعر ص ١٥٤ .
- ( ٤٥ ) لينه جولدبرج : موقدام أو متوچاران عاجلا أو آجلا ص ٨٥ .
- ( ٤٦ ) المرجع السابق : ص ٨٤ .
- ( ٤٧ ) لينه جولدبرج : خمسة فصول في اسس الشعر ص ٢٣ .

\* \* \*



## قائمة المصادر والمراجع

### أولا : مراجع بالعربية :

- ١ - سهر الفلماوى : النقد الأدبى .
- ٢ - شرفى ضئ : فى النقد الأدبى .
- ٣ - رشاد رشدى : ما هو الأدب القاهرة ١٩٦٠
- ٤ - عبد الوهاب المسيرى : موسوعة المفاهيم الصهيونية القاهرة ١٩٧٥
- ٥ - محمد غنيمى هلال : المدخل الى النقد الأدبى الحديث القاهرة ١٩٥٨
- ٦ - محمد مندور : محاضرات فى الأدب ومذاهبه .
- ٧ - محمد منور : منهج البحث فى الأدب واللغة .

### ثانيا : مراجع بالعبرية :

- ١ - ابراهام بريفيدا : دركاه شل ليئه جولدبرج « طريق ليئه جولدبرج »  
نخبر ١٩٦٠ .
- ٢ - طوبيا روفنر : ليئه جولدبرج . دار نشر « بوا عاليم » ١٩٨٠ .
- ٣ - يوفى تامار : ليقط مشيرى ليئه جولدبرج : مقتطفات من شعر ليئه  
جولدبرج القدس ١٩٨٢ .
- ٤ - يعقوب فيخمان : مشوريرت حداشا « شاعرة جديدة » مطبعة  
دار نشر « عام عوفيد » ١٩٨٠ .

٥ - يشعيا بينزوفيتس : دفاريم عى شيرت ليئه جولدبرج « كلمات حول شعر ليئه جولدبرج » مطبعة عام عوفيد ١٩٦٤ .

٦ - ليئه جولدبرج : حشا براقيم بيسودوت هشيرا « خمسة فصول فى الشعر » مطبعة الوكالة اليهودية القدس ١٩٥٧ .

٧ - ليئه جولدبرج : موقدام او منوچار « ان عاجلا او آجلا » دار نشر بوعاليم القدس ١٩٥٩ .

٨ - موتى ميجيد . تورات هشيرا « نظرية الشعر » مجلة « مولاد » ١٩٧٠ .

٩ - ناسى زيم : رئيات ات هجيشم - انحنوشقيتيم « رؤية المطر - نحن سنسرى » مقال فى جريدة دافار بتاريخ ٦ نوفمبر ١٩٦٩ .

### ثالثا : مراجع باللغات الاوربية :

1 — Jean Paulhan : Petite Preface a Toute Critiquel Paris 1951 .





الاعتماد على الذات (\*)  
طريق الى التنمية

---

(\*) دكتور سعد ابراهيم جمعة استاذ علم الاجتماع المساعد بكلية  
الآداب جامعة القاهرة .





لا يعدو هذا البحث ان يكون الا اسهاما متواضعا في المناقشات الدائرة حول قضية التنمية ، باعتبارها اكثر القضايا حيوية ، ولقد اكتسبت حيويتها هذه من استمرار معاناة الدول المتخلفة من حالة التخلف الى تعيشها ، وذلك على الرغم من المحاولات الدائمة لرسم الاستراتيجيات واقتراح السياسات المتعددة ، والتي اصبحت مثار جدل ونقاش لا يزال دائرا حتى الآن .

غير ان اهم ما يعنيه هذا البحث من المناقشات الدائرة في الوقت الحاضر قد ركزت على القضية المحورية المتمثلة في مطالبة دول العالم الثالث باستبدال النظام الاقتصادي الدولي القائم به نظام عالمي جديد ( ١ ) .

وجدير بالاشارة ايضا ان هذا البحث لا يركز اهتمامه بشكل مباشر على الاختلافات الواضحة في الراى بين ممثلى كل من الدول الصناعية الغربية ودول العالم الثالث ( ٢ ) تجاه هذه القضية المحورية بقدر التركيز على محاولة طرح مجموعة من التصورات ، التي قد تساعد على تعديل وبلورة الافكار الرامية الى صياغة جديدة لسياسة التنمية .

ومن ثم فانه يتعين علينا ان نتناول بالعرض السريع بعض القضايا المحورية للخلافات الجوهرية بين نظريات التنمية ، وبين ما تفرزه من سياسات . فمن الواضح ان هذه السياسات ، بكل ما تتضمنه من برامج واساليب تنفيذية في كل من المجتمعات المتقدمة ، ومجتمعات العالم الثالث كانت ولا تزال تقوم على اتساق واضح ، وترابط شديد ، وتجديد كامل لادوار كل منهما في اطار النظام الاقتصادي الدولي ، بما يخدم مصالح الدول المتقدمة .

وكانت الامل تراود كل مجتمعات العالم الثالث ، وما زالت تراود بعضها ، في امكان التخلص من حالة التخلف التي تعاني منها بشكل سريع . حاسم ، وهي تستند في ذلك الى الاتجاهات الغربية الشائعة ، والتي ترى ان التخلص من التخلف لا يمكن ان يتحقق الا عن طريق ( ٣ ) :

( ١ ) زيادة التوسع في تجاره المتمثلة في تصدير المواد الأولية .

( ب ) استيراد الاحتياجات الاساسية ، اللازمة لتصنيع السلع المشابهة

لمنتجات الدول المتقدمة .

( ج ) نفي حق الاستئثار في القطاع الخاص لرأس المال الاجنبي .

( د ) قبول المزيد من المساعدات والقروض من الدول المتقدمة .  
( هـ ) اطلاق الحرية ، المدعمة تشريعيا لانتقال التكنولوجيا الحديثة .  
( و ) العمن - والى ابعد - على توثيق التعاون بين مجتمعات الدول المتخلفة ومجتمعات الدول المتقدمة في مختلف المجالات .

ففي ضوء ذلك ، يتضح ان المحور الاساسي الذي تدور حوله معظم الافكار السائدة هي الدعوة الى العمل على ترسيخ العلاقة بين العالم الثالث والنظام الاقتصادي الدولي . ومن ثم يتركز على تدعيم هذه العلاقة - يعتبر في حد ذاته - النجاح والانتعاش والتنمية .

ولعل ذلك يجعلنا نسعى الى ان نسوق من الدلائل والبراهين ، ما يدعم وجهة النظر التي نتبناها هنا ، وهي ان الطريق الامثل - ان لم يكن الوحيد - امام مجتمعات العالم الثالث ، لكي تتمكن من الوقوف على اقدام ثابتة ، يتمثل في تحريرها وتحريرها من فرض القيود على ارادتها ، وقرارها الخاص بتحديد اسلوب تعاملها الاقتصادي مع الدول المتقدمة ، الامر الذي يؤهلها لان تتخذ موقفا اكثر فعالية في التعاون المثمر والخلق ، مع غيرها من المجتمعات في اطار النظام الاقتصادي العالمي ، خاصة على المدى الطويل .

ولتكن الدعوة واضحة انه : لا تكامل بين النظم الاقتصادية لكل من الدول الصناعية المتقدمة ومجتمعات العالم الثالث المتخلفة ، ولكنه العمل على حرية وتحرير العالم الثالث من العلاقات الاقتصادية القائمة في اطار النظام الاقتصادي الدولي .

وحتى نبتعد - رغبة ووعيا - عن استخدام القوالب الجامدة في الاقوال ، فيمكننا التاكيد على ان للحرية وللتحرر مضمونها الواضح ، وحقيقة التعبير عنهما تكمن في اماكن الاختيار الحر في توسيع قاعدة التعامل الى اقصى درجاتها او الحد منها حتى تصل الى تلك الحالة التي يطلق عليها « العزلة الاقتصادية » ، على ان يخضع هذا الاختيار لما تمليه ظروف المجتمع ومصالحه فقط .

ويصبح من الضروري أن نوضح ، أننا لا نستهدف ولا نسعى الى الدعوة الى اتباع سياسة للتنمية في اطار « العزلة الاقتصادية » على انها الحل الوحيد والامثل لمشكلات التخلف في العالم الثالث . ولكننا نحاول ، وفي اطار ما سبق ، أن نثير مجموعة من الافكار والقضايا المنطقية المنبثقة عن الخبرات ذات الابعاد التاريخية ، والتي كان لها تأثيرها الواضح على نتائج الابحاث المعاصرة . ونخص بالذكر هنا تلك التي تلقى الضوء على طبيعة العلاقات السائدة بين كل من الابنية القائمة في العالم الثالث سواء اكانت اجتماعية او سياسية او اقتصادية ، والنظام الاقتصادي الدولي ، والتي تعتبر السبب الحقيقى وراء ظهور العديد من المشكلات في دول العالم الثالث .

ولتوضيح ما سبق يجدر بنا أن نبداً بعرض تحليلي مختصر لاهم الاسس الاقتصادية اللازم توافرها ، كي يصبح النظام قادرا على الوفاء باحتياجات المجتمع . هذا بالإضافة الى بعض الملامح الرئيسية لاقتصاديات العالم الثالث ، مما يساعد في النهاية على لقاء الضوء على أهمية الدعوة لتحرير وتحرير أو حتى عزلة العالم الثالث كواحدة من سياسات التنمية .

### الاسس الواجب توافرها للنظام الاقتصادي الكفاء :

لعلنا لا نثير خلافا اذا اشرنا الى ما توصلت اليه البحوث - على اختلاف منطلقاتها الفكرية - من ضرورة توافر نموذج متميز لتكوين رأس المال كشرط اساسي لاحداث تنمية مجتمعية ناجحة . وطبقا لوجهة النظر الاقتصادية البحتة ، فإن ذلك لا يحدث الا من خلال تضافر الجهود والتعاون المشترك بل والتكامل بين مجموعة من القطاعات الاقتصادية الاساسية ، وذلك من خلال :

- العمل الدائب لتحقيق زيادة المساحة المحصولية للاراضى الزراعية بالشكل الذى يحتق الاشباع الكامل للاحتياجات الغذائية الاساسية لكل افراد المجتمع من ناحية ، مع ضمان تزويد الاراضى الزراعية بالمواد الاولى اللازمة لها من ناحية اخرى .



– أما في مجال الانتاج الصناعى الاستهلاكى فيجب التركيز على انتاج السلع الاستهلاكية ذات الصفة الشعبية دون التركيز على انتاج السلع الفاخرة .

– وفي مجال صناعة السلع الانتاجية ، فلا بد من الاتجاه نحو انتاج الادوات والاجهزة اللازمة للانتاج الزراعى ، الادوات الانتاجية اللازمة لانتاج السلع الاستهلاكية ( الآلات الخفيفة والماكينات البسيطة ) ، الادوات الانتاجية اللازمة لانتاج السلع الوسيطة وكذلك الادوات الانتاجية اللازمة لانتاج السلع الانتاجية ( تصنيع الآلات الثقيلة ، الحاسبات الالكترونية ، مختلف وسائل الاعلام . . . الخ ) .

– انتاج السلع نصف المصنعة بما يتيح فرصة انتاج السلع الوسيطة اللازمة لانتاج السلع الاستهلاكية ( صناعة الحديد والصلب ، الصناعات الكيماوية ، صناعة الطاقة . . . الخ ) .

– انتاج السلع الاساسية اللازمة لخدمة مشروعات البنية الاساسية ، خاصة تلك التى يطلق عليها مشروعات « الاستهلاك الجماهيرى » ، ويقصد بها وسائل المواصلات ، شبكات الاتصالات بأنواعها المختلفة ، المؤسسات التأهيلية والتعليمية والتدريبية ، المرافق العامة . . . الخ ( ٤ ) .

هذا ونشير الى الحقيقة التاريخية التى تنبئنا الى أن كفاءة النظام ( أى نظام . . . سواء كان اقتصاديا او سياسيا . . . الخ ) ، – والتى يمكن قياسها بمدى استمراريته واستقراره – انما تستند بالضرورة الى صياغة وتشكيل شبكة العلاقات المتبادلة بين قطاعاته المختلفة ، وينطبق ذلك على النظام الاقتصادى بطبيعة الحال ممثلا فى قطاعاته السابق الإشارة اليها . ونضيف تبعا لذلك ان دوام واستقرار عملية التنمية – على المدى البعيد – انما يؤدى الى وضوح وبطورية مكونات البنية الاقتصادية والسياسية والقانونية بل والاجتماعية بصفة عامة ، بينما تسير – وفي نفس الوقت – العلاقات المتبادلة بين مختلف القطاعات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية نحو الترابط والعمق ، مما يؤدى فى النهاية الى وجود بناء مجتمعى تترابط كل مكوناته – بما لها من ميكانيزمات – فى تناسق واتساق ، وبذلك يصبح البناء قادرا على صياغة اسس وقواعد الانجاز والاداء .

واذا اردنا قدرا من التفصيل لتوضيح اهم السمات الرئيسية لمثل هذا البناء المجتمعى ، فلا سبيل لنا سوى الاعتماد على واقع النظم القائمة والتي اثبتت كفاءتها ، قياسا على استمرارياتها واستقرارها الى حد كبير نسبيا . وعلى ذلك فمن خلال 'الخبرات الواقعية' نعرض لخصائص البناء المجتمعى المترابط فيما يلى :

- من القواعد الاساسية التى تقوم عليها هذه النظم ، ضرورة النظر الى القوى العاملة المنتجة باعتبارها عنصرا اساسيا يرتبط عضويا بالنظام الاقتصادى ، بمعنى ان يحصل على العمل ، كل من يرغب فيه . ويتنبه ويبحث عنه ، الامر الذى يؤدى الى ضمان الحصول على دخل منتظم ، يترجم الى القدرة على اشباع الاحتياجات الاساسية كما وكيفا بالقدر الذى يسمح به حجم هذا الدخل ، مما يعنى اتاحة الفرصة للانضمام الى ما يعرف بـ 'مجموع المستهلكين' .

- ومن القواعد الاساسية ايضا ، التى تقوم عليها هذه النظم ، ضرورة توافر مجموعة من العلاقات والميكانيزمات المتبادلة والمؤثرة بين كل من الاجهزة الانتاجية وحجم وطبيعة العمالة ونمط الانتاج ( ٥ ) .

مما سبق يمكننا ان نستنتج ان قوة العلاقات القائمة داخل البناء الاقتصادى تعتبر مقياسا يكشف عن مدى صلابه بناء عملية التنمية والتي تقع فى مكان ما على ذلك المتصل الذى يمثل احد قطبيه منتهى البساطة ويمثل قطبه الآخر منتهى التعقيد . وعلى ذلك فان انخفاض مستوى اداء النظام الاقتصادى ، وغياب قيمة الانجاز وبساطة التكنولوجيا السائدة فى مجتمع ما ، انما تتوافق بالضرورة مع التدهور الواضح فى مستوى الدخل وانخفاض مستوى الطلب بصفة عامة ، واتجاهه نحو السلع الاستهلاكية بصفة خاصة ، أما اذا ارتفع مستوى اداء النظام الاقتصادى ، وازدادت قيمة الانجاز قوة ، وساد استخدام التكنولوجيا المتقدمة ، فان ذلك يعنى الارتفاع بمستوى الدخول ، ومن ثم تتعدد الفرص المتاحة للاشباع الافضل امام التنمية كى تكتسب دينامييتها الايجابية .



ونستخلص مما سبق أن هناك علاقة سببية بين كل من الاجور ومستوى الاداء والانجاز للنظام الاقتصادى ككل ، نضع صياغة لها فيما يلى :

انه كلما ارتفع متوسط الاجور ، ارتفع مستوى الانجاز والاداء .

واستكمالا لما سبق فيجب الإشارة الى حقيقة هامة : هى ان مثل هذا النظام ، بما له من خاصية ارتفاع متوسط الاجور وبالتالي ارتفاع مستوى الاداء والانجاز ، يتسم بالوفرة فى الاكتشافات العلمية ، وخاصة فى مجال التكنولوجيا ، مما يساعد على اتاحة الفرصة - ولا قصى درجة - امام التنمية كى تكتسب ديناميها الايجابية .

وجدير بالملاحظة ان مثل هذا النظام يعتبر أكثر من غيره عرصة لمواجهة تلك الظاهرة المعروفة بتداعى التغيرات البنائية المستمرة والمؤثرة ، .  
والتي يمكن التعرف على ملامحها من خلال تعدد وتنوع الازمات السياسية والاجتماعية والثقافية ، والتي تعمل المجتمعات جاهدة على احتوائها والتغلب عليها ، كل حسب قدراته وظروفه وامكانياته ، وهذه بدورها غالبا ما تكون على درجة كبيرة من التباين والاختلاف .

وهذا ما يوضح ، ان مدى نجاح عملية التنمية يتحدد بصفة أساسية من خلال ما اكتسبه الابنية والهيكل الاجتماعى من قدرة على التفاعل فيما بينها ، والكفاءة فى تحقيق التكامل مع بعضها البعض وفعالية التناسق والاتساق فى نشاطها ككل .

وحرصا على تجنب أى غموض قد يحيط بهذا القول ، فلا بد من الإشارة الى ان ما اكتسبه الابنية والهيكل المتقدمة من قدرة وكفاءة وفعالية ، انما تتحقق بعد المرور فى مراحل عديدة تتمثل فى استقطاب النظم الفرعية وتجميع وتوحيد النظم المحلية وبلورتها بتؤدة فى اطار من الاستمرارية والاستقرار ، حتى اصبح لكل مجتمع مؤسساته السياسية والقانونية والثقافية واللغوية وباختصار اصبح للمجتمع شخصيته المستقلة وطابعه المميز .

ونعلمنا لا نجائى الحقيقة اذا ذهبنا فى عرضنا لوجهة نظرنا الى القول : ان كل عملية من عمليات التنمية ، التى تمت بنجاح فى المجتمعات ذات النظم الاقتصادية الكفاء ، كانت - ولا نزال - لها ملامحها الخاصة بها ، والتى يمكن التعرف عليها من خلال ترتيب الأولويات وتحديد بؤرة الاهتمام وتتابع خطوات تحقيق الاهداف فى اطار الأيديولوجية السائدة فى المجتمع .

فضلا عما سبق ، فقد كان للعلوم الاجتماعية المعاصرة ، التى نمت فى أحضانها نظريات التنمية ، الفضل فى الاهتمام الى حد بعيد فى جذب الاهتمام نحو دراسة عاملين أساسيين هما :

( ا ) الموقع الذى يحتله المجتمع ( أى مجتمع ) فى تقسيم العمل الدولى .

( ب ) خصائص وطبيعة القوى المسيطرة على السلطة ، ومدى تمثيل المصالح المختلفة والمتعارضة داخل المجتمع .

ولما كان لكل من هذين العاملين خصوصيته فى مساره التطورى المتميز ، فضلا عن حتمية اتساقها مع الواقع المجتمعى ، فقد أصبحت من الأهمية بمكان ، فى إتاحة الفرصة لالقاء الضوء على الاختلافات الجوهرية فى السمات الأساسية التى تميز مختلف عمليات التنمية وتأثيراتها ، وعقد المقارنات بينها فى إطارها التاريخى .

ونرى أنه من الضرورى ، أن نسوق ملاحظة هامة ، قد تساعد على إزالة ما قد يكتنف العرض السابق من غموض . فإن ما جاء - باختصار - عن ملامح بناء النظم الاقتصادية الكفاء والقادر على البقاء والاستمرار ، لا ينطبق على النظم الاقتصادية القائمة فى المجتمعات الصناعية الرأسمالية وحدها ( غرب أوروبا وأمريكا الشمالية ) ، بل أنه ينطبق أيضا على المجتمعات الصناعية الاشتراكية ( الاتحاد السوفيتى وشرق أوروبا ) . فضلا عن ذلك فإننا نستطيع ملاحظة وجود بعض هذه الملامح فى النظم الاقتصادية لبعض الدول النامية ، التى قطعت شوطا بعيدا فى أحداث التنمية ، ومن ثم لم تعد تعاني من المشكلات الحادة والملحة التى تعاني منها مجتمعات العالم الثالث بصفة عامة ( الصين - كوريا الشمالية - كوبا ) . ولقد كان

سبيلها الى ذلك يتمثل فى العمل على زيادة الانتاجية فى المجال الزراعى ،  
واقامة قطاع صناعى يستهدف انتاج السلع الانتاجية والاجهزة  
التكنولوجية والمنتجات نصف المصنعة والسلع الاستهلاكية الجماهيرية .  
هذا فضلا عن بذل الجهد الملحوظ فى ارساء قواعد مشروعات البنية  
الاساسية (٦) .

ولا يسعنا هنا الا ان نشير الى ان مسيرة هذه الدول فى بذل جهودها  
لرفع مستوى كفاءة نظمها الاقتصادية ، قد يختلف من دولة الى اخرى ؛  
فما يعتبر اختلافا فى النوع بقدر ما هو اختلاف فى الدرجة فقط .

نرى من قبلنا ما سبق ، وعلى الرغم من الاختلافات الواضحة فى الظروف  
التاريخية والاتجاهات السياسية والعقائدية لكل من المجموعات الثلاثة  
المشار اليها ( دول غرب اوربا وامريكا الشمالية - الاتحاد السوفيتى  
وشرق اوربا - بعض دول العالم الثالث ) ، فاننا نستطيع ان نتبين قدرا  
من التشابه بينها قد يصل الى حد التطابق ، خاصة فيما يتعلق ببناء  
وتكرين راس المال ، وذلك فى اطار المقارنة بين هذه المجموعات الثلاث  
من ناحية ، وجميع دول العالم الثالث من جهة اخرى .

هذا ومن مظاهر التطابق الواضحة ايضا بين هذه المجموعات الثلاث  
- بغض النظر عن الاختلافات الجوهرية فى الموقع الذى تحتله كل منها ،  
طبقا لمدى ما حققته من مستوى فى التنمية - ان لديها القدرة والكفاءة ،  
بل والطموح للتوصل الى صياغات مناسبة لرفع مستوى الاداء والانجاز ،  
تدعيما لكفاءة الابنية المجتمعية فى تكاملها ، والتي تمثل ، فى حقيقة  
الامر ، القاعدة الاساسية والصلبة لتحقيق ما يعرف بالرخاء المتناهى .

### الملاح البنائية لاقتصاديات العالم الثالث :

بداية، يتعين علينا الاشارة الى ان لمجتمعات واقتصاديات العالم الثالث (٧)؛  
ملاح تختلف اشد الاختلاف ، بل انها تمثل احيانا النقيض الكامل لما سبق  
تسميته بمجتمعات الانجاز ذات البناء الاقتصادى الكفاء ، القادر على  
البقاء والاستمرار .

ويتضح ذلك من خلال عرضنا للملامح الاقتصادية أو المجتمعات الهامشية (٨) وسماتها فيما يلي :

( أ ) الاتجاه نحو رفع كفاءة ذلك الجزء من اقتصاديات القطاع الزراعى ، الموجه لانتاج السلع التصديرية ( السلع الغذائية - المواد الأولية الزراعية ) دون أى ارتفاع ملحوظ فى انتاجية الأرض الزراعية بوجه عام ، مما يعد مؤشرا واضحا لغياب أحد العوامل الأساسية اللازمة لنجاح عملية التنمية . ولا تختلف عن ذلك أوضاع قطاعات انتاج المواد الخام ، والتي تتميز بارتفاع الانتاجية ارتفاعا ملحوظا . ولكن على الرغم من ذلك فإنها غالبا ما تكون فى عزلة تامة عن بقية القطاعات الاقتصادية الأخرى حتى انها تبدو وكأنها تنتمى الى نظام اقتصادى آخر أو لمجتمع غير الذى تتواجد فيه .

( ب ) التدهور الواضح فى انتاج السلع الجماهيرية بالقياس الى الزيادة المضطردة فى استيراد السلع الكمالية والترفيه . وفى كثير من الأحيان تتجه بعض المجتمعات الى تركيز جهودها فى القطاع الصناعى على انتاج هذه السلع الكمالية على حساب انتاج السلع الاستهلاكية الضرورية لاشباع احتياجات السواد الأعظم من المواطنين .

ولا شك أن لذلك انعكاساته الواضحة على مستوى الدخل وتوزيعها وما تسم به من تباين شديد وتفاوت صارخ ، يؤدى فى النهاية الى الوقوع فيما يعرف بالحلقة المفرغة ، حيث التدهور المستمر لأوضاع الفئات الفقيرة فى هيكل توزيع الدخل - بمعنى استمرار انخفاض نصيبهم من اجمالى الدخل - مما يؤدى فى النهاية الى حالة من الركود الاقتصادى تصل الى ما يسمى « بتنمية التخلف » .

ولتوضيح ذلك ، فلا بد ان ندرك ان نجاح أى عملية للتنمية مرتبط بعضويا بالقدرة على اتاحة الفرصة امام القوى العاملة للمشاركة الايجابية والفعالة فى مختلف النشاطات الانتاجية ، ومن ثم ترتفع دخول القاعدة الشعبية ، والتي تترجم بدورها الى زيادة فى الطلب على السلع الاستهلاكية الجماهيرية .



ولعل النتيجة المنطقية لكل ذلك ، هو خلق ديناميات التكامل بين مختلف القطاعات الاقتصادية وخاصة قطاعى الزراعة والصناعة ، مما يؤدي فى النهاية الى انعاش السوق الداخلى .

( ج ) غياب واحد من المجالات الاقتصادية الهامة والموجهة نحو تصنيع الأدوات الانتاجية اللازمة لخدمة انماط الانتاج السائدة فى المجتمع سواء اكانت ادوات انتاج او معدات للحرفيين وغيرهم من اصحاب المهن اليدوية ، از الاجهزة التكنولوجية بصفة عامة .

ولعل اهم ما يعوق المجتمعات الهامشية فى مسيرتها نحو اقامة هذا المجال الاقتصادى والاستفادة منه ، هو نجاح محاولات المراكز الاقتصادية ( الدول المتقدمة ) فى استدراج هذه المجتمعات ( المجتمعات الهامشية ) واستقطابها عن طريق رسم وتحديد الدور الذى يجب ان تلعبه فى اطار نظام تقسيم العمل الدولى ، بدعوى ان هذا هو الطريق الأمثل للخروج من ازمته والحصول على مساعدات الدول المتقدمة .

ويقضى توزيع الأدوار فى اطار تقسيم العمل الدولى بحتمية قيام الدول الهامشية بتزويد الدول الصناعية بالسلع الزراعية والمواد الخام غير المصنعة او المعدة مبدئيا للتصنيع من ناحية ، ومن ناحية اخرى فتنولى المراكز الاقتصادية ( الدول المتقدمة ) اتمام عملية التبادل بتصدير منتجاتها من السلع الكاملة التصنيع سواء اكانت سلعا استهلاكية - خاصة الكمالية والترفيهية - او انتاجية كالآلات والمعدات التكنولوجية - خاصة تلك التى على وشك الخروج من العملية الانتاجية فى الدول الصناعية ( ٩ ) .

ونضيف الى ما سبق ان عملية التبادل السابق الاشارة اليها انما تجرى وفقا للأسعار العالمية ، والتى تسيطر الدول المتقدمة على تحديدها ، مما يؤدي فى النهاية الى ان تصبح النتيجة النهائية لهذه العملية فى صالح الدول المتقدمة وفى غير صالح الدول الهامشية .

ما سبق يتضح ، ان عملية التبادل القائمة بين كل من الدول الصناعية ودول العالم الثالث ، عملية غير متكافئة وغير عادلة ، وذلك لما تسببه من



خسائر مالية جسيمة ، فضلا عن حرمان دول العالم الثالث من أحد العوامل الحيوية الدافعة للتنمية ، ونقصد به اقامة الجهاز الانتاجى النابع من واقعها والقادر على اشباع احتياجاتها .

ومما يدعم مصداقية القول السابق ان تلك المجتمعات الهامشية حينما اتجهت لانشاء جهاز انتاجى يعمل على تصنيع الانتاج ، تصورت انها حققت النمو المستهدف ، بينما حقيقة الامر انها استخدمت هذا الجهاز فى انتاج سلع كمالية وترفيهية ، لا تحقق اشباع الاحتياجات الجماهيرية ( ١٠ ) .

ونذكر على سبيل المثال : ما تقوم به دول العالم الثالث من تركيز على صناعة تبتيج سببها : والتي لا يصل حجم انتاجها بأى حال من الأحوال الى المستوى الذى يشبع الاشباع الكامل - أو القريب منه - لاحتياجات القاعدة الشعبية العريضة من وسائل المواصلات بكافة أنواعها .

( د ) . التخلف السائد فى مجال انتاج السلع نصف المصنعة ، سمة من السمات الواضحة فى دول العالم الثالث بصفة عامة . ونستطيع ان نرجع ذلك الى سببين رئيسيين يرتبطان ببعضهما ارتباطا عضويا ، يتمثل السبب الأول فى القصور الواضح فى انتاج السلع الانتاجية والتكنولوجية ، والذي يعتبر الركيزة الأولى لاقامة وتعزيز هذا المجال الانتاجى الهام . اما السبب الثانى فيكمن فى علاقة التبعية التكنولوجية العميقة الجذور والقائمة بين دول العالم الثالث والدول الصناعية .

ومن الممكن التدليل على ذلك من خلال الإشارة الى الحجم المتنامى للتبعية المالية والاقتصادية ، والتي اخذت شكلا مرضيا فى الآونة الأخيرة ، يتضح من الارتفاع المفرع لمديونية العالم الثالث للعالم المتقدم ( ١١ ) وبعض توابعه من العالم الثالث نفسه ، خاصة الدول البترولية ( ١٢ ) .

( هـ ) التشتت الواضح للجهود المبذولة فى كل من الانتاج الخدمى ، خاصة الموجه للإستهلاك الجماهيرى من ناحية ، واقامة مشروعات البنية الأساسية أو الارتفاع بمستوى كفاءة القائم منها من ناحية أخرى .

ومن أهم مظاهر هذا التشتت ، عدم امكان تحقيق العدالة فى توزيع مشروعات الانتاج الخدمى ، والبنية الأساسية على مختلف المناطق والبيئات والطبقات داخل المجتمع ، وما يتضمنه ذلك من تركيز الجهود المبذولة فى هذا المجال نحو خدمة طبقات بعينها دون سواها ، وبيئات محددة دون غيرها سواء اكانت نائية أم بعيدة عن العواصم ومقار الحكم (١٣) .

من كل ما سبق يمكننا استخلاص حقيقة هامة ، هى أن مثل هذه الأبنية الاقتصادية تفتقد "كثير من المقومات الأساسية ، كى تصبح على قدر من الكفاءة والاستقرار" . ويتضح ذلك من الطبيعة الخاصة لواقع نشاطات القطاعات الإنتاجية المنتلفة وما يعوزها من تكامل ناتج عن العلاقات المتبادلة بينها ، حتى أنه ينطبق عليها ما يعرف « بالاقتصاد المشوه » حسبما جاء فى نظرية التنمية لفريدريش ليست (١٤) .

ولعل ذلك يثير واحدة من القضايا الهامة ، التى يمكن تحديد مضمونها من خلال التساؤل ، عما اذا كانت الاشكالية الأساسية ، لمثل هذا النمط الاقتصادى السابق الإشارة اليه ، تكمن فى العجز عن تحقيق تراكم رأس المال الناجم عن العملية الاقتصادية باعتباره السبب الجوهرى فى عدم القدرة على الاستمرار ، وبذلك تصبح معرضة للانهييار الكامل ؟

ان الحقائق المستمدة من الواقع والتاريخ تؤكد على ان دول العالم الثالث قد حققت نموا اقتصاديا ملحوظا - خاصة فى الفترة ما بين ١٩٥١ - ١٩٧٥ - بل انه يفوق نسبيا ما حققته الدول المتقدمة خلال الربع قرن السابق على عام ١٩٥١ (١٥) .

ولا شك أن فى هذا دلالة قاطعة على أن الأبنية الاقتصادية القائمة فى الدول الهامشية هى أبنية تتمتع بالقدرة على النمو بشكل عام بل وتحققه . ومن ثم فتصبح الاشكالية الأساسية للعالم الثالث ، كامنة فى التوجيه المركز للجهود المبذولة لتحقيق النمو ، نحو أجزاء محددة من مجالات بعينها نستطيع أن نطلق عليها : مراكز استقطاب النمو .

ولعل ذلك يفرض واقعا متميزا تنفرد به الأبنية الاقتصادية لدول العالم الثالث يتحدد شكله العام في افتقاد التكامل والتلاحم بين مختلف الأنشطة الاقتصادية على المستوى القومى ، مما يجعلها فى النهاية تتسم بالخلل وعدم التوازن وتصبح أكثر عرضة لمخاطر الانهيار ، وذلك للأسباب التالية :

أولا : العزلة : نقائمة بين كل من القطاع الزراعى ( أو قطاع استخراج المواد الأولية والمواد الخام ) والقطاع الصناعى ، والتي تؤدي الى غياب تلك العلاقات التبادلية بين القطاعين .

ثانيا : القصور : الواضح فى امكانية اتمام مسار العملية الاقتصادية لدورها . ومن اهم مظاهر هذا القصور هو الاعتماد على استيراد المنتجات التكنولوجية وادوات الانتاج والسلع الاستهلاكية المصنعة من الدول الصناعية لتغطية الطلب القائم فى السوق المحلى ، بدلا من العمل على اشباع هذه الاحتياجات من خلال تحريك العملية الانتاجية - باعتبارها احدى المكونات الهامة للنشاط الإقتصادي بصفة عامة - نحو تصنيع السلع الانتاجية والاستهلاكية على السواء .

.. وتبعاً لذلك فتصبح النتيجة النهائية هي حرمان هذه الدول الهامشية من الاستفادة من الآثار الايجابية المترتبة على وجود هذا النشاط فى البناء الإقتصادي ، على كل من الدخول والعمالة وتاهيل القوى العاملة من ناحية ، مما يعنى من ناحية أخرى تعزيز وتعميق عجز العملية الاقتصادية عن استكمال دورتها المعروفة .

ثالثا : التدعيم المستمر للاتجاهات السائدة والمعبرة عن العلاقات القائمة فى اطار الأبنية الاجتماعية والمجتمعية بكل ما يكتنفها من تناقضات ، تجد انعكاساتها فى الخطوات الفعلية لعمليات التصنيع الجارية ، والتي تستهدف اشباع الطلب القائم والملح على السلع الاستهلاكية لتلك الفئات ذات الدخل المرتفعة . وتتكون هذه الفئات عادة من كبار ملاك الأراضي



الزراعية ، والمسيطرين على عمليات الاستيراد والتصدير للسلع الحيوية ،  
والقائمين على توجيه مسار قطاع الخدمات ، وقمة الجهاز البيروقراطي ،  
وذوى الرتب العالية فى الجيش . ويضاف الى هؤلاء ، اولئك المهيمون  
على التنظيمات النقابية والمنظمات العمالية خاصة فى المراكز الحضرية .

هذا فى الوقت الذى يعانى فيه الانتاج الموجه للاستهلاك الجماهيرى  
بين الجمود والتخلف ، باعتبارهما سببا ونتيجة للانخفاض الملحوظ لمستوى  
دخول الفئات الشعبية . ومن ثم ، فيترقب على ذلك هبوط القوة الشرائية  
او عدم وصولها الى المستوى الذى يشكل قوة ضاغطة لتوجيه الانتاج نحو  
اشباع احتياجات تلك الفئات ، والتى تتمثل فى العمال الزراعيين وعمال  
الصناعية غير المؤهلين ونصف المهرة وبعض الحرفيين .

### الاشكالية الاقتصادية - الاجتماعية فى العالم الثالث :

يحسن بنا قبل ان نتناول هذا الموضوع بالمناقشة ان نؤكد على الراى  
المقابل بان التخلف بمعناه الحقيقى يختلف تماما عن التأخر ، بل اننا نذهب  
الى ابعد من هذا ونقرر بعدم وجود تلك العلاقة السببية بين كل من التخلف  
والتأخر . ويتضح ذلك من رؤيتنا للتأخر باعتباره النتيجة الطبيعية او  
المنطقية للفشل ( فى تعبئة الموارد المتاحة سواء اكانت اقتصادية او سياسية  
او بشرية ) الناجم عن التناقض فى الفعالية الديناميكية للمجتمع ، خاصة  
فى فترات الكساد او الركود الاقتصادى والتكنولوجى . أما فيما يتعلق  
بالتخلف ، فان المناقشات الدائرة فى اطار العلوم الاجتماعية قد اوضحت  
انه ( اى التخلف ) التعبير الحقيقى والنتاج الطبيعى والمنطقى للتوجيه  
الخاطىء او التوظيف المشرف ، او التبديد عن وعى او عن غير وعى  
للطاقات المتاحة سواء الظاهرة او الكامنة فى المجتمع ( ١٦ ) .

ولعل اهم ما يمكن ملاحظته فى هذا الخصوص ، ان الدول المتخلفة  
تتجه ، بصفة عامة ، نحو زيادة الدخل القومى دون ان يكون للسوق الداخلى  
دور فعال فى تحقيق هذه الزيادة ، بمعنى محاولة تحقيق ذلك عن طريق  
مزاولة انماط معينة من النشاط الاقتصادى ، تؤدى الى عزل السوق الداخلى  
دونما التعرض الى ما يعوقها عن اتمام دورتها ، ونقصد بذلك عمليات

الاستيراد والتصدير حتى نجد أنفسنا أمام زيادة فى الدخل القومى الخالية من المضنون الاجتماعى .

ويمكننا اشارة باختصار الى الاسباب الجوهرية وأهم النتائج المترتبة على عملية عزل السوق الداخلى وحرمانه من القيام بدوره الفعال فى زيادة الدخل القومى كهدف من اهداف عملية التنمية .

فمن هذه اسباب ما يتمثل فى الاتجاه نحو انتاج كل من السلع المعدة للتصدير دون ادنى مشاركة للسوق الداخلى ، وانتاج السلع المعمرة والترفيهية ، والتي تشبه الى حد كبير ما تنسب اليه الدول الصناعية ، بهدف اشباع احتياجات الفئات القادرة ذات الدول المرتفعة ، مما يستوجب ضرورة الاستعانة بالأجهزة والآلات التكنولوجية الحديثة ، بل ونقل كامل للنظم الانتاجية المتطورة من الدول المتقدمة ، دون توافر القواعد الأساسية لاستيعابها او القدرات اللازمة لتشغيلها (١٧) .

من هنا فان هذه الأساليب الانتاجية تصبح بمثابة جيوب منعزلة عن الأبنية الاقتصادية - الاجتماعية القائمة فى المجتمع ، لما لها من صلة قوية ووثيقة بالعالم الخارجى تفوق صلتها بالاقتصاد المحلى الذى تتواجد فيه . ويعد ذلك هو التعبير الحقيقى لتلك الحالة المعقدة والأوضاع المشوهة التى تتسم بها ، وتعانى منها غالبية الدول المتخلفة فى الوقت الراهن .

استنادا الى كل ما سبق فاننا نستطيع الوصول الى نتيجة هامة ، وهى ان الدول المتخلفة بصفة عامة ، وهى التى تعاني بدرجة او بأخرى من افتقار الاتساق والتكامل بين مختلف الأبنية الاقتصادية والاجتماعية القائمة بها ، تصبح غير مهياة بل وغير قادرة على استيعاب او تطويع او اعادة تشكيل ما يتيح ويعرضه السوق الدولى من وسائل تكنولوجية حديثة بحيث تصبح جزءا متسقا ، على درجة من التناغم مع البنية الاجتماعية - الاقتصادية داخل المجتمع ، بل يصبح نقل التكنولوجيا الحديثة فى هذه الظروف ، هو القاعدة الأساسية لقيام تلك العلاقة غير المتكافئة فى اطار منظومة تقسيم العمل الدولى بين الدول المتخلفة والمستهلكة للتكنولوجيا الحديثة من ناحية والدول الصناعية والمنتجة لهذه الوسائل الانتاجية من ناحية أخرى (١٨) .



ان النظرة العابرة تساعدنا على ان نتبين مدى ما تحاوله الدول المتقدمة من توطيد دعائم العلاقات السائدة فى اطار منظومة تقسيم العمل الدولى من خلال النظريات التقليدية للتنمية ، والتي لم يظهر فى اى منها - على سبيل المثال - اى اشارة لمفهومى تقسيم العمل المتكافىء او تقسيم العمل غير المتكافىء . هذا فى الوقت الذى تتركز فيه مناقشتها حول العلاقات الدولية القائمة على مبدأ الحرية الذى نبناه وتقوم عليه وتدعو اليه . وتدعى هذه النظريات ان الشعب ، تتفق بالضرورة لكل الأطراف فى هذه العلاقات الدولية ، خاضع لسلطة واحدة - على حد تعبيرها - بمعنى ان يتخصص كل مجتمع فى انتاج سلع معينة يتم تحديدها طبقا لما يتوفر لديه محليا من موارد مثل الأرض ، رأس المال ، القوى العاملة ، المعارف التكنولوجية ... الخ . مع تحديد السبيل الأمثل لتوظيف هذه المصادر فى انتاج وتصنيع السلع .

وعلى الرغم من كل ما اثارته النظريات التقليدية للتنمية من قضايا حول تأييدها لتقسيم العمل الدولى ، فلم يتطرق هؤلاء الداعون ، الى العديد من القضايا الحيوية ولم يقدموا الايضاحات الضرورية للتساؤلات الأساسية المتمثلة فى السمات المحددة لنتائج تأثير تقسيم العمل الدولى على كل من :

- البناء الانتاجى .
- توزيع الدخول .
- انماط الاستهلاك .
- سوق العمل .

● مشروعات البنية الأساسية ، فى الدول المشتركة والمشاركة فى نظام العمل الدولى ، خاصة وان لكل منها ظروفه وخصائصه ومنطلقاته الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والفكرية ( ١٩ ) .

ولنا ان نتساءل - من جانبنا - عن الدوافع الكامنة وراء الابتعاد عن اثاره مثل هذه القضايا وطرح هذه التساؤلات ، وما يتطلبه ذلك من مناقشات تؤدي بالضرورة الى القاء الضوء على الاختلافات الواضحة بين العلاقة المتكافئة والعلاقة غير المتكافئة فى التعامل على المستوى الدولى ؟



ونتيجة لكل ما سبق ، تجد دول العالم الثالث نفسها اسيرة تلك العلاقة الجدلية القائمة بين كل من السياسات التنموية المتخبطة من ناحية ، وفقر الجماهير من ناحية اخرى ، مما يؤدي الى ظهور وتدعيم اسباب الصراع الاجتماعى بشكل حاد ، ويؤدي ذلك بدوره الى تهيئة الفرصة امام المؤسسة العسكرية للقيام بدور قيادى يتعاظم طرديا مع زيادة حدة الصراع حتى تصبح هذه المؤسسة هى المسيطرة على مختلف الأنشطة فى المجتمع . ولا شك فى أن مثل هذا التطور يؤدي بهذه المجتمعات الى مواجهة العديد من المخاطر ، والتي فى مقدمتها ذلك الاتجاه نحو استقطاب القوى الداخلية وتكوين الجبهات ذات المصالح المتعارضة ، خاصة بين المؤسسات المختلفة سواء المدنية منها والعسكرية ، بهدف فرض السيطرة او زيادة ما تتمتع به من نفوذ لتحقيق مصالحها دون مصالح الآخرين ، مما يخلق اسبابا جديدة للصراع .

### نحو استراتيجية للتنمية :

فى ضوء العرض السابق وانطلاقا مما جاء فيه من تحليل يصبح من المنطقى ان يثور التساؤل حول المحددات الواضحة - سواء النظرية او التطبيقية - لسياسة التنمية ، القادرة على احداث التغيرات الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية ، فى اطار استراتيجية قادرة على انتشال دول العالم الثالث من وضع التخلف ، بكل ما يعنيه ذلك من امكان انبثاق ونمو كل الامكانيات والطاقات الكامنة فى الكيان المجتمعى بكل عناصره ومكوناته بشكل كامل وشامل ومتوازن .

وفى اطار محاولة تقديم الاجابة على هذا التساؤل المثار ، ينبغى بداية وضع صياغة واضحة للضرورات الأساسية ، التى تتحدد من خلالها سمات سياسة التنمية واستراتيجيتها . وفيما يلى عرض لهذه الضرورات ثم مناقشة لكل منها على التوالى :

.. - ضرورة التحرر من العلاقات غير المتكافئة مع النظام الاقتصادى العالمى .

- ضرورة اعادة تنظيم الهياكل المختلفة داخل البناء المجتمعى .

- ضرورة اقامة انماط جديدة لتقسيم العمل الدولى .

## اولا - ضرورة التحرر من العلاقات غير المتكافئة مع النظام الاقتصادى العالمى :

يذهب كارل شيلر فى تحليله لواقع الدول النامية ، الى ان اهم ما يعوز هذه الدول للقيام بعملية تنمية ناجحة ، هو الاعداد الواضح المحدد الأبعاد للتنمية الشاملة والبدء باتخاذ الاجراءات ، التى يمكن لدول العالم الثالث ان تتخذها لاقامة ابنية مجتمعية ، اقتصادية - سياسية - ثقافية ( وطيدة الدعائم ، قائمة على البقاء والاستمرار ، هى تحقيق التحرر من قيود النظام الاقتصادي العالمي السائد . ونضيف الى ذلك انه لا سبيل امام دول العالم الثالث سوى السعى فى هذا الطريق لتحقيق التنمية (٢٠) .

ولعلنا نستند فى قولنا هذا الى ما زودنا به التاريخ من خبرات ما زالت آثارها حية وملموسة ، ونقصد بها الدروس المستفادة من عمليات التنمية الرأسمالية او ذات الاتجاه الاشتراكى ، والتى حققت قدرا كبيرا من الكفاءة فى ابنيتها الاجتماعية والاقتصادية .

وجدير بالاشارة - دون مغالاة - ان هذه التجارب لم تكن لتستطيع ان تحقق ما حققت دون الاستفادة الكاملة والمركزة من كل القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتاحة داخل المجتمع ، مع توفير كل وسائل الحماية لها ، والتى وصلت فى كثير من الأحيان الى الحد من العلاقات الاقتصادية الدولية الى ادنى مستوى ممكن ، بل اقتربت كثيرا من حالة العزلة الاقتصادية والاعتماد على الذات الى اقصى درجة ممكنة ، بهدف تنفيذ سياستها لتحقيق التنمية (٢١) .

يضاف الى ما سبق ان اتباع سياسة الاعتماد على النفس بغرض الاستفادة الكاملة والمركزة للقوة الاقتصادية المتاحة ، واستغلال الموارد الطبيعية المحلية لاشباع الاحتياجات الذاتية ، لا يعنى بالضرورة ، ولا يمكن ان يكون مرادفا او مساويا لفكرة الانطواء الاقتصادى على النفس (٢٢) بقدر ما هو ضغط حجم المبادلات التجارية الخارجية فى



اطار النظام الاقتصادى الدولى الى ادنى قدر . وهذا بدوره يعنى امكان التبادل مع السوق العالمى ، خاصة فيما يتعلق بالسلع الانتاجية الضرورية ، والتي يجب أن تكون بمثابة الوسيلة الفعالة لتحقيق قدر عال من الديناميكية لعملية التنمية ، وذلك من خلال القضاء على العزلة القائمة بين القطاعات الاقتصادية القائمة فى المجتمع .

وتحقيق ذلك يستوجب ضرورة الاختيار الدقيق لمثل هذه السلع الانتاجية طبقا للاحتياجات الحقيقية والقائمة بالفعل وليس الترتيحية او المحتملة ، مما يجعلها - وبحق - عاملا مساعدا وفدلا فى توطيد دعائم البناء الاقتصادى ، ورفع كفاءته فى الأداء .

ولتوضيح ما سبق ، فلاتباع سياسة الحد من العلاقات الاقتصادية الدولية امثلة نعرض لها مستندين الى دراسة اجريت على مجتمعات ذات اتجاهات وايدولوجيات ونظم مختلفة ، ونقصد بها تجارب التنمية لكل من اليابان والاتحاد السوفيتى ، اللذين اتبعا ما يسمى بسياسة العزلة المقننة المحسوبة مع الاختيار الواعى لنوع وحجم تعاملاتها مع السوق الدولى ، بما يحقق لهما ما يعرف بالمتفعة الحدية من استيراد السلع الانتاجية ( ٢٣ ) .

ولقد جاء فى هذه الدراسة ايضا أن الصين الشعبية سلكت - وما تزال - نفس الطريق . طريق العزلة المحسوبة ، مع اعتمادها فى تجربتها التنموية على ثقتها المتناهية فى قوتها الداخلية ، ورجاحة استراتيجيتها للتنمية ، والقروض الخارجية ذات الهدف المحدد ، والمتمثل فى تحقيق مساهمة جدية فى التنمية خلال فترة محددة وبصورة مؤقتة . ودون المساس بمبدأ الندية والتكافؤ بينها ( الصين ) ومصادر القروض ، والى أن يصبح حجم الادخار المحلى قادرا على الوفاء بمتطلبات التنمية .

وفى ضوء ما سبق يمكننا القول أن ضرورة التحرر من العلاقات غير المتكافئة مع النظام الاقتصادى العالمى من جانب غالبية الدول النامية ، انما يعنى بصفة عامة :

- التحول الجذرى من استخدام الموارد الطبيعية لخدمة التصدير ، الى تعبئتها بكل طاقاتها للاستفادة منها لتحقيق الأهداف الاستراتيجية



للمجتمع بغية الخروج من حالة التخلف الطاحنة . ويعنى ذلك ضرورة العمل على ربط المنتجات الزراعية والموارد الطبيعية بالسوق المحلي انتاجا واستهلاكاً .

– البعد التام عن الأخذ أو تنفيذ برامج التصنيع بغرض التصدير أو تلك التي لا تشبع احتياجات الجماهير بشكل مباشر أو غير مباشر ، أو التي تستهدف أساساً اشباع احتياجات الفئات ذات الدخل المرتفعة ، لما فى ذلك من نتائج مدمرة على المستوى الاقتصادى – الاجتماعى والسياسى سواء على المدى القصير أو البعيد .

### ثانياً : ضرورة إعادة تنظيم الهياكل المختلفة داخل البناء المجتمعى :

إن القضية الأساسية التي تعبر عنها هذه الضرورة ، هي إقامة الأبنية الاقتصادية والسياسية المترابطة والمتكاملة والتي تستهدف أساساً انجاز سياسة التنمية القائمة على الاعتماد على الذات .

وواقع الأمر أننا لا نستطيع تصور إمكان تحقيق التنمية القائمة على الاعتماد على الذات بدون أن تتوفر تلك الرابطة العضوية بين الجهود الرامية الى :

● إعادة تقدير حجم ووفرة ما هو متاح من الموارد الطبيعية المحلية بشكل واقعى وحقيقى .

● التحديد الواضح للاستخدامات المتاحة والممكنة للموارد المحلية .

● العمل على إقامة قاعدة صناعية تستهدف بالدرجة الأولى ، انتاج كل من السلع الانتاجية والسلع نصف المصنعة .

● شحذ الهمم والتشجيع على البحث وابتكار الوسائل التكنولوجية المناسبة لأسلوب الانتاج السائد والعمل على تطوير الوسائل التكنولوجية القائمة بما يحقق اشباع الاحتياجات المحلية بصفة أساسية .

● الاهتمام بالقطاع الزراعى القائم بالفعل والسعى الى الارتفاع بكفاءته .

● توجيه الانتاج الصناعى الاستهلاكى الى الانتاج الجماهيرى لاشباع الاحتياجات الأساسية للقاعدة العريضة من المواطنين .

● العمل على اقامة وانجاز مشروعات البنية الأساسية ذات الكفاءة العالية والمتكاملة مع المشروعات الصناعية والزراعية القائمة ، او المخطط اقامتها .

ولا يسعنا هنا الا ان نؤكد على ان انجاز هذه الأنشطة فى اطار من التضافر والاتساق يودى بالضرورة الى التقدم بخطوات وثيقة وثابتة نحو تحويل السوق الداخلى الى نسيج مترابط يسمح للجماهير العاملة ان تصبح اكثر انتاجا وانتاجية مما يؤثر على تحديد ملامح البناء الاقتصادى وبلورة مهامه نحو خدمة التنمية .

ولتوضيح ذلك نشير الى مجموعة من الميكانيزمات التى تحدد مسار هذه العملية الاقتصادية . ففى اطار الجهود المبذولة والمشار إليها سابقا ، يتحقق توجيه طاقة القوى العاملة نحو زيادة حقيقية للانتاج القومى ، وما يرتبط بهذا التوجيه من حصول القوى العاملة على اجورها ، الذى يعنى خلق قوة شرائية جديدة ، نترجم الى زيادة الطلب على ادوات الانتاج الزراعى والصناعى من ناحية وعلى السلع الاستهلاكية الجماهيرية - زراعية كانت ام صناعية - ومختلف السلع الخدمية الأخرى من ناحية اخرى . ويؤدى ذلك فى النهاية الى توطيد دعائم الهياكل المكونة للاقتصاد القومى الموجه نحو اشباع الاحتياجات المحلية والمتمثلة فى تحقيق المتطلبات الأساسية للقاعدة الجماهيرية العريضة .

وواقع الأمر ان ضرورة اعادة تنظيم الهياكل المجتمعية ترتبط عضويا بضرورة التحرر من العلاقات غير المتكافئة مع النظام الاقتصادى العالمى لما يمثل الأخذ باحدهما دون الآخر تناقضا واضحا فى سياسة التنمية سواء من حيث المضمون او التنفيذ . ذلك ان التغير الجذرى للهياكل القائمة

وتوظيفها فى تحقيق اهداف التنمية الحقيقية ، مع بقاء الارتباط بالسوق الدولى فى اطار العمل بمبدأ حرية التعامل الاقتصادى معه ، انما يؤدى بالضرورة الى نتائج مدمرة للاقتصاد القومى وينتهى الحال الى تكريس علاقة التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية .

وعلى ذلك فان الحد المؤقت من ارتباط دول العالم الثالث بنظام تقسيم العمل الدولى من ناحية ، والتخلى عن فكرة عقد المقارنات بين التكلفة العالية لأحد منتجاتها بالتكلفة المنخفضة نسبيا لمثيله فى الدول المتقدمة ، والذي يعتبر عادة أساسا للمفاضلة الاقتصادية فى النظام الرأسمالى من ناحية أخرى ، هما من العمليات الأساسية التى لا يمكن اغفالها أو التغاضى عنها ، اذا ما كانت دول العالم الثالث جادة كل الجدية فى رغبتها الخروج من حالة التخلف التى تعيشها ، وجادة فى بناء هيكل اقتصادى قادر على البناء والاستمرار .

وقد يبدو لأول وهلة ان هذه السياسة باهظة التكاليف ، استنادا الى ما يتطلبه اقامة هذا البناء من استثمارات هائلة لا تؤتى عائدا سريعا ، كما هو الحال فى كثير من القطاعات ، على رأسها قطاع التعليم مثلا . والرد على ذلك ، ان هذه التكاليف الباهظة تصبح محتملة فى اطار النظرة المستقبلية وما يتحقق من نتائج فى المراحل المتتالية وعلى المدى البعيد . ومن أهم هذه النتائج يتمثل فى التخلص نهائيا من الخلل الدائم فى الهياكل القائمة ، والذي من مظاهره على سبيل المثال لا الحصر - البطالة ، الديون الخارجية الباهظة التكاليف ، الزيادة السكانية الاعتباطية ... الخ .

ومن الأمور الهامة التى يجب توضيحها والتأكيد عليها ان التغيير فى الهيكل الاقتصادى ، انما يتضمن ضرورة الأخذ بسياسة التصنيع القائمة على الفلسفة الداعية الى « ... ان تنمية القدرة على الانتاج ذى الدعائم الراسخة لا يمكن لها ان تتم الا من خلال تلك العملية ، التى تتسم بالبطء ، وتحتاج لاتمامها بنجاح الى صبر ومثابرة ، ونقصد بذلك عملية التعلم عن طريق الممارسة » (٢٤) . ولسنا فى حاجة الى ابراز أهمية القيمة الحقيقية لهذه العملية والتى تفوق بكثير مجرد انشاء طاقات انتاجية معينة ، يمكن الحصول عليها من السوق العالمية فى حالة الضرورة . ان القيمة



الحقيقة لهذه العملية تكمن فى اشتراك السواد الاعظم من الجموع الشعبية فى العملية الانتاجية ، والذى يعنى بالضرورة - وبمرور الوقت - امكان التوجيه نحو تقسيم العمل والتخصص ، المدعم بالجهد المبذول للقضاء على الأمية ، واعداد الكوادر الفنية والادارية فى المجالات المختلفة . ويضاف الى ذلك السعى الى خلق متطلبات التنظيم الضرورية للانتاج الصناعى بمراحله المتتالية .

هذه جميعا عناصر يستحيل استيرادها ، وذلك على العكس من امكان استيراد الأفكار ، وحلول بعض المشكلات التى يواجهها مجتمع من المجتمعات . « فقد يمكن استيراد الأفكار ، وحلول المشكلات وتبنيها بعد تطويرها بما يتناسب مع واقع المجتمع ، غير ان علمية التطوير هذه تتطلب قدرات خاصة لا بد من وجودها واتاحة الفرصة لاكتسابها والتدريب عليها » (٢٥) .

ومن الملائم هنا الاشارة الى ما زودنا به التاريخ من « ان الدول المتخلفة ، التى تقوم بتطبيق سياسة التنمية المعتمدة على بذل الجهد نحو تطوير طاقاتها التكنولوجية ، واقامة وتعديل الابنية والتنظيمات المجتمعية بما يتناسب مع واقعها الاقتصادى والاجتماعى والثقافى والسياسى ، تعتبر اكثر قدرة واعلا كفاءة فى تعبئة وتوظيف طاقاتها وقدراتها لاشباع احتياجات جماهيرها الشعبية ، من تلك التى تعتمد الى تحقيق التنمية عن طريق محاكاة الدول الصناعية المتقدمة والارتباط بنمط النمو السائد فيها ، بكل ما يتضمنه من أنماط للاستهلاك واشكال للتكنولوجيا لا تلائم مع واقع هذه الدول المتخلفة . بل ان تطبيق برامج التنمية القائمة والمعتمدة على استيراد التكنولوجيا الجاهزة يؤدى الى مزيد من التبعية والخضوع الكامل لما يمليه القوى المتحكمة فى سوق التجارة العالمية » (٢٦) .

ويرتبط بكل ما سبق ضرورة النظر بوعى الى وقائع التكوين الاجتماعى للدول المتخلفة باعتباره نتاجا تاريخيا للعلاقات القائمة بين قوى السيطرة والاستغلال فى الخارج والقوى المتحالفة معها فى الداخل .

وعلى ذلك ، وفى اطار ضرورة اعادة تشكيل الهياكل والابنية القائمة فى المجتمعات المتخلفة كشرط اساسى لتحقيق التنمية ، فيصبح من الامور

الحيوية ضرورة القيام بتصفية وضع الفئات الاجتماعية ذات المصالح المرتبطة عضويا بنشاطات القوى المسيطرة على السوق العالمى ، على ان يصاحب ذلك وضع القواعد الصارمة والفعالة لاعادة توزيع الدخل القومى بما يحقق مبدأ عدالة التوزيع ، مع وضع الضمانات السياسية اللازمة لعدم مخالفة هذه القواعد واستمرار العمل بها . ولعل اولى هذه الضمانات هى اتاحة الفرص امام الجماهير الشعبية العريضة ، كى تؤدي دورا ايجابيا وفعليا فى تصريف شئون بلادها . . . . . اى ذات داخلية او خارجية ، وذلك عن طريق المشاركة الحقيقية فى مناقشة واتخاذ وتنفيذ القرار ، وتحمل المسؤولية فى تشكيل وبلورة سياساتها . مع تعزيز كل ذلك باستخدام مختلف السبل والوسائل الاعلامية لابقاء الوعى السياسى والاجتماعى والاقتصادى لهذه الجماهير ، تدعيما لدورها ومشاركتها فى تحمل المسؤولية لتحقيق سياسة التنمية .

### ثالثا : ضرورة اقامة انماط جديدة لتقسيم العمل الدولى :

فى البداية . ينبغى ان نشير الى ما تذهب اليه الكثير من الكتابات فى وضع صياغة للقضية الاساسية التى تعبر عن المضمون الحقيقى لهذه الضرورة الثالثة والتى يطلق عليها « التنمية الذاتية الاجتماعية » ( ٢٧ ) .

#### « Collective self - reliance »

ولعل اهم ما يعنينا هذا هو ما تتضمنه هذه الصياغة من ايضاح لابعاد وتحقيق هذه الضرورة ، وما يرتبط بها - وفى اطار ما سبق - من ضرورة تحقيق هذه الضرورة ، وما يرتبط بها - وفى اطار ما سبق - من ضرورة الاستراتيجية لرسم وتنفيذ سياسة ناجحة للتنمية ، يعتمد فى الاساس على ضرورة اقامة انماط جديدة لتقسيم العمل بين النظم الاقتصادية القائمة فى دول العالم الثالث ذاتها .

- غير ان الادراك الواعى لواقع الدول النامية ذاتها من ناحية ، والظروف السائدة فى العالم من ناحية اخرى ، يدفعنا الى الاعتراف بان محاولة تحقيق هذه الضرورة دفعة واحدة وبنجاح ، سوف يصادفها الكثير من الصعاب النابعة من التناقضات الواضحة بين النظم القائمة فى دول العالم الثالث ذاتها من جهة ، وما يمكن ان تتعرض له هذه الدول من ضغوط



عالمية - سياسية واقتصادية - كى تثنيها عن عزمها وتحول بينها وبين السير فى هذا الطريق حتى نهايته ، من جهة اخرى ( ٢٨ ) :

ومع كل ذلك ، وعلى الرغم منه ، فان ما لدى دول العالم الثالث - مجتمعة - من مقومات اقتصادية ، يجعلها قادرة على مواجهة مثل هذه الضغوط . ونستند فى ذلك الى تلك الحقيقة البارزة وما تثيره من تساؤل : اما الحقيقة فهى ان رفاهية الدول المتخلفة كانت - ولا تزال الى حد بعيد - تقاس بمدى تمكنها من زيادة معدل ما تستطيع بيعه من مواد اولية او خام للدول الصناعية . ومن هنا تنطقى والمنطقى والذي يطرح نفسه بالحاح ، فيدور حول ضرورة استمرار هذا الوضع ، لاسيما انه لا يوجد هناك مبرر منطقي يستدعى استمراره .

وبالاضافة الى ما سبق ، وعلى العكس منه ، فان هناك من المبررات المنطقية التى تدلل على انتفاء ضرورة استمرارية هذا الوضع او وجوده :

فالنظرة الفاحصة لواقع الدول المتخلفة بصفة عامة وما يتوافر لها من امكانيات بصفة خاصة ، تجعلنا نؤكد - دون مغالاة - ان الدول المتخلفة ( مجتمعة ) لديها اغلب - ان لم يكن كل - المواد الاساسية والضرورية اللازمة لانجاز عملية التنمية بنجاح . ولا نكتفى بالاشارة الى ما لديها من كميات كبيرة ومخزون هائل من البترول والحديد والنفاس فحسب ، بل نستطيع القول بان لديها من كل المواد الاولية دون استثناء ، وان كانت بكميات متفاوتة ( ٢٩ ) .

وفضلا عن ذلك فان ما لدى الدول المتخلفة ( مجتمعة ) من ارض زراعية تجعلها قادرة على تحقيق الاشباع الكامل لاحتياجاتها ذاتيا ، وذلك من خلال توسيع وتوظيف التبادل التجارى ، فى اطار تقسيم العمل فيما بينها . ولا شك ان ذلك يخلق موقفا يجعلها فى غير حاجة الى الركوع امام الولايات المتحدة الامريكية ( مثلا ) لكى تحصل منها على ما تحتاجه من القمح مقابل ما تنتجه من شاي وبن وقطن . علما بان هذه الدول المتخلفة قادرة - دون ادنى شك - على انتاج ما يزيد عن حاجتها من القمح خاصة والمواد الغذائية الاخرى عامة .

اما فيما يتعلق بقضية المنتجات الصناعية ، باعتبارها من وسائل الدول المتقدمة للضغط على الدول المتخلفة ، خاصة وان المعروض منها ( المنتجات الصناعية ) يقل كثيرا عن الطلب عليها ، فاننا نرى ان هذه مسألة ليست على درجة عالية من الخطورة او الصعوبة - على المدى المتوسط والطويل - ، خاصة وان عملية التصنيع ، عملية يمكن تعلمها واتقانها ويمكن للدول المتخلفة ان تمارسها ، بل انها تمارسها فعلا ، ولكن بشكل غير متطور غالبا ( ٣٠ ) .

ولعل افضل تعليق ، على طبيعة العلاقات بين الدول المتخلفة والدول الصناعية ، في مجال التصنيع ما جاء من قول الاقتصادي المعروف لويس « ... اننا حتى لو سلمنا جدلا بان اخطر ما تعاني منه الدول المتخلفة ، هو النقص الشديد فيما يجب ان يكون لديها من قدرات ومهارات ضرورية لادارة شئونها ورسم سياساتها وتنفيذها بكفاءة ، فالرد على ذلك - ببساطة شديدة - ان استكمال هذا النقص متاح عن طريق اكتسابه والتدريب على ممارسته . وبصرف النظر عن الادعاءات المعبرة عن ندرة المهارات في دول العالم الثالث ، فان على مجتمعات افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، ان تخطوا - في اطار التعاون والعمل المشترك فيما بينها - الى الامام نحو تنمية مجتمعاتها ، متجاهلة ما يثار عنها ومن حولها من دعاوى باطلة ، حتى لو اقتضى الامر ان يذهب هؤلاء المدعون وما يمثلون من نظم الى الجحيم . وبالإضافة الى ذلك فانه يتحتم على ذلك الجزء - المسيطر عن العالم - ان يتحرر من تفكيره وفكره المحدد في نظرتة الى الدول المتخلفة على انها الاداة الطيبة والوسيلة الوحيدة لحل مشاكله اليومية المتمثلة في كيفية تحقيق اكبر فائدة اقتصادية وسياسية ممكنة ، ومن خلال ما يمكن تصديره لها ( الدول المتخلفة ) وما يمكن استيراده منها « ( ٣١ ) .

انطلاقا من كل ما سبق ، ومن خلال العمل في اطار تقسيم العمل الدولي على مستوى الدول المتخلفة ، بكل ما يتضمنه ذلك من تعاون في مختلف المجالات ، فيصبح من المتاح تطوير ما لديها جميعا من وسائل انتاج تصل بها الى امكان خلق قاعدة صلبة للتصنيع ، نابعة من واقعها ، قادرة على الوفاء باحتياجاتها .

من كل ما سبق يتضح أن المطلب المنطقي والاقرب الى الواقع في مجال تحقيق هذه الضرورة يتمثل في الدعوة الى اتباع سياسة « تحقيق الهدف على مراحل متتالية » . فتكون بداية العمل مركزة على مستوى مجموعات الدول النامية التي تجمعها روابط خاصة كالجوار الجغرافي أو التماثل الشديد في الظروف الاقتصادية أو الانتماء الحضارى المشترك ، الى ان ينتهى التطبيق تدريجيا على مستوى العالم الثالث ككل .

وحقيقة الامر ان نجاح هذا الاتجاه نحو « تقسيم العمل بين الدول النامية » جلى كل من المستوى الاقليمى او على مستوى القارات الجنوبية الثلاث ( افريقيا ، اسيا ، امريكا اللاتينية ) مرهون باتباع سياسة جادة وحقيقية ، تعمل على الحد من علاقة الارتباط مع النظام الاقتصادى العالمى الواقع تحت سيطرة المجتمعات الصناعية ( ٣٢ ) .

ولسنا في حاجة الى توضيح ما يترتب على محاولة تحقيق مطلب تقسيم العمل الدولى بين الدول النامية مع احتفاظ الابنية المجتمعية بما لها من علاقات التبعية بالنظام الاقتصادى العالمى . ان ذلك موقف قد يثير الاعجاب من ناحية ولكنه وفي نفس الوقت يمثل معوقا اساسيا امام تحقيق الاهداف الاصيله لسياسة التنمية ، وتصبح المحاولة - وفي اطار ما تناولناه بالمناقشة - عديمة الفائدة .

وعلى ذلك فان توطيد علاقات الترابط بين دول العالم الثالث ذاتها ، مع الحد من علاقات الترابط مع السوق العالمى ، يمثل حتمية تفرض ضرورة احلال العلاقات التى تقوم على اساس تكامل التكافؤ محل تلك العلاقات القائمة على تكامل التبعية ، وذلك لو تصورنا ان العلاقات الدولية مؤسسة على مبدأ التكامل ( ٣٣ ) .

ولا يعوزنا القول ان تكامل النكافؤ بين دول العالم الثالث ، لا يتيح الفرصة امام العلاقات الاقتصادية لنمو فحسب ، بل انه يتعدى ذلك الى الجوانب الاخرى مثل اقامة المشروعات المشتركة للبنية الاساسية ، المتمثلة في وسائل المواصلات والاتصال ، والتعاون في اجراء البحوث العلمية والتكنولوجية وتبادل المعلومات في شتى المجالات سواء على المستوى الاقليمى او بين القارات .



ولعل النتيجة المنطقية لكل ما سبق ، وفي اطار الرؤية الواضحة  
للامور على المدى المتوسط والطويل ، مع استمرار بذل الجهد من جانب  
الدول النامية ، ان تصبح هذه الدول قوة تتوازن وتتكافأ مع قوة الدول  
الصناعية ، مما يدفع الاخيرة - وفي النهاية - « الى اجراء التعديلات  
الضرورية اللازمة في سياساتها - منفردة ومجموعة - بما يتواءم مع الواقع  
الجديد ، والذي يعنى انتهاء سيطرتها الكاملة على مقدرات العالم من  
خلال تحديد نمط العلاقات الاقتصادية الدولية والسوق العالمى » ( ٣٤ ) .

### توقعات الاستراتيجية المقترحة :

في ضوء الافكار السابق عرضها - نستطيع استخلاص بعض النتائج  
العامه ، التى يمكن ان تترتب على تنفيذ برنامج التنمية المعتمدة على الذات  
على كل من المدى القصير والمدى المتوسط - المدى القصير ، يمكن ان  
يؤدى تنفيذ برنامج التنمية الى تغييرات بنائية عميقة الاثر ، قد تؤدى  
بدورها - وعلى المدى الطويل - الى اتاحة الفرصة للتخلص نهائيا من  
مشكلات التخلف بصورتها التى تدور حولها المناقشات فى الوقت الحاضر .

ونجد لزاما علينا على ضرورة توافر ثلاث دعائم أساسية يقوم  
عليها مثل هذه البرامج .

الدعامة الاولى : بناء متوازن للتكوين الراسمالى .

الدعامة الثانية : التنسيق بين تعبئة الموارد واستثمارها فى السوق  
المحلى .

الدعامة الثالثة : الانتقال التدريجى بعملية التنمية من البسيط  
المعقد .

### ١ - بناء متوازن للتكوين الراسمالى ( ٣٥ ) .

تتجه معظم نظريات التنمية فى مناقشاتها الدائرة حول تفسير ظاهرة  
التخلف واقتراحاتها لما يتعين على الدول المتخلفة اتباعه لحل مشكلاتها ،

الى تبني الدعوة الشائعة بضرورة قيام الدول المتخلفة بتركيز انشطتها - سواء على المستوى الداخلى او الخارجى - بما يتوافق مع النظام الاقتصادى العالمى .

ويتحدد مضمون هذه الدعوة - تركيز النشاط - بوجوب تخصيص الدول المتخلفة ، وقصر تعاملاتها الاقتصادية على ما يتوافر لديها من عوامل الانتاج ( ارض - راس مال - عمل - ادارة ... الخ ) .

اما مقولة التنمية المعتمدة على الذات ، فانها تذهب نقيضاً - حريصاً - مخالفاً ، وترى ضرورة الاهتمام بتدعيم العمل وبذل الجهد في كافة المجالات الاقتصادية الهامة ، بما يحقق التوازن الداخلى لتكبير الراس مال .

وتتحدد ملامح هذا التوازن ، باستخدام وسيلة الانتاج المناسبة في المجال الانتاجى الذى يتحقق فيه الاستخدام الامثل لهذه الوسيلة ، مع ضرورة تنويع مجالات الانتاج التى تسمح باستخدام وسائل الانتاج المختلفة بشكل متوازن .

ومما لا شك فيه أن وجود العديد من الموارد الطبيعية ذات الوفرة العالية - كما هو الحال في كثير من الدول المتخلفة - يجعل من تنفيذ الاستراتيجية المعتمدة على بناء قاعدة الصناعات الثقيلة مطلباً بالغ الأهمية ، بالإضافة الى دفع عجلة التنمية في قطاعى الزراعة والتعدين وقطاع الصناعات الخفيفة .

وفي ضوء ما تقدم فان الدول المتخلفة باستجابتها للدعوة الى « التخلي عن فكرة اقامة الصناعات الثقيلة نفع في خطأ كبير ، لما تعنيه هذه الاستجابة من التغاضى والاهمال في اقامة وتقوية القاعدة الاساسية لاقتصادها ، كذلك فان التخلي عن اقامة الصناعات الخفيفة هو خطأ آخر لا يقل فداحة عن سابقه ، ذلك لما لاقامة كل من الصناعات الثقيلة والخفيفة من مهام اساسية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : الارتفاع بمستوى معيشة الجماهير الشعبية ، والذي لا يمكن ان يتحقق الا عن طريق تنويع الانتاج وزيادته ،



والتوسع في انتاج السلع الاساسية والحيوية ، والعمل الدائب بحرص  
الاسعار تدريجيا « (٣٦) .

ولعلنا نشير في هذا السياق الى احد الانتقادات الهامة الموجهة الى ما  
تدعو اليه التنمية المعتمدة على الذات ( الاخذ بمبدأ التصنيع الثقيل والخفيف .  
وتنمية القطاعات الزراعية والتعدينية ... الخ ) . ويعتمد هذا الانتقاد  
بالدرجة الاولى في رؤيته على ما قد يبدو ولاول وهلة من انخفاض أو انعدام  
الجدوى الاقتصادية ، وذلك بالنظر الى التكاليف الباهظة لاقامة الجهاز  
الإنتاجى الصناعى ، التى نجد انعكاساتها على ارتفاع تكلفة السلع ، اذا  
ما قورنت بتكلفة مثيلاتها في الدول الصناعية أو في سوق التجارة  
العالمى ( ٣٧ ) .

غير ان ذلك مردود عليه بأنه قد يكون صحيحا في المراحل الاولى  
للانتاج ، اما في المراحل التالية ومع استمرار الانتاج واستقراره ، فان  
معدل التكاليف سوف يميل للانخفاض ، هذا فضلا عن أن الجدوى الحقيقية  
يجب أن تقاس بمدى فعالية عملية التنمية المعتمدة على الذات أى المعتمدة  
على القدرات والجهود الداخلية ، وما يترتب على ذلك من اشباع احتياجات  
ال جماهير دون استغلال أو تبعية .

وينبغى الاشارة أن البناء المتوازن للتكوين الراسمالى ، لا يعنى ذلك  
فقط ، بل يتضمن أيضا الاخذ بمبدأ تحقيق التوازن بين كل من متطلبات  
التكوين الراسمالى الراسخ من ناحية ومتطلبات النهوض المستمر والارتقاء  
الدائم بضرورات الحياة المادية للجموع الشعبية من ناحية اخرى ،  
خاصة وأن التركيز على ناحية دون الاخرى لا يعنى سوى الكارثة لجهود  
التنمية المعتمدة على الذات ودينامياتها .

وتبقى الاشارة الى مبدأ آخر للتوازن - وذلك في اطار الرد على  
الانتقادات الموجهة للتنمية المعتمدة على الذات - والذي يرى أن اقامة  
المشروعات يجب أن تتبع ذلك النظام التكنولوجى القائم على استخدام كل  
من راس المال والقوى العاملة في آن واحد . غير أن ذلك لا يعنى الاستخدام  
المتساوى لهما في كل قطاع من القطاعات الإنتاجية . ففي الصناعة مثلا ،

وحيث يكون المنتج مكملًا لمنتج آخر ، فإنه يصبح من الضروري وجود مخزون كاف يغطي احتياجات التشغيل ، في هذه يفضل الاعتماد على الاستخدام الرأسمالي بصفة أساسية والحد من استخدام القوى العاملة في الانتاج . والعكس صحيح في مجال آخر من مجالات الانتاج ، حيث تكون الأولوية لاستخدام القوى العاملة بصفة أساسية ويصبح الاستخدام الرأسمالي في الدرجة التالية .

ان التطبيق العملي لهذا المبدأ يستلزم قدرا كبيرا من التكامل بين مختلف القطاعات الاقتصادية المحلية ( صناعات ثقيلة ، صناعات خفيفة ، زراعة ، خدمات ... الخ ) بما يحقق التناسق بينها فيما يجب استخدامه ( رأسمال - عمل ) ، ( عمل - رأسمال ) للوصول بالانتاج الى أعلى كفاءة ممكنة بهدف اشباع الاحتياجات الأساسية للجماهير ، باعتباره المؤشر الحقيقي لنجاح جهود التنمية .

## ٢ - التنسيق بين تعبئة الموارد واستثمارها في السوق المحلي :

لعل أهم ما يميز سياسة التنمية المعتمدة على الذات انها تقضى بضرورة تحديد وبلورة وتوظيف العلاقة المتبادلة بين كل من تعبئة الموارد المتاحة واستغلال هذه الموارد في توجيه النشاط الاقتصادي على المستويين الداخلي والخارجي .

ويمثل ذلك احد أوجه الاختلاف الواضحة مع ما تتسم به اقتصاديات الدول المتخلفة ، التي تعتمد بالدرجة الأولى على الارتباط الوثيق بالنظام الاقتصادي العالمي ، من خلال تركيز نشاطها الاقتصادي على الصناعات الاستخراجية من ناحية ، والانتاج الصناعي المعد أساسا للتصدير . وهذه مجالات تحتاج الى استخدام الكثيف لرأس المال وقلة قليلة من الأيدي العاملة مما يعد معوقا لتحقيق التنمية .

والنظرة السريعة لأهم النتائج المرتبطة بهذه الدعامة من دعائم التنمية المعتمدة على الذات ، تشير الى التوازن بين كل من الاحتياجات ، وترجمة هذه الاحتياجات الى « طلب » ، يؤثر بالضرورة على نوع وحجم الانتاج . وهذا أيضا ما تفتقده اقتصاديات الدول التابعة حيث يمثل حجم

ونوعية الطلب على السلع الجماهيرية عيب سيـ .  
غياب التكامل في البناء الاقتصادي . مع العلم بأن اشباع الاحتياجات  
الجماهيرية لا يمكن له أن يتحقق الا من خلال وجود مبدأ التكامل .

ان هذه الاسباب جميعا لا تؤدي الى عرقلة التوسع في استخدام الطاقات  
الانتاجية المتاحة فقط ، بل انها تؤدي ايضا الى اقصاء وتعطيل العديد  
من القدرات المتاحة ذات الفعالية والمؤثرة في دفع عملية التنمية ( ٣٨ ) .

### ٣ - الانتقال التدريجي بعملية التنمية من البسيط الى المعقد :

من الحقائق الثابتة التي لا تثير خلافا ، ان نجاح عملية التنمية يتوقف  
الى حد بعيد على مدى واقعية تحديد الاولويات وتصنيعها ، ومدى امكان  
وضع الخطوات المحددة الواضحة لتحقيقها ، وفقا للتدرج المنطقي ، بداية  
من السهل الى المعقد فالأكثر تعقيدا ، مما يكسب عملية التنمية طابع التكامل  
العضوي ، بكل ما يتضمنه من خصائص الاستقرار واستمرار ...  
التأثير ( ٣٩ ) .

انطلاقا من هذه الحقيقة واستنادا الى ما سبق مناقشته ، فاننا  
نستطيع القول ان عملية نقل واستخدام الوسائل التكنولوجية المتطورة ذات  
الاساليب المعقدة والتي تفوق بكثير القدرات والامكانيات الفنية المتاحة  
داخل المجتمع ، بدعوى العمل على دفع عجلة التنمية وزيادة دافعيتها ،  
قد تلقى من البداية - على الاقل - قدرا من الاستحسان ، ولكنها وبقدر ما  
تتمتع به تألق يصل الى حد الانبهار ، مقارنة بما هو قائم في المجتمع من  
وسائل تكنولوجية اقل تطورا - اول قل تقليدية !! - فان لها من التأثير  
السلبى على عملية التنمية برمتها ، لما يمثله نقل التكنولوجيا المتطورة من  
نبيذ للموارد المالية واهدار لامكانيات الكشف عن اشكال التكنولوجيا الملائمة  
للمجتمع والنابعة منه . هذه ناحية ، اما الناحية الثانية والاكثر أهمية ،  
فهى الانتقال المفاجيء من نمط تكنولوجى الى نمط تكنولوجى آخر أكثر  
تطورا في احد القطاعات دون القطاعات الاخرى يؤدي الى القضاء على  
امكانية تحقيق التكامل العضوى للابنية المختلفة كشرط اساسى لنجاح عملية  
التنمية .

ونضيف الى ما سبق ان احد مقتضيات تحقيق التكامل العضوى السابق الإشارة اليه ، يتمثل فى ضرورة اعادة توزيع الدخل التى تترجم الى زيادة فى « الطلب » على السلع الاستهلاكية الجماهيرية ، مما يستوجب فى المقابل زيادة فى السلع والخدمات ويقتضى ذلك مواجهة حاسمة لتلك الفئات الغنية التى تستأثر بالنصب الاكبر من الدخل القومى ، الموجه الى « طلب » على السلع الكمالية والترفيهية ، تقليدا لنمط الحياة السائدة فى المجتمعات الغربية .

خلاصة القول ، واستنادا الى ما تتبناه استراتيجية التنمية المعتمدة على الذات ، أن التقدم التكنولوجى يعنى بالضرورة قدرة المجتمع على تجديد أساليب انتاجية على نحو فعال وليس مجرد نقل ما ابتكرته مجتمعات أخرى فى ظروف مخالفة . وتصبح نقطة البدء هنا دراسة وتحليل ... الانتاج القائمة فى المجتمع ، والكشف عن امكانيات تطويرها ثم العمل على تحقيق ذلك مع تهيئة المناخ الاجتماعى والسياسى الذى يضمن العمل الجاد والمشاركة الشعبية بالقدر الذى يحقق للمواطن ذاته ويؤكد وضعه فى المجتمع ك فرد مفيد ، ويدعم شعوره بالانتماء لمجتمعه .

ومن القضايا الاساسية التى ترتبط بما سبق ارتباطا مباشرا ، قضية الاستثمارات الاجتماعية - فى مجال التعلم والتعليم سواء اكان ذلك فى المجال السياسى او التنظيمى او الاقتصادى او التربوى ، وكذلك فى مجال اجراء التجارب على التكنولوجيا - وما تثيره من مناقشات تدور حول ما تمثله هذه الاستثمارات من اعباء ثقيلة على اقتصاديات الدول المتخفة ، تؤدى الى الحد من سرعة انجاز عملية التنمية .

ولعلنا نتجة فى الرد على هذه الادعاءات الى التاكيد على ضرورة عدم اغفال القيمة الحقيقية لهذه الاستثمارات الاجتماعية ، لما لها من عائد مردود على المدى الطويل يتمثل فى تحقيق .

● الاستقلال الاقتصادى والسياسى .

● بناء اقتصادى وسياسى مستقر قادر الى حد كبير على الاستمرار . .



## ● المساهمة في اشباع الاحتياجات الاساسية الجماهيرية .

● اتاحة الفرصة امام الجماهير للمشاركة الايجابية والفعالة في انجاز عملية التنمية الحقيقية . ذلك انها تدعم روح الايجابية والمبادأة وتقضى على مظاهر الاغتراب .

لعل التساؤل الهام الذي يفرض نفسه الآن ، هو كيف لنا ان نحدد بوضوح أننا امام عملية تنمية تعتمد على الذات من عدمه ؟

للإجابة على هذا التساؤل نحاول صياغة مجموعة من الاسئلة التي تعتبر - من وجهة نظرنا على الاقل - معيارا او مقياسا ، نستطيع من خلاله الوصول الى ذلك التحديد المطلوب . والاسئلة هي :

- هل تحقق الترابط بين الابنية المجتمعية القائمة واصبحت تتكامل عضويا اثناء مسار عملية التنمية ؟

- هل تمكن الهيكل الاقتصادي من الوصول الى توفير المتطلبات الاساسية لاشباع احتياجات الجموع ، في اطار عملية التنمية وكننتاج لها ؟

- هل ازدادت القدرة على تحقيق التعاون المستهدف بين القطاعات المجتمعية والقوى البشرية في اطار المشاركة الشعبية ، لخدمة عملية التنمية ؟

ولنا في النهاية ملاحظة ، تستند على الحقيقة القائلة ، بان الرعى بالتاريخ وما زودنا به من خبرات ، لابد وان يكون الركيزة الاساسية التي ينطلق منها اتخاذ القرار في الحاضر والتفكير في المستقبل . ولنا ايضا ان نذكر الدول المختلفة - وفي اطار ما لديها من خبرات في هذا المضمار - بانه لم يحدث في الثلاثمائة عام الماضية ان شهد العالم مجتمعا واحدا ، استطاع ان يضع وينجز سياسة ناجحة للتنمية ، دون الاعتماد على مجموعة مترابطة من العوامل الرئيسية والمؤثرة هي :



- بذل الجهد المستمر والمتزايد في شتى القطاعات الاقتصادية -  
( قطاع الزراعة ، صناعة السلع الانتاجية ، انتاج السلع نصف المصنعة ،  
ابتكار وصناعة التكنولوجيا ، تصنيع السلع الاستهلاكية ذات الطابع  
الجماعي ، قطاع الخدمات ) - بهدف تحقيق التنمية متعددة الابعاد  
العميقة الجذور ، القائمة على التكامل بين الابنية المجتمعية  
جميعا .

- التحديد الواضح والواعى للبهوية القومية سواء بالنسبة للأفراد  
والجماعات والمجتمع ككل ، وما يتضمنه ذلك من بلورة للثقافة السياسية  
القائمة على حرية الارادة السياسية والاجتماعية والاقتصادية  
والثقافية ( ٤٠ ) .

ونضيف اننا نستطيع ان نتبين بوضوح - وقياسا على ما سبق - ان  
المسار السائد للاحداث في العالم الثالث ، خاصة فيما يتعلق بقضية التنمية ،  
تحدد ملامحه الاساسية في ان :

« عملية التبادل القائمة بين الدول المتخلفة والدول الصناعية في اطار  
تقسيم العمل الدولي غير المتوازن واللامتكافى » لابد وان تؤدي الى « تشويه  
التطوير الهيكلى للقوى الاقتصادية ، والتي تؤدي الى عدم القدرة على توجيه  
وضبط الانشطة الاقتصادية في المجتمع ، مما يؤدي في النهاية الى العجز عن  
تحديد الهوية القومية ، بكل ما يعنيه ذلك من القضاء النهائى على الاستقلال ،  
وحرية الارادة والقدرة على الانجاز والتعلم » ( ٤١ ) :

واخيرا ، فلا يسعنا الا ان نقول انه :

ما لم تعمل الدول المتخلفة على العدول عن الاستمرار في طريق  
التنمية ، القائمة على الارتباط العضوى بالنظام الاقتصادى العالمى ، فلها ان  
توقع ان تظل هكذا على تخلقها ولدى لا يعلمه الا الله .

## المراجع :

١ - انظر اسماعيل صبرى عبدالله : نحو نظام اقتصادى عالمى جديد - دراسة فى قضايا التنمية والتحرر والعلاقة الدولية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٦ ، ابراهيم حلمى عبد الرحمن : اقامة النظام الدولى الجديد ( تلخيص لدراسة تنبرجن ومجموعة من الخبراء الدوليين ) معهد التخطيط القومى - مذكرة ١١٧٠ ، القاهرة ١٩٧٦

٢ - انظر فى ذلك تفصيلا اسماعيل صبرى عبد الله : نحو نظام اقتصادى عالمى جديد ، مرجع سابق .

3 — See M. NERFIN , Another development . Approaches strategies . Uppsala 1977, p. 106 — 121 , J. GALBRAITH, Economics and public purpose, Boston 1973, p. 4 — 6.

4 — See N. ELIAS, Ueber den prozess der zivilisation . Frankfurt 1976, p. 215.

5 — See J. GALBRAITH, Affluent society, Pelica book, 1968 Passim.

6 — See E. BRUN, J. HERSH, Socialist Korea . A Case study in strategy of economic development. New York 1967.

٧ - انظر فى ذلك تفصيلا ما جاء فى العديد من المؤلفات العربية مثل : زكى شافعى : التنمية الاقتصادية ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، سمير امين : التطور اللامتكافى ، بيروت ١٩٧٤ ، جلال امين : تنمية ام تبعية اقتصادية وثقافية ، القاهرة ١٩٧٦ ، فؤاد مرسى : محاولة لصياغة المفهوم المادى للتنمية الاقتصادية ، القاهرة ١٩٧٧ ، محمد يحيى عويس : المشاكل الاقتصادية المعاصرة ، القاهرة ١٩٧٧ .

8 — See R.H. CHILCOTE / J. C. EDELSTEIN, «Introduction», Latin America : The struggle with Dependency , and Beyond, New York 1974.

9 — See C. FURTADO, The Concept of external Dependence in the Study of Underdevelopment. Cambridge 1976. p. 243; H.J. HARBORTH, Zur Rolle der Entwicklungslander in einer multizentrischen Weltwirtschaft, in : Jahrbuch fuer Sozialwissenschaften 22/2, p. 244. 256.

10 — See J. BLASCHKE, Bruchstellen Industriesierung und Planung in der Dritten Welt. Berlin 1981, p. 50 — 70.

١١ — لمزيد من التفاصيل عن حجم الديون الخارجية لمصر على سبيل المثال انظر : رمزي زكي : أزمة الديون الخارجية ، رؤية من الداخل : الثالث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

١٢ — لمزيد من التفاصيل عن دور الدول البترولية في قضية الديون انظر عادل حسين : الاقتصاد المصري من الاستقلال الى التبعية ( ١٩٧٤ — ١٩٧٩ ) ، دار المستقبل العربي ، القاهرة ١٩٨٢ ، الجزء الاول ، الفصل الثاني .

13 — See H.J HARBORTH Zur Rolle der Entwicklungslaender der Op. Cit., p. 820

14 — F. LIST , Das nationale System der Politischen Oekonomie. Tuebingen 1959, p. 164.

15 — See United Nations, Industrial Development Organization, Industrial Development Survey, 1980 Vol 1 .

16 — See D. SENGHAAS, Periphere Kapitalismus Analysen ueber Abhaengigkeit und Unterentwicklung . Frankfurt 1977. Passim.

١٧ — انظر اسماعيل صبرى عبدالله : نحو نظام اقتصادي ... مرجع سبق ذكره ص ص ١٠٥ - ١٠٩ .

18 — See D. ERNST, The new international division of labour, Technology and underdevelopment , Frankfurt 1980, E. BECHLER, Technology and underdevelopment, Frankfurt 198 , E. BECHIER, Internationalna Arbeitsteilung und Dritte welt, Koeln 1976.

19 — See Sch. KARL, zur wachstumsproblematik der Entwicklungr. laeder klungslaender in , Kieler Vortrage, Neue Folge, Kiel 1960, Nr. 15, p. 201.

• ٢٠ - نفس المرجع السابق ص ٢٠٩ .

21 — N. BLIAS, , Ueber den Prozess.. Op. Ci . p. ٦٤.

22 — See H. J. HARBORTH, Dissoziation — Mit welchem Ziel in : Entwicklung und Zusammanarbeit H. ٦ / ٥, p. ٢٢٠.

23 — See C. BLACK etal., The Modernization of Japan and Russia A Comparative study. London 1975, p.p. 233, p.p. 243, p.p. 235.

24 — A. LEMPER, Collective Self — Reliance. Eine erfolgversprechende Entwicklungsstrairategie ? Hamburg, 1976, p. 55.

• ٢٥ - نفس المرجع السابق ص ٧٥ .

26 — P. STREETEN, Self — Reliant Industriolization. St. Lawis. 1977, p. 22 .

27 — See A. LEMPER, Collective .... Opè Cit., p. 79; P. Streeten, Self — Reliant .... Op. Cit., p. 25.

28 — H. J. HARBORTH, Zur Rolle der Entwicklungs ..... Op. Cit., p. 86. .

29 — See United nations, Industrial Development ..... Op. Cit., Vol. 1.

• ٣٠ - انظر اسماعيل صبرى عبد الله : نحو نظام اقتصادى ....

• مرجع سبق ذكره ص ١١٢ .

31 — W.A. LEWIS, Some Aspects of Economic Development. Accra 1969, p. 15 .

32 — See H.J. HARBORTH, Anforderungen an eine revidierte Integrationstheorie Fuer Entwicklungsleande, Berlin 1976, p.p. 84.



33 — See H. J. HARBORTH , Dissoziation .... op. Cit. p.p. 17 .

34 — J. GALTUNG , Aeternative Life Sty'es in Rich Societies Uppsala 1977, p.p. 115 - 120.

٣٥ - التكوين الراسمالى : هو رصيد المجتمع من وسائل الانتاج المتمثلة فى رأس المال - العمل - الارض الادارة .

36 — E. BRUN / J. HERSH , Socialist korea . op . cit. P. 15٤ .

٣٦ - ستر نسيخيل صبرى عبد الله : نحو نظام اقتصادى ... مرجع سبق ذكره . ص ١٣٨ .

38 — See U. STEHR, Soziooekonomische Bedingungen des Aussen Verhaltens. Frankfurt 1977, p.p. 32 - 45.

39 — See J. BLANSCHKE, Bruchstellen Industrialisierung und Planung. op. cit., p. 168.

40 — K. W. DEUTSCH, Nationalism and Communication an Inguiry into the Foundations of Nationality , Cambridge 1966, p.p. 6 .

41 — K. W. DEUTSCH, Nationenbildung - Nationalstaat - Integration . Duesseldorf 1972, p. 134.





## قصة اهل الكهف

في المصادر السريانية ومقارنتها بالمصادر الاسلامية

دكتورة شادية توفيق حافظ

---

ظهر الأدب السرياني المسيحي أواخر القرن الثاني الميلادي في منطقة حديب (١) ADIABENE وفي منطقة الرها EDESSA (٢) وهما المنطقتان اللتان كانت تسيطر عليهما الدولة الرومانية .

ولقد تعرض السريان الذين اعتنقوا المسيحية في الدولتين الرومانية والفارسية وغيرهما لألوان كثيرة من الأذى وصنوف العذاب وازداد عدد المستشهدين في ... بدأ السريان منذ ذلك العصر في تدوين سير شهدائهم ... المسيحي مليئا بالقصص المشوقة التي تتناول سير الشهداء ... وغيرهم من رجالات الكنيسة ، وكانت هذه القصص ... اللغة السريانية أو منقولة إليها - لغات أخرى .

ثم طرأ على بعض هذه القصص زيادة أو نقصان وذلك عن طريق بعض الكتاب أو النساخ الذين تركوا خيالهم ينطلق بعيدا يحيك القصص ويضيف الى الحوادث أخبارا هي اقرب الى الأساطير منها الى الواقع التاريخي (٣) .

ومن القصص السريانية الرائعة قصة أهل الكهف تلك القصة التي لها أهمية دينية وتاريخية لدى المسلمين والمسيحيين على حد سواء .

---

(١) حديب ADIABENE تقع بين نهري الزاب الكبير والصغير شرقي الدجلة .

(٢) الرها EDESSA مدينة بالجزيرة كانت تسمى في عهد السلوقيين kaJJippor ومعناها ينبوع الحسن فاختصر السريان هذا اللفظ وقالوا ajol « واخذه عنهم العرب وقالوا الرها وتسمى اليوم أورفا » .

(٣) Massignon. Louis : Opera Minora Tomè III page 119.

وصلت إلينا قصة أهل الكهف بلغه سريانية أصيلة على هيئة ثلاثة نصوص نثرية شعرية . جاء النص الأول النثري في كتاب زكريا الفصيح ( ٤ ) وعنه أخذ ميخائيل السرياني مؤرخ القرن الثاني عشر . والنص الثاني ينقسم إلى قسمين : القسم الأول ويوجد في التاريخ المنسوب إلى ديونسيوس التلمحري ( ٦ ) وهو مأخوذ غالبا من مخطوطة التاريخ ليوحنا الأسيوي وهي محفوظة ضمن مخطوطات لندن وباريس وبرلين أما القسم الثاني فقد نشره جويدي « Guidi » ( ٧ ) مع غيره من النصوص الشرقية المتعلقة بهذه القصة مثل الفيطية والجنسية والعربية والأرمنية ، كما أن في المكتبة الشرقية بباريس ( ٨ ) مخطوطه يشتمل على نص ثالث به بعض الاختلافات ولكنها عديمة الأهمية .

أما القصيدة « البحر السروجي » للشاعر السرياني مار « يعقوب السروجي » الذي صدر بحسب الوزن الاثنى عشر ( ١٠ ) وتقع في

Land : Anecdota Syriaca t. III p. 87. ( ٤ )

Michel le Syrien ed. chabot II p. lf ( textep. 173 ) ( ٥ )

Tullberg : Dionysii Teplmahhanensis chnonici ( ٦ )  
Liber Primus uopsal , 1851 , p. 167 .

Guidi Ignazio : Testi orientali inediti iseitc ( ٧ )  
dormienti di greso 1884 .

Ms de la Bibliothe . Nationa'e No 235, foi 326. ( ٨ )

( ٩ ) للقصيدة مخطوطة نفيسة في مكتبة الفاتيكان تحت رقم 115 Siriaco لا يعرف ناسخها ولا تاريخ كتابتها ، يقدر السمعاني تاريخها بالقرن السابع أو الثامن نشرها المستشرق الايطالي جويدي ، ونسخة ثانية تخص الدير المرقسي في القدس نسخت سنة ١٥٤٨٧ م ونسخة أخرى تخص مكتبة الفاتيكان أيضا يقدر تاريخ نسخها بالقرن السادس عشر أو السابع عشر الميلادي .

( ١٠ ) الصفحة السابقة : الوزن الاثنى عشرى : هو وزن استنبطه يعقوب السروجي وعرف بالبحر السروجي نسبة إليه وعرف أيضا باسم البحر الطويل أو المحورى دولبانى : الشاعر عند السريان ص ٤١ .

أربعة وسبعين بيتا . وفيها يسمح يعقوب السروجي لفكره أن يسبح قليلا في البخيال حيث يضيف بعض التفاصيل التي لا تجدها في النصوص الأخرى كما يختصر في النص 'حيانا' زان احتفظ بعناصر القصة الرئيسية .

وقد لخص ابن العبري الأسطورة في كتابه « التاريخ الكنسي مع بعض التنقيحات ( ١١ ) » .

انتشرت قصة أهل الكهف في العالم واشتهرت تلك الأسطورة باعتبارها حدثا تاريخيا كان له صدى في المسيحية والإسلام على حد سواء وقد ترجمت تلك القصة من لغتها الأصلية وهي اللغة السريانية الى أربع لغات مختلفة وهي تتضمن خمسة نصوص باللغة اللاتينية وأربعة بالألمانية ونصين بالاطالية ونصا بالفرنسية نشره شابو Ghabot ( ١٢ ) عن نص ميخائيل السرياني عام ألف ومائة وخمسة وتسعين وبعد هذا ملخصا لنص زكريا الفصيح ( ١٣ ) .

ونظرا لأهمية تلك القصة من الناحية الدينية فقد أعتبرت الكنيسة الشرقية المسيحية هؤلاء الفتية قدسين ودعت الى الاحتفال بهم رسميا مرتين في السنة ( ١٤ ) احدهما في الثاني والعشرين من أكتوبر ، والأخرى في الرابع من أغسطس ( عيد انتقالهم ) ويتضمن الاحتفال صلاة ودعاء خاصا . وتحتفل الكنائس السريانية بهم احتفالين احدهما في الثاني والعشرين من أكتوبر والآخر في الثاني من مارس وهذا اليوم أكثر شهرة

---

11 — Bar - Hebraeus : Chron eccl, I p. 141 et .

12 — Chronique - de Michel le Syrien t I è 1899 - 1900.  
t II : 1901 - 1904.

13 — Francois Jouidan : La Tradition des Septs Dormants.

( ١٤ ) قد يكون احد الاحتفالين هو تاريخ هروبهم ولجوئهم الى الكهف والثاني هو تاريخ استيقاظهم من سباتهم الطويل . وهذا رأى شخص كتفسير وجود عيدين في السنة .



بالنسبة لاحتفالاتهم ( ١٥ ) . أما في الكنائس النبطية والحبشية ( اثيوبية )  
فلهما عيدان أيضا أحدهما يوم الثامن من مارس والآخر في العشرين من  
أغسطس ولكن الكنيسة الحبشية تضيف عيداً ثالثاً في الثالث عشر من  
يناير .

وفي الكنائس الغربية اللاتينية يحتفلون بهم في السابع والعشرين  
من يوليو وعند اليونانيين في الرابع من أغسطس . أما في الإسلام فانهم  
يحتفلون بهذا العيد في الرابع من ذي القعدة أو في الثامن عشر من رجب  
وذلك في منطقة طرسوس ( ١٦ ) .

#### نلحق بنهاية التمهيد :

وقد رايت أن أقوم بدراسة مقارنة بين قصة أهل الكهف كما وردت  
في المصادر السريانية ، وقصة أهل الكهف كما وردت في المصادر الإسلامية  
مركزة البحث في جزئيات حامة من أجل الوصول إلى الحقيقة الكلية .  
وتلك الجزئيات تتلخص في عدة رغاء هم في الكهف ومتى تم ذلك ،  
وموقع الكهف الذي رقدوا فيه وبعثوا منه أيضاً وعدد هؤلاء الفتية  
واختلاف أسمائهم .

ومن خلال اتباع هذا المنهج في بحث القصة كما وردت في المصادر  
الإسلامية والمصادر المسيحية تتضح لنا الحقيقة الكلية وهي أن المؤرخين  
السريان كانوا في تناولهم لقصة أهل الكهف مدفوعين بوجهة نظر دينية  
محضة حيث أظهروا هؤلاء الفتية في صورة القديسين الشهداء . بينما كان  
المفسرون المسلمون مدفوعين عند تناولهم للقصة بوجهة النظر الإسلامية  
كما وردت في القرآن حيث نوهت القصة كعلامة على قدرة الله سبحانه

---

(15) Massignon ; Louis Opera Minona T. III Page 119. Beirut  
1963 .

(16) Massignon ; Louis : Recherche Sur la Valeur eschat-  
ologique la legende des Septs Dormants chaz les mnsulmans p. 174.  
1982 .

وتعالى على احياء الموتى وبعثهم وإن كان ذلك لم يمنع بعض المفسرين من اضافة معلومات لم ترد في القرآن الكريم مثل اسمائهم واسم كلبهم واسم الملك انذى حاربوا فرارا من طغيانه ولكن تبقى وجهة النظر الاسلامية في مناقشة القصة كاحدى قدرات الله سبحانه وتعالى .

### متى رقد اهل الكهف ومدة الرقاد . . .

اجمع المؤرخون السريان على ان رقاد اهل الكهف كان على عهد الملك داققوس (١٧) ( ٢٤٩ م - ٢٥٢ م ) الذى قام باضطهاد المسيحيين اضطهادا عنيفا كما اجمعوا على ان الرقاد كان على عهد الملك تيودوسيوس الصغير (١٨) ( ٤٠٨ م - ٤٥٠ م ) .

---

(١٧) داققوس : تولى داققوس - من السريان - سنة ٢٩ م قد آثار اضطهادا عنيفا ضد المسيحيين فأصدر سنة ٢٥٠ م مرسوما بتعذيب المسيحيين ان لم يعبدوا الآوثان ، فأستشهد العديد من رؤساء الكنيسة كما أستشهد آلاف من المؤمنين : وأخيرا قتل داققوس سنة ٢٥١ م وبهلاكه خمدت شوكة الاضطهاد ضد المسحيين .

- افرام الأول برصرم : الدرر النفسية فى مختصر تاريخ الكنيسة ص ٢٧٢ حمص ١٩٤٠ .

- البطريرك يعقوب الثالث : تاريخ الكنيسة السريانية الانطاكية ج ١ ط ص ١٣٨ بيروت ١٩٥٣ .

- اسد رستم : كنيسة مدينة الله انطاكية ج ١ ص ٩٨ بيروت ١٩٥٠ .

(١٨) تيودوسيوس الصغير : تولى الحكم ٤٠٨ وفى ايامه توطدت اركان المسيحية . كان كثير الاجلال لرفات القديسين وتوفى فى ٢٨ يوليو سنة ٤٥٠ م .

- الاسقف اسيدوروس : الخريدة النفسية فى تاريخ الكنيسة ج ١ ص ٥٧٦ مصر ١٩١٥ .

- المطران يوسف الياس الديس : تاريخ سورية ج ٣ ص ٢٧٦ بيروت سنة ١٨٩٩ .

ولكن على الرغم من اتفاقهم على فترة حكم هذين الملكين وتحديد سنوات حكمهما الا انهم اختلفوا في تحديد السنوات التي قضاها اهل الكهف في سباتهم .

### آراء مؤرخى السريان

( ١ ) مثلا نجد ان زكريا الفصيح - وهو يعتبر من اشهر مؤرخى السريان - قد حدد مدة الرقاد بتدوين مختلفين فنجدده مرة يذكر ١٩٠ عاما (١٩) ومرة اخرى يقول ١٢٠ عاما (٢٠) - من المترجم فنجدده يذكر عددا ثالثا او ربما رابعا وهو يختلف كلية عن العداد السابقة فيقول في الترجمة :

« ان الحاكم اجاب ديونسيوس ( أحد فتية الفصح ) قائلا : كيف نصدق كلامك وكتابة هذه العملة وختمها يعودان الى ما قبل مائتى سنة (٢١) » .

كما جاء في كتاب تاريخ زكريا الفصيح .

« سنة ٣٨ » لحكم الملك تيودوسيوس حدث جدال حول موضوع قيامة الموتى .... » (٢٢) .

وحيث ان الملك تيودوسيوس حكم ٤٠٨ م - كما نعلم ذلك من النص المترجم (٢٣) - يضاف انها « ٣٨ عاما وهى الفترة التى ذكرها زكريا » فيكون مجموع السنوات ٤٤٦ « عاما يطرح منها ٢٥ » عاما وهى سنة اضطهاد دافىوس للمسيحيين وهروب الفتية الى الكهف ورقادهم فيتبقى ١٩٦ عاما وهى الدقة التقريبية لرقاد الفتية فى الكهف حتى بعثهم .

(١٩) تاريخ زكريا الفصيح ج ١ ص ١١٧ .

(٢٠) تاريخ زكريا الفصيح ج ١ ص ١١٩ .

(٢١) انظر الترجمة .

(٢٢) تاريخ زكريا الفصيح : ج ١ ص ١١٤ طبعة لوفان سنة ١٩٥٣ .

(٢٣) انظر الترجمة هامش : تيودوسيوس الصغير .

( ٢ ) ويقول الراهب الزوقينى ( ٧٧٥ + ) فى تاريخه :

« واخذ » يملixa (٢٤) من عملة ذلك الزمن الموضوعة فى الكيس من فئة اثنتين وستين واربع واربعين التى سكت على عهد الملك الذى كان من قبل أيام المعترفين (٢٥) وهى قبل ثلثمائة واثنين وسبعين سنة « فنجد الزوقنيين (٢٦) هنا قد ذكر دد السنوات وهى « ٣٧٢ » عاما وهذا بالطبع لا يمكن الاخذ به لانه بديها - اذا كان كما سبق ان اشرنا ان رقاد الفتية قد تم فى عهد الملك دافىوس ( ٢٤٩ م - ٢٥١ م ) وتم استيقاظهم فى عهد الملك تيودوسيوس ( ٤٠٨ م - ٤٥٠ م ) فان الفترة بين حكم الملكين لا تزيد باى حال عن ٢٥٠ عاما فكيف يمكن لنا ان نقبل ذلك القول وهو ان هذه الرقاد دامت ٣٧٢ « عاما .

( ٣ ) اما الرهاوى المجهول ( ١٢٣٤ + ) فقد جاء فى تاريخه :

« ان مدة رقاد الفتية كانت ٣٧٠ عاما » (٢٧) .

وهذا ايضا قول مرددو عليه بما ذكرناه سابقا .

( ٤ ) ويقول ابن العبرى ( ١٢١٦ ) فى تاريخه .

« وبعد مائة وثمانى وثمانين سنة من رقاد الفتية فى السنة الثامنة والثلاثين لحكم الملك تيودوسيوس الصغير فى أيام المجادلة حول موضوع قبامة الموتى وشكوك الملك نفخ الله بالراقدين حياة فاستيقظوا وكأنهم يستيقظون من نومهم » (٢٨) .

---

(٢٤) هو المعروف فى ترجمة زكريا الفصيح باسم ديونسيوس .

(٢٥) المعترفين : هم من اضطهدوا فى سبيل الدين ولم يستشهدوا .

(٢٦) تاريخ الراهب الزوقينى ص ٩٨ ١ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ .

(27) ERNEST Honigmann : Patristic Studies p. 136 - 137. Vatican 1953.

(٢٨) ابى العبرى : تاريخ البطاركة : ترجمة تيودوسيوس .



( ٥ ) اما مار يعقوب السروجى ( ٥٢١ + ) فذكر فى قصيدته ( ٢٩ ) :

« كان لأحد الفتية قطع قليلة من العملة لتكون برهاناً على اثبات  
الأعجوبة فبعد مرور الزمن تبقى العملة ثانية ومنها يعرف التاريخ الذى  
سكت فيه هذه العملة » ويقول فى الأبيات الختامية للقصيدة : « منذ البدء  
وحتى الآن لمن جرى ما جرى لكم ( أيها الفتية ) فقد بعثهم ( أحياء )  
ثلاثمائة وسبعين سنة ( من عدة رقادكم ) . »

وفى موضع آخر من القصيدة يقول :

« اذا حسبنا وعددنا تاريخ اليونانيين وجدنا أن للملك ثمانية واثنين  
وسبعين سنة » .

نجد هنا أن عدد السنوات التى ذكرها « السروجى » تتفاوت ما بين  
« ٣٧٠ » و « ٣٧٢ » عاماً - وذلك فى نفس القصيدة - وهذا لا يؤخذ عليه  
كثيراً لأنه فارق يكاد لا يذكر فى التواريخ القديمة لا يمكن تحديدها بكل  
دقة .

( ٦ ) أما مكسيمىوس مظلوم فقد ذكر فى كتابه ( ٣٠ ) فى الفقرة  
التي تتحدث عن فتية أفسس « أنهم قربوا لله حياتهم ضحية من أجل  
الايمان بالمسيح بالقرب من مدينة أفسس نحو سنة ٢٥٢ فى زمن الاضطهاد  
القاسى الذى صنعه ضد المسيحيين الملك وكيوس قيصر » .

ثم عاد وقال فى نفس الكتاب « أنهم رقدوا رقاد النوم نحو مائتى  
سنة وأخيراً نهضوا من نومهم الطبيعى سنة ٥٥٧ » .

---

( ٢٩ ) المطران بولس بهنام : خمائل الرياحان أو أرثوذكسية مار يعقوب  
السروجى الملقان الموصد سنة ١٩٤٩ .

البطريك يعقوب الثالث : هبة الايمان أو الملقان ما يعقوب السروجى  
أسقف بطنان دمشق سنة ١٩٧١ .

( ٣٠ ) مكسيمىوس مظلوم : الكنز الثمين فى اخبار القديسين ص  
٢٧٨ سنة ١٩٤٣ .



ومن اقوال « مكسيموس » نجده لم يلتزم بالتواريخ ولم يتحر الدقة فيها .

فاذا اصفنا مائتى عام - وهى فترة نوم الفتية الى ٢٥٢ عاما - وهى زمن هروبهم من امام دافىوس - لوجدنا ان المجموع هو ٤٥٢ عاما ليس ٥٥٧ عاما كما ذكر . ولكن لو اخذنا - وفقا لقوله - انهم نهضوا من نومهم بعد ٥٥٧ عاما وطرحنا منها ٢٥٢ عاما لوجدنا ٣٠٥ عاما وهو يعتبر اقرب تاريخ لما ورد فى المصادر الاسلامية وهو ٣٠٩ عاما .

( ٧ ) بينما نجد فى كتابات فوتيوس ( ٣١ ) « ... » أيام توادوسيوس « والرقاد كان فى أيام « داكىوس من قرنين » وفى موضع اخر من نفس الكتاب ذكر « ايليا النصيبينى » ( ٣٢ ) ان البعث كان سنة ٧٤٨ يونانية ( ٤٣٧ م ) موردا شهادة من تاريخ يوحنا اليعقوبى : « فى هذه السنة بعث الفتية الذين فى مدينة افسس بعد ان رقدوا فى المغارة مائة وثمانى وثمانين سنة » ( ٣٣ ) .

### اوجد التشابه والاختلاف بين مؤرخى السريان

اذا نظرنا الى ما سبق من تواريخ مختلفة قام بتحديدوها بعض مؤرخى السريان الذين تناولوا قصة اهل الكهف « وهى التى اطلق عليها معظمهم اسم الفتية السبعة » او فتية افسس « وجدنا ان تحديدهم للسنوات لم يكن واحدا او حتى متقاربا فى احوال كثيرة .

ف نجد يعقوب السروجى والرهاوى المجهول قد حدد السنوات واتفقا عليها وهى ٣٧٠ عاما ويتفق معهما تقريبا الزوقنينى ٣٧٢ عاما والفارق

( ٣١ ) يوسف الياس الدبس : تاريخ سورية الديوى والدينى ج ٢ ص ٢٧٧ بيروت ١٨٩٩ .

( ٣٢ ) ايليا النصيبينى : هو المعروف فى الادب السريانى باسم اياس برشينايا - د زاكية رشدى تاريخ الادب السريانى .

( ٣٣ ) يوسف الياس ادبى : تاريخ سورية الديوى وادينى ج ٢ ص ٣٠٩ .

هنا سنتان فقط وهذا لا يعتبر فارقا يذكر في التاريخ . كما نجد ايضا ان ابن العبري ومكسيموس مظلوم قد اتفقا اتفاقا تاما في المدة وهي ١٨٨ عاما ولكن نجد ان الفارق بين الفريقين او المجموعتين كبيرا وواضحا .

اما زكريا الفصيح فهو الذي يجب ان نتوقف عنده قليلا لانه - كما سبق ان اشرت - قد حدد هو نفس ثلاث مدد مختلفة وذلك في نفس الكتاب وهذا يجعلنا نتشكك في دقته في تاريخ الحدث .

وعلينا ان نتوقف هنا لنتساءل ما هو السبب في هذا الاختلاف ؟ في تحديد الرقاد بين مؤرخي السريان ؟

اولا : منذ الأزمنة القديمة كانت المعلومات التاريخية قائمة على ذكريات المعمرين الذين يحكون ما شاهدوه في طفولتهم او ما قد أسنموا اليه من آبائهم وأجدادهم . وهذا النوع من المصادر التاريخية يسمى بالمصادر الذهنية او النقلية وكلن لا يمثل اهمية كبرى في الكتابة التاريخية اذ انه عرضه لذاكرة وهو الناقل وغالبا ما تطمس وتشوش الحقائق بمرور الأيام . وقصة اهل الكهف قصة قديمة حدثت في اوائل ظهور المسيحية اى ما بين القرنين الثانى والثالث الميلادى . وكل من قام بالتاريخ لتلك القصة نجد انه قد اعتمد على اقوال المعمرين او كتابات السابقين .

والكاتب ومن نقل عنهم مدفوعين في قولهم بالحماس الدينى مما قد جعلهم يضيقون او يمدقون او يبالغون في بعض عناصرها تبعا لعواطفهم الدينية ورغبتهم في ابهار القارىء بالمعجزة .

ثانيا : من المسلم به ان هذا النوع من الكتابة التاريخية يشتمل على جانب خرافى واسطورى خاصة وان تلك القصة متصلة بالايمان والعقيدة الدينية مما دفع الكاتب الى زيادة المدة او الاقلال منها حسبما يعتقد ان ذلك يساعد على التأثير الدينى على القارىء .

اما المصادر الاسلامية فكلها قد اتفقت على عدد السنوات وهي : « ٣٠٩ » سنة . وتذكر جميع كتب التفسير انهم لبثوا في كهفهم ثلثمائة سنة شمسية بحساب السريان وهذه السنوات الثلثمائة الشمسية عند تحويلها

الى سنوات قمرية كحساب العرب فانها تزيد تسع سنوات فيصبح المجموع  
٣٠٩ سنة قمرية كما تقول الآية الكريمة :

« ولبثوا في كهفهم ثلث مائة سنين وازدادوا تسعة » (٣٤) .

ذكر القرآن الكريم - كمصدر اسلامي لهذه القصة - ان فتية اهل  
الكهف رقدوا ٣٠٩ سنة . ولكن المؤرخين السريان اختلفوا في عدد سنوات  
الرقاد . وبالمقارنة بين ما جاء في مخطوطات السريان وبين ما جاء في  
نقراة الكريم وكتب المفسرين نجد ان اقربهم الى المصادر الاسلامية هم :  
يعقوب السروجي ٣٧٠ عاما والرهاوي المجهول ٣٨٠ عاما وبعدهما الراهب  
الزوقيني ٣٧٢ عاما .

ويجدر بنا هنا ان نشير الى ان المدة الفاصلة بين حكم الملكين  
دقيانوس وتيودوسيوس - كما جاء في المصادر السريانية المختلفة - هي  
٢٥٠ عاما وهو الحد الاقصى بين او سنة في حكم دقيانوس الى آخر سنة  
في حكم تيودوسيوس وبذلك تشار شكوك كبيرة حول دقة المؤرخين السريان  
الحسابية بينما نجد مثلا ان السروجي او الزوقيني كل منهم يذكر ان  
المدة التي رقدوا اهل الكهف ٣٧٠ و ٣٧٢ وهي مدة تتجاوز كلها الفرق  
بين اول سنة من حكم دقيانوس انتهاء باخر سنة لحكم تيودوسيوس  
ويمكن ان نعزو تلك الاختلافات الى تشابه اسماء الملوك الرومان مما  
يجعل اسناد الاحداث الى مدة حاكم بعينه محفوف باخطار سوء الحساب  
فلو افترضنا ان بدء الرقاد حدث في عهد دقيانوس لوجب ان يكون البعث  
قد حدث في عهد جستنيان العظيم ( ٥٢٧ م - ٥٦٥ م ) .

ولو افترضنا العكس اي ان البعث قد حدث في عهد تيودوسيوس  
منذ اول حكمه اي عام ٤٥٨ م فيكون الملك الذي حكم عام ١٠٨ م وهو  
طريانوس ( ١٠٤ م - ١٢٣ م ) هو الملك الذي حدث الرقاد في عهده .

ونحن نرى ان استقاض الفتية المؤمنين قد حدث في عهد تيودوسيوس  
الصغير ( ٤٠٨ م - ٤٥٤ م ) لاننا لو عدنا بالسنوات لوجدنا انهم رقدوا

---

(٣٤) سورة الكهف : آية ٢٤ .

في القرن الأول الميلادي وبذلك يكون اضطهادهم بواسطة الملك الحاكم في ذلك الوقت مشعولا وهروبهم الى الجبل واختفاؤهم في الكهف له ما يبرره حيث كان الدين المسيحي ديناً جديداً لا يزال في مراحله الأولى ويقابل بمحاربة شديدة من قبل الملوك .

أما بالنسبة لتفسير القرآن الكريم التي جاء فيها اسم الملك فمردود عليها .

ان القرآن الكريم لم يتعرض لاسم البلدة ولا بوقعها ولا اسم أي من الملوك الذين حدث في عهدهم الرقاد والبعث ولا حتى اسماء انفسهم وذلك لأن القرآن الكريم يركز على الحدث نفسه . . . . . أسماء الفتية او للملوك وانعكس ذلك على عدم اهتمام المفسرين . . . . . التفاصيل الجانبية للقصة او الكتابة فيها دون توفيق او تمحيص ، . . . . . على ما يتناقله المراه او يكتبونه ولم يبذلوا جهداً كبيراً لتحقيق الأسماء او المكان مما يتيح عنه الكثير من الخلط في كتابتهم .

لابد ان تكون مصادر هؤلاء المفسرين اما سماعية ممن سبقوهم او معاصريهم من المسيحيين او نقلا عن كتب السريان المسيحيين الذين ارخوا لأهل الكهف ويؤيد هذا ان ابن كثير ( ٢٥ ) يذكر اسم الملك الذي تم في عهده بعث هؤلاء الفتية بأنه يندوسس « ويقول انه كان مسلماً » !! .

بينما نجد ان الثعلبي ( ٢٦ ) في تفسيره يذكر ان الملك الذي حدث الرقاد في عهده هو دفيانوس وكان ملكاً فارسياً !!

وبينما يجمع المفسرون المسلمون على المدة فانهم يختلفون حول اسم الملك الذي تم في عهده اضطهاد المسيحيين . فالبعض قال « دفيوس » وآخرون قالوا دقليوس ، ودقنيوس أو دقيانوس ( ٣٧ ) .

( ٣٥ ) ابن كثير : مختصر تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٠٩ سورة الكهف .

( ٣٦ ) الثعلبي : قصص القرآن : عرائس المجالس ص ٤٢٠ .

( ٣٧ ) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ١٠ ص ٣٥٧ .

أين رقد أهل الكهف ؟؟؟



وهذه الأقوال بما تحمله من تناقضات تجعلنا لا نطمئن كثيرا لدقة تاريخ المفسرين للحدث من حيث تسميتهم للفتية أو للملوك .

أين رقد أهل الكهف ؟

### المصادر السريانية

تؤكد المصادر السريانية كافة أن أهل الكهف قد رقدوا في كهف يقع على مرتفع يسمى انلكيوس «Ocholon» في ضواحي مدينة أفسس ( ٢٨ ) .

( ١ ) قار مار يعقوب السروجي في مطلع قصيدته عن أهل الكهف :  
« أود أن أقص على السامعين خير الفتية أبناء الرؤساء الذين من أفسس » .

### ( أحد الفتية )

وقال على نسان « يملخا » وهو يخاطب أسقف المدينة : -  
« اننى من مدينة أفسس وأنا ابن دردفورس أحد رؤسائها » .  
كما ذكر أيضا أنه كان مكتوبا على اللوح الرصاص ( ٣٩ ) .  
« هؤلاء الفتية من أفسس هربوا من أمام وجه داقيوس » .

( ٣٨ ) أفسس : مدينة أغريقية تقع على الشاطئ الغربى من آسيا الصغرى بشرها الرسول بولس بالدين المسيحى سنة ٥٤ وكتب إليها رسالة سنة ٦١ م وأصبحت المدينة فيما بعد أحد مراكز المسيحية المهمة . يوجد بقربها بلدة تركية تدعى أياسلوق Ayassoluk . وكلمة أياسلوق تحريف لاسم كنيسة فءينا Ayos Yohanes أى القديس يوحنا اللاهوتى theologos

وهو اسم الكاندرائية العظيمة التى ينبت فى مطلع القرن السادس الميلادى .

- مجلة الأبحاث البيروتية : المنة الأولى مجلد ٢ ص ٦٩ سنة ١٩٨٠ .

( ٣٩ ) اللوح الرصاص هو اللوح الذى وجد على باب الكهف وكان مكتوبا عليه أسماء الفتية .



( ٢ ) أما زكريا الفصيح ( ٤٠ ) فقد ذكر اسم المدينة في كتابه الفقرة التالية « تاريخ الشهداء اسبعة الذين بعثوا في مغارة جبل انكليوس في افسس » .

( ٣ ) كما اننا نجد ان مكسيميوس ( ٤١ ) مظلوم يذكر اسم المدينة في عنوان مقاله الذى كتبه عن اهل الكهف او السبعة القديسين كما سماهم : « فيما يخص السبعة القديسين الشهداء الذين من افسس » .

واذ كان لم يحدد مكان الكهف الذى رقدوا فيه حيث نجده يقول :

« الشئء المؤكد عنهم هو ان استشهادهم قد تم فى زمن الملك « داكوس » حذاء مدينة افسس حيث وجدت فيما بعد اجسادهم فى مغارة ليست بعيدة من هذه المدينة ( ٤٢ ) .

وبالرجوع الى باقى المصادر السريانية مثل ابن العبرى والراهب الزوقنينى والرهاوى المجهول وغيرهم فاننا نجدهم قد اجمعوا على ان المدينة هى افسس ولكنهم لم يذكروا اسم الجبل او الكهف اى ان الوحيد الذى حدد موقعه بدقة هو زكريا الفصيح .

#### المصادر الاسلامية : -

اما المصادر الاسلامية فنجد ان القرآن الكريم لم يحدد اسم المدينة ولا اسم المنطقة التى حدثت فيها تلك المعجزة حيث تقول الآية الكريمة « أم حسبت أن أصحاب الكهف والترقيم كانوا من آيتنا تحجبا \* إذ أوى الفتية إلى الكهف فقالوا ربنا اتنا من للدنك رحمة وهىء لنا من أمرنا رشدا » ( ٤٣ ) .

---

( ٤٠ ) النص المترجم .

( ٤١ ) مكسيميوس مظلوم : الكنز الثمين فى احوال القديسين ج ١

ص ٢٧٧ .

( ٤٢ ) نفس المرجع ص ٢٧٨ .

( ٤٣ ) القرآن الكريم : سورة الكهف : آية ٨ - ٩ .

ولكن بينما لم تتعرض الآيات الكريمة لمكان الحدث نجد ان شرح التفاسير قد تعرضت لذلك . حيث يقول « البيضاوى (٤٤) ان المدينة هي طرسوس ولم يتعرض لاسم الكهف ونجد ابن كثير (٤٥) في تفسيره يقول « لم يخبرنا الله تعالى بمكان هذا الكهف في اى البلاد من الارض اذ لا فائدة لنا فيه ولا قصد شرعى » . وذكر ان ابن عباس قال « هو قريب من ايلة (٤٦) » .

وقال ابن اسحق : هو عند نيتوى (٤٧) « وقيل ببلاد الروم ، وقيل ببلاد البلقاء والبعض ذكر انها « وقسوس » (٤٩) .

واخيرا يذكر ابن اسحق : « اعلم بانى بلاد الله هو ولو كان فيه مصلحة دينية لأرسل الله نبيه الى الله » .

وذكر الزمخشري : ان الكهف كان مكانهم بين غضبان

---

(٤٤) البيضاوى : نصر الدين الشيرازى : سورة الكهف :

(٤٥) ابن كثير : الحافظ بن كثير : البداية والنهاية ج ٢ ص ١١٣ .

(٤٦) ايلة : مدينة على ساحل بحر القلزم مما يلى الشام وقيل هي

آخر الحجاز واول الشام ياقوت الحموى : معجم البلدان ج ١ ص ٢٩٢ .

(٤٧) نينوى : هي قرية يونس بن متى عليه السلام بالموصل .

نفس المرجع ج ٥٤ ص ٢٢٩ .

(٤٨) البلقاء : كورة من اعمال دمشق بين الشام ووادي القرى .

قال قوم : بها للكهف والرقيم نفس المرجع ج ١ ص ٤٨٩ .

(٤٩) يبدو لى ان اسم دقسوس خطأ وربما كان هذا الخطأ ناتج

عن التاقل او الفاسخ الذى نقل عن سابقيه لأن كتابة اقسوس قريبة من دقسوس . ولا يوجد بلد بهذا الاسم .

(٥٠) الزمخشري : ابو الفاسم جبار الله محمود الزمخشري

الخوارزمي : الكشاف ج ٢ سورة الكهف .

وأيلة دون فلسطين « ويتفق القرطبي ( ٥١ ) مع باقى المفسرين حيث يقول  
أن اسم المدينة هو « أفسس » .

أما الثعلبي ( ٥٢ ) فقد ذكر أن المكان هو أرض رومية والمدينة هي  
« أفسس » وهو اسمها فى الجاهلية ومدينة طرسوس ( ٥٣ ) فى الاسلام  
ولكننا نجده يضيف فيذكر أن اسم الجبل هو ناجلوس واسم الكهف  
« الوحيد » وقيل « خيرم » .

ونحن عندما نقارن بين اهتمام مؤرخى السريان باسم المدينة والجبل  
والكهف وعدم اهتمام المؤرخين الاسلاميين نجد أن المؤرخ السريانى ينهم  
بتلك التفاصيل فهو يتـ . . . . .  
الكنيسة التى أقيمت تخريباً . . . . .  
الاسلامية حين يقول . . . . .  
البلاد من الأرض اذ لا . . . . .

---

( ٥١ ) القرطبي : عبد الله احمد الأنصارى القرطبي : الجامع  
لأحكام القرآن : سورة الكهف ح ١ ص ٣٥٧ .

( ٥٢ ) الثعلبي : أبو اسحق أحمد بن محمد التيسابورى : عرائس  
المجالس ص ٤٢٠ .

( ٥٣ ) طرسوس : مدينة بثعور الشام بين انطاكية وحلب وبلاد  
الروم .

ياقوت الحموى : معجم البلدان ح ٤ ص ٢٨ .

عددهم واسمائهم :

### المصادر السريانية :

لم يتفق المؤرخون السريان على عدد فتية اهل الكهف او اسمائهم .  
فعدد اهل الكهف - وفقا للنصوص السريانية يكون احيانا ستة او سبعة  
واحيانا ثمانية .

اما بالنسبة لاسمائهم فنجدهم يختلفون من قصة الى اخرى  
حسب الكاتب .

١ - فمثلا اذا نظرنا الى كتاب زكريا الفصيح لوجدنا تلك الفقرة :  
« وهذه اسماء الفتية السبعة الذين هربوا من امام « داققوس » :  
أخيلئوس - بمنيئس - أدكيس - اسطيفانوس - اوكينس - فريطيس -  
سبسطيس - قرياقوس » (٥٤) .

وهنا نجد انه ذكر اسماء ثمانية اشخاص دون ذكر لاسم ديونسيوس  
الذي يعود فيذكره في عدة فقرات اخرى مثل : « وقد أقاموا صديقهم  
ديونسيوس الشاب الحكيم السريع الجريء وكيلا عنهم » (٥٥) .

ثم يعود فيذكر نفس الاسم على انه أحد الاسماء المكتوبة على  
باب الكهف حيث ذكر الاسماء كالآتي : « أخيلئوس - ديونسيوس -  
اوكينس - اسطيفانوس - فريطيس - سبسطيس - قرياقوس » (٥٦) .

---

(٥٤) تاريخ زكريا الفصيح ج ١ ص ١٠٩ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣

(٥٥) تاريخ زكريا الفصيح ج ١ ص ١١١ .

(٥٦) نفس المرجع ج ١ ص ١٢٠ .

ثم يذكر بعد ذلك اسم ديونسيوس - فى النص الذى قمت بترجمته -  
حيث وضعه ضمن قائمة بأسماء الفتبة الرافدين (٥٧) .

ومن الملاحظ أن زكريا الفصيح لم يختلف فقط مع نفسه فى أسماء هؤلاء الفتية ولكنه اختلف مع نفسه أيضا فيما هو أهم وهو عددهم .  
فقد ذكر عدد أهل الكهف سبعة أشخاص (٥٨) ولكنه عاد وناقض نفسه بعد ذلك فى فقرة أخرى حيث ذكر أسماءهم وعددهم ستة أشخاص بينما فى الفقرة الأولى نجد أنه اسماءهم وعددهم ثمانية .

من هذه الأقوال السابقة يتضح كثرة تناقض الأخبار فى أقول زكريا وهذا ما يؤخذ عليه .

٢ - أما الراهب الزوقينى فبدأ القصة بقوله : « فصل من قصة الفتية الثمانية من أفسس وهم مكسيميانوس - يملخا - مرطولوس - ديونسيوس - يوحنا - سرابيون - أنسوسطرنسيوس - أنطونينوس الشهداء أبناء نبلاء أفسس (٥٩) » .

ثم بعد ذلك نجده يكرر نفس الأسماء بنفس العدد وذلك من خلال النص نفسه (٦٠) .

وهنا نجد أن الزوقينى على الرغم من اختلافه فى الأسماء عن تلك التى ذكرها زكريا الفصيح بذكر بعض الأسماء التى لم تظهر فى أى نص آخر تقريبا وعلى الرغم من اختلافه فى عددهم عن الآخرين إلا أنه لم يفتض نفسه طوال الحديث عن أهل الكهف .

---

(٥٧) الترجمة .

(٥٨) أمر بان يفام لهم سبعة توابيت ذهبية : الترجمة .

(٥٩) تاريخ الراهب الزوقينى ج ١ ص ١٦٥ طبعة لوفان سنة ١٩٥٣

(٦٠) نفس المرجع ص ٢٠٤ .



٣ - أما مار يعقوب السروجى فلا يذكر فى قصيدته عدد أهل الكهف ولا يذكر من اسمائهم سوى اسمين فقط وهما يملixa : حيث ذكر فى أحد أبيات قصيدته « أجاب أحدهم واسمه يملixa وهو فتى شجاع وقال : أنا انزل الى أفسس واشترى الخبز لنأكل » ومرطولوس : حيث يقول « أجاب أحدهم واسمه مرطولوس وقال لاختوته لدى عملة ( دراهم ) اخذتها معى عندما خرجت الى ههنا . فياخذ منها يملixa ويشترى لنا طعاما » .

ان يعقوب السروجى - فى هذه القصيدة - وجه كل اهتمامه الى القصة نفسها ولم يهتم كثيرا بأسماء أو عدد أهل الكهف . فهو مهتم بابرار القصة كمثال للاستشهاد فى سبيل الله سبحانه وتعالى على بعث الموتى .

٤ - أما ابن العبرى فقد ذكر فى كتابه ... : « فى أيام داقىوس الملك هرب الفتية السبعة من أف ... » : « (٦١) » .

ويقول فى موضع آخر : « وفى هذا الزمن ... بعث بين الأموات الفتية السبعة من أفسس الذين كانوا قد هربوا فى اضطهاد داقىوس واختفوا فى كهف بأحد الجبال » (٦٢) .

وهنا يروى ابن العبرى القصة بالتفصيل ويسمى أحدهم الذى نزل الى المدينة باسم « ديونسيوس » .

لقد التزم أيضا ابن العبرى بمضمون القصة والشهادة فى سبيل الدين وقدره الله على البعث وذكر اسما واحدا فقط على أنه هو الذى نزل الى المدينة وهو « ديونسيوس » بينما يطلق عليه يعقوب السروجى اسم « يملixa » . واسم ديونسيوس اسم لم يختلف فيه باقى المؤرخين السريان - ما عدا السروجى - ولكنه التزم بالعدد وذكر أن عددهم هو سبعة أشخاص .

(٦١) ابن العبرى : تاريخ البطارقة قوبيوس .

(٦٢) نفس المرجع : تاريخ البطارقة : ترجمة قيودوسيوس .

د - أما مكسيمينوس مظلوم (٦٣) فقد ذكر في كتابه في فقرة تحت عنوان : « فيما يخص اسبعة القديسين الشهداء الذين من نفس » : أسماء هؤلاء الفتية وهم : مكسيميانوس - مالمخوس - مرتينيانوس - ديونسيوس - يوحنا - سارابيون - قسطنطين . وهذه الأسماء التي ذكرها مكسيمينوس قريبة الشبه بالأسماء التي ذكرها « الروقنيني » مع بعض الاختلافات مثل مالمخوس - مرتينيانوس - قسطنطين . وهم الذين أطلق عليهم الروقنيني اسم : « يوليخا - مرطولوس انوسطرنينوس » .

### أوجه التشابه والاختلاف :

وبمقارنة ما كنبه المؤرخون السريان عن أسماء أهل الكهف وعددهم - كما سبق أن أشرت - نجد أنهم قد اختلفوا في الأسماء وكذلك في الأعداد ونعل هذه الاختلافات جاءت بسبب البيئة اليونانية التي كانوا يعيشون فيها . وعندما قام النساخ السريان بكتابة الأسماء بالقصة حدث تحريف في بعضها ليس عن قصد ولكن ربما لعدم وضوح الكتابة وطمس بعض الحروف ، أو ربما كان ذلك لجعل بعض النساخ باللغة اليونانية التي كانت تكتب بها عادة أسماء الأعلام في تلك الفترة ، فادى ذلك الى تحريف بعض الحروف مثل « افسوسطرنينوس » د « انطونينوس » .

والتفسير الآخر في هذه الدالة - كما اعتقد - يرجع الى ان الكتابة في هذه الفصة كان بعد حدوثها بفترة طويلة مما يبرر الخطأ في كتابة الاسم نتيجة تداوله سماعيا لسنين طويلة قبل كتابته كتاريخ .

### المصادر الاسلامية :

أما اذا نظرنا الى المفسرين المسلمين فنجد أنهم لم يختلفوا كثيرا أو قليلا في اقوالهم وآرائهم . فهم لم يحددوا عدد أهل الكهف تحديدا قاطعا ولم يؤكدوه ، بل قالوا ثلاثة رابعهم كلهم أو خمسة وسادسهم كلهم أو سبعة وثامنهم كلهم أي أنهم تركوا العدد غير واضح أو محدد مثلما نزلت الآية الكريمة حيث لم تؤكد حقيقة العدد .

---

(٦٣) مكسيمينوس مظلوم : الكنز الثمين في أخبار القديسين

ج ١ ص ٢٧٨ .

وتقول الآية الكريمة : « سيقولون ثلثه رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رحما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربي اعلم بعدتهم ما يعلمهم الا قليل فلا ثمار فيهم الا قراء ظهرا ولا تستنت فيهم منهم احدا » (٦٤) .

اما بالنسبة لأسمائهم فهو المجال الذى استطاع كل واحد من خلاله ان يعرض رأيه ووجهة نظره الخاصة .

فنجد غريفا لم يتعرض للأسماء فقط . بل ما فعل جاد المولى فى كتابه « قصص القرآن » (٦٥) وفريقا ثانيا تعرض لاسم او اسمين فقط ولم يزد على ذلك واعتبرها اهم الشخصيات التى يجب ذكرها كما فعل ابن كثير فى كتابه « البداية والنهاية » (٦٦) حيث ذكر اسما واحدا فقط اذا اعتبره هو الشخص المهم الذى حضر الى المدينة وقد اطلق عليه اسم «تبنوسيس» .

وفريقا ثالثا قام بسرد اسماء الفتية مع ذكر اكبرهم سنا واسم الراعى الذى رافقهم واسم رئيسهم . وعلى رأس هؤلاء يأتى بابى الثعلبى (٦٧) والقرطبى (٦٨) .

### مقارنة بين الآراء الاسلامية والآراء السريانية :

واذا اردنا ان نوضح الفرق بين آراء المؤرخين السريان والمفسرين المسلمين وجدنا ان هناك نقاطا هامة يجب الاشارة اليها .

- 
- (٦٤) القرآن الكريم : سورة الكهف : آية ٢١ .
  - (٦٥) جاد المولى : قصص القرآن : اصحاب الكهف ص ٢٣٠ .
  - (٦٦) الحافظ بن كثير : البداية والنهاية ج ٢ ص ١١٤ .
  - (٦٧) الثعلبى : قصص القرآن : عرائس المجالس ص ٤٢٠ .
  - (٦٨) القرطبى : تفسير القرطبى ج ١٠ ص ٣٤٧ : الجامع لأحكام القرآن .

١ - ان اهتمام السريان كان متجها اتجاها كاملا نحو مضمون القصة وكيفية تكوين الحبكة مع التعرض لاسم المدينة والكهف واسماء الملوك والاهتمام البالغ باسماء الفتية وعددهم .

اما بالنسبة للمسلمين فاننا نجد القرآن الكريم لم يتعرض للاسماء ولا للمدينة بل لم يحدد عددهم بصورة قاطعة . اما المفسرين الذين اوردوا اسماء اهل الكهف فان مصادرهم لم تكن القرآن الكريم بل كما ذكرت انها نقلا عن مؤرخين مسيحيين او بعض الرهبان الذين عاصروا تلك الحادثة .

٢ - حاول السريان بسردهم لمختلف القصص التي تدور حول اهل الكهف تمجيد القديسين والشهداء وكبار رجالات الكنيسة وازهار مدى ما تحملوه من صفوف العذاب في سبيل نشر عقيدتهم ولذلك فاننا نجد ان مؤرخا مثل « فوتيوس » (٦٩) ينكر قصة استيقاظهم من رقادهم ويقول ان ما عثر عليه هو رقاتهم حيث رقدوا في الكهف هربا من اضطهاد الملك واستشهدوا في سبيل عقيدتهم . بينما القرآن الكريم والمفسرون المسلمون يتحدثون عن اهل الكهف كصورة لقدرة الله سبحانه وتعالى على احياء الموتى وبعثهم .

٣ - لم يذكر السريان الكلب ولم يتعرضوا لوجوده في الكهف بالنفي او الاثبات اما بالنسبة للمسلمين فقد نصت الآيات الكريمة على وجود الكلب الذي كان رفيقا لاهل الكهف .

وتقول الآية الكريمة : « ونحسبهم ايقاظ وهم رقود ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال وكلبهم باسط ذراعيه بالوحيد لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولميت منهم رجبا » (٧٠) .

---

(٦٩) يوسف الياس الدبس : تاريخ سورية الدنيوى والدينى

ج ٢ ص ٢٧٤ بيروت ١٨٩٩

(٧٠) القرآن الكريم : سورة الكهف : آية ١٧ .

وقد ذكر المفسرون آيات القرآن الحريم أسماء مخلفة للكب منها  
قطمير (٧١) - زين - غطنورة (٧٢) - تفنى - حمران (٧٣) .

وهذه الأسماء لابد وان يكون المفسرون قد أخذوها عن مصادر  
سماعية لأن القرآن الكريم لم يتعرض قط لأي من تلك الأسماء .

\* \* \*

- 
- (٧١) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ص ٧٥٤ .
  - (٧٢) الثعلبي : قصص القرآن : عرائس المجالس ص ٤٢٠ .
  - (٧٣) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ١٠ ص ٣٥٧ .



## الترجمة :

### جزء من الفصل الأول من كتاب زكريا الفصيح

#### حيث يتحدث عن الفتیان الذين بعثوا (٧٤)

فى وقت الضحية حيث يكون الجميع امام الاصنام ، دخل عليهم زملاؤهم المنزل فوجدوهم منفردين به ، اجسامهم ملقاة على التراب ، ووجوههم ساجدة على الأرض حتى ان الطين قد تكون من دموعهم ، ومن ثم ذهب زملاؤهم يشكونهم للملك قائلين : « ايها الملك العظيم فى الوقت الذى تدعو فيه جلالتك حتى أبعد سكان مملكتك ليقدّموا القرابين للآلهة هاهم ذا اقرب الناس اليك يستخفون بأوامر جلالتك ويخدعون جندك ويقيمون شعائر الصلاة المسيحية . وكان رئيسهم فى ذلك الوقت « اقليدس » وهو احد ابناء النبلاء . فتعجل الملك وأحضرهم فوراً امامه وكانوا يجشّهون بالبكاء وقال لهم : « لماذا لا تبقون معنا اثناء تقديم القرابين فهيا قدّموا قربانا لأجعلكم سادة » فقالوا : « ان لنا رباً وهو فى السماء وهو الذى يساعدنا وله نسجد ولل تقديم طهارة قلوبنا تضرعاً » .

وبعد ان استجوبهم الملك جميعاً وسمع اعترافهم الصادق اصدر تعليماته فنزعت عن اكتافهم شارات الحرير (٧٥) وترك لهم بعض الوقت للتفكير .

ثم ذهب الملك « داقىوس » بعد ذلك لزيارة بعض المدن المجاورة فقام هؤلاء الفتية وأخذوا من منازل آبائهم كميات من الذهب والنقود وتصدقوا بها على الفقراء سرّاً وعيلاً ، ثم ذهبوا الى الجبل يعكفون على الصلاة الى ان يعود الملك ، فصعدوا الى كهف فى جبل « انكليوس »

---

(٧٤) أطلق عليهم يعقوب السروجى فى قصيدته اسم «ابناء النور» .

(٧٥) وهى عقوبة للتقليل من شأنهم .

ومن هناك أرسلوا أحدهم ويدعى « ديونسيوس » (٧٦) ل يبحث لهم عن غذاء فبدل ملابسه وذهب الى المدينة (٧٧) .

عندما علم الفتى « ديونسيوس » أن الملك قد عاد أخذ على الفور كمية قليلة من الخبز ورجع الى رفاقه وأخبرهم بما حدث ، وعند سماع الخبر تملكهم الخوف فركعوا على الأرض ضارعين الى الله ، ثم تناولوا طعامهم وهم فى حالة من الحزن والاكتئاب وقلوبهم تفيض أسى واما ، وبينما هم يتجاذبون أطراف الحديث استولى عليهم النعاس .

فى صباح اليوم التالى أمر الملك أن يمثل الفتية أمامه ، فدار البحث عنهم فى البلاط كله وفى المدينة وضواحيها فلم يعثر عليهم أحد .

ولما علم الملك أنهم يختبئون فى كهف أمر بـد باب هذا الكهف بالحجارة ليدفنهم فيه .

وكان « ائيدوروس » و « دمنوس » [ وكيلا الملك ] المؤمنين قد أخفيا عقيدتهما خوفاً من الملك فكتبا قصة الفتية كاملة ووضعوها داخل البنيان .

وبعد مائة وثمانية وثمانين عاماً أى فى العام الثامن والثلاثين من حكم الملك « تيودوسيوس » حدث جدال حول موضوع بعث الموتى ، لقد تقبل الكثيرون ما كتبه « اوريجانس » (٧٨) عن فناء الجسد فعنده

---

(٧٦) ذكر القرطبى فى تفسيره أن هذا الفتى يدعى « يميلخا » وهو رئيسهم أبو عبد الله أحمد الأنصارى القرطبى : الجامع لأحكام القرآن : سورة الكهف .

(٧٧) ذكر ابن كثير فى تفسيره أن هذا الفتى يدعى تيزوسيوس الحافظ بن كثير : البداية والنهاية : ج ٢ ص ١١٣ .

(٧٨) اوريجانس : ولد بمدينة الاسكندرية سنة ١٨٥ م من والدين مسيحيين . كان أول من أقام علم اللاهوت على أسس منظمة من المنطق

ان الجسد لن يبعث مدياً لأنه مكون من مواد مختلفة ، بل سيظهر فقط كخيال مثلما ظهر طيف « سيدنا » فوق الجبل وبنفس الطريقة (٧٩) التي ظهر بها موسى واليهوس للمريدين الثلاثة (٨٠) ، بينما كان آخرون يؤكدون حقيقة بعث الموتى كما قال النبي « حزقيال » ، مثلما بعث المسيح حيث قام الحواريون (٨١) [ المبشرون ] بلمس جسده وذلك تبعاً لقول الحوارى الذى كتب الى اهل « كورنثوس » عن الحصاد (٨٢) : ووفقاً لكتابات « متودىوس » (٨٣)

العلمى ، كما أنه قام بدخال الكثير من الأفكار الأفلاطونية فى المسيحية حتى قيل عنه أنه « يعيش كمسيحى ولكنه يفكر كيونانى » وتوفى فى سنة ٢٥٤ م بمدينة صور بالغامن العمر ٦٩ عاماً .

(٧٩) العهد الجديد : انجيل متى : اصحاح ١٧ : ٣ - ٤ - ٥ ص ٢١

(٨٠) المريدون الثلاثة هم : بطرس - يوحنا - يعقوب .

- يوسف الياس الدين : تاريخ سوريا الديوى والدينى ج ٢ ص ٥٧

بيروت ١٨٩٩

- العهد الجديد : انجيل لوقا : اصحاح ٩ : ٢٨ ص ١١٠ .

(٨١) الحواريون : اثنا عشرهم : بطرس ( سمعان ) اندراوس ، يعقوب بن زبدي ، يوحنا ، فيليبس ، برثوكلماوس ، توما ، متى يعقوب ابن حلفى ، لباوس الملقب تداوس ، سمعان القانونى ، يهوذا الاسخريوطى .

- العهد الجديد : انجيل متى اصحاح ١٠ : ٢ - ٣ - ٤ ص ١٧ .

(٨٢) « ياغبى الذى تزرعه لن يحيا ان لم يمت » .

- العهد الجديد : رسالة بولس الرسول الاولى الى اهل كورنثوس :

١٥ : ٢٦ ص ٢٨٧ .

(٨٣) متودىوس : كان اولاً اسقفاً فى اوليمبا وباترا ببلاد اليونان ثم نقل الى اسقفية صور الف كتاباً فى تفسير سفر التكوين ومقالة فى الحرية وله قصائد نحم من عشرة آلاف بيت ولكن لم يبق من تأليفه الا مقالة مرسومة بمعيد العذارى طبعت فى مارس سنة ١٦٥٧ مع ترجمتها الى اللاتينية : يوسف الياس الدبس : تاريخ سوريا ص ٤٩ .

أسقف أوليمبا وأثناسيوس (٨٤) بطريرك انطاكية وأبيفانيوس (٨٥)  
القبرصي .

تحرير الملك أمام هذه المناقشات المتعارضة وانتابته الشكوك واضطربت نفسه ولكن الرب أراد أن يزيل شكوكه ويظهر له الحقيقة فأوحى إلى « الاديومس » (٨٦) - صاحب المنطقة التي يقع فيها الكهف - أن يبني هناك مزرعة لغنمه . وعندما انتزع الحجارة التي تسد الكهف ليستخدمها في البناء أصبح الكهف مفتوحاً . وفي منتصف الليل بعث الرب الحياة في الراقدين الذين استيقظوا من غفوتهم فقالوا لاديونسيوس الشاب : « لقد حان وقت الغذاء فاستيقظ واسرع واستعلم عما صدر من تعليمات بخصوصنا » . فخرج حاملاً في يده قطعة نقود قديمة وانطلق إلى المدينة ، وعندما رأى الأحجار المبنية أصابته الدهشة لكنه اتجه نحو المدينة متحاشياً السبل المطروقة خشية أن يتعرف عليه أحد .

---

(٨٤) أثناسيوس : لقب بالرسولي . ولد بالاسكندرية سنة ٢٩٦ م من والدين مصريين كتب وهو في الثانية والعشرين من عمره رسالة ضد الوثنيين دلت على غزارة مادته وقد ترك تراثاً عظيماً من المؤلفات التي تدل على علو شأنه في اللاهوت والمنطق والفلسفة : زكي شنودة : موسوعة تاريخ الأقباط ج ١ ص ١٣٦ .

(٨٥) أبيفانيوس : أو أسفان أسقف سلمينا في قبرص . ولد في قرية في ناحية بيت جبرتي بفلسطين وتربى منذ صغره في أديار النساك ثم ذهب إلى مصر وأقام بها طويلاً بين نساكها يقتبس منهم الفلسفة الرهبانية . انتخبه القبرصيون رئيس أساقفة لجزيرتهم وكان كرسيه في قسطنطينية المسماه سلمينا وتوفي عام ٤٠٢ م .

يوسف الياس الدبس : تاريخ سوريا ج ٢ ص ١٧٨ .  
(٨٦) ذكر الثعلبي أن اسم صاحب المنطقة التي يقع فيها الكهف : هو أولياس .

الثعلبي : قصص القرآن ص ٤٣٥ .



فلما وصل الى باب المدينة رأى عزمة الصليب منحوتة على أعلى الباب فأصابه الذهول . لقد بدت المدينة مختلفة في نظره ، فذهب الى باب آخر فرأى هناك الصليب فازداد تعجباً ، ثم دار حول المدينة فرأى أبوابها جميعاً وقد نحتت عليها علامة الصليب ، وتطلع الى داخل المدينة فلم يتعرف عليها اذ شاهد أبنية جديدة مختلفة فملأت الدهشة نفسه . فأخذ الفتى يجمع شتات أفكاره ويتحسس جسده متوهماً ان كل ما يراه ما هو الا خيالات .

وعندما دخل الوفي وسمع القصة بدء المسيح استفسر عن المدينة فأجابوه : « أفسس » . فقرر العودة سريعاً الى زملائه ليخبرهم بالتغير الذي حدث .

وفي طريقه للعودة قرر ان يذهب ليشتري لهم طعاماً . وعندما رأى الناس نقوداً القديمة أخذوا يتهايمزون ويتطلعون الى الفتى قائلين : « ان هذا الشاب قد عثر على كنز » . لقد ظن الفتى انهم عرفوه وسيأخذونه الى « داقبيون » فاستولى عليه الخوف وقال : « خذوا قطعة النقود ولا اريد منكم خبزاً » . حينئذ القوا القبض عليه وأخذوا يسألونه قائلين : « اظهر لنا الكنز الذي وجدته لنشاركك فيه وسنخفي حقيقة امرك » .

فقال في نفسه : « لقد حدث ما لم أكن مقدراً له » .

وبينما كان يقاد تجمع الناس حوله يتطلعون الى وجهه قائلين انه غريب وكان هو أيضاً ينظر في كل جانب ربما يرى أحداً من معارفه ، لكنه لم يتعرف على أحد .

وصل الخبر الى الحاكم كما وصل الى أسقف المدينة المجاورة ، فطلب الحاكم أحضاره اليه غصن الفتى أنهم سيحضرونه الى داقبيوس ، وعندما أدخلوه الكنيسة فقد كل قدرة على الكلام ، وقال له الأسقف والحاكم معاً :

« أين الكنز الذي أخذت منه النقود » فأجاب : « لم أجد كنزاً » . فاعادوا سؤاله مرة أخرى : « من أين أتيت وابن من أنت » فأجاب :



« انا من افسس وذكر اسماء اهله ولم يتعرف عليهم احد . —  
انت كاذب . وقال بعضهم : انت معتوه . وقال آخرون : كلا بل انه  
ينظاير بالجنون ليتخلص من هذا المأزق ، فقال له الحاكم كيف نعتبرك  
معتوها او كيف نصدق كلامك وصورة النفود تتير الى انها ضربت قبل  
مائتى عام اى قبل عهد الملك « داقىوس » ولهذا سألنى بك فى السجن . »

فلما سمع ذلك ارتدى على الارض على وجهه وقال لهم : « أرجوكم  
تخبرونى ماذا حدث للملك دافىوس الذى كان عشيبة انس فى هذه  
المدينة » فأجابه الاسقف ( ٨٧ ) : « لقد نوفى منذ فترة طويلة » ، فقال  
الفتى اذن فقد وقعت فى مأزق ولان يصدق احد قولى « . هلم معى الى  
الكهف لاريكم زينتى خذك حبت حذرت من « داقىوس » . »

فهم الاسقف ان الموضوع يتعلق برؤية ، فذهبوا معه الى الجبل  
وعند مدخل الكهف عثروا على صندوق كتب بداخله : « لقد هرب الى  
هذا الكهف من الملك داقىوس المؤمنون : اخيليوس - ديونسيوس -  
اسطيفانوس - فريطيس - سبسطيس - ثرياقوس » ، فأصابتهم دهشة  
عظيمة وهم يقرأون ذلك المخطوط لكنهم عندما دخلوا وجدوا المؤمنين  
يجلسون فى وقار ووجوههم مشرقة وعرفوا منهم كل ما حدث .

وفى نفس اللحظة استدعوا الملك على الفور وهرع المؤمنون لاستقباله  
فانحنى الملك ساجدا على ارجلهم باكبا وقال : كانى برؤيتكم الان ارى  
السيد المسيح عندما دعا لعازر ( ٨٨ ) فخرج من قبره وكاننى اسمع صوته  
فى مخيلتى وارى بعينى بوم مجيئه الثانى بالمجد عندما يخرج الموتى  
من قبورهم لاستقباله فى لمح البصر .

---

( ٨٧ ) الاسقف كان يدعى اسطيفانوس .

الكنز الثمين لأخبار القديسين ص ٢٧٩ .

( ٨٨ ) لعازر وخروجه من القبر : العهد الجديد : انجيل يوحنا :

اصحاح ١١ : ١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥ ص ١٦٨ .

فقال « أخيليوس » للملك : أعلم ايها الملك ان الرب قد بعثنا  
لأجلك قبل الميعاد العظيم مثل الجنين الذي يعيش في أحشاء أمه  
لا يشعر بكرامة أو هوان ، هكذا كنا صامتين . اذن عس في سلام في  
ايمانك الكامل » .

وبعد تلك الكلمات ثقلت أجفانهم وناموا واسلموا ارواحهم .  
وكان الملك والأسقف وكبار القوم يتأملونهم ، وظل الملك واقفاً وهو يبكي  
ثم بسط عليهم حلته الملكية وأمر أن تقام لهم سبعة توابيت (٨٩) ذهبية .  
وفي نفس الليلة ظهروا له في نومه وقالوا له : ان اجسادنا قد بعثت من  
تراب ولم تبعث من ذهب فدعونا على التراب رقى نفس موضعنا من  
الكهف نفسه . فأصدر الملك أمراً فصنعوا صفائح من ذهب تحت اجسادهم  
وتركوهم في مكانهم وبنى فوق كهفهم كنيسة لتظل ذكراهم مباركة  
ودعواتهم عوناً لنا ..... آمين .....

\*\*\*

---

(٨٩) لقد ذكر زكريا الفصيح في أول الترجمة ستة أسماء فقط ...\*

## هوامش البحث

(١) حذيب ADIAENE تقع بين نهري الزاب الكبير والصغير شرقى الدجلة .

(٢) الرها EOESSA مدينة بالجزيرة كانت تسمى في عهد السلوقيين Kaddippon ومعناها ينبوع الحن فاختصر السريان هذا اللفظ وقالوا وأخذوه عنهم العرب وقالوا نرحا وسمى اليوم أورفا .

3 — Massign on . Louis : Opéra Minora Tome III p. 119.  
Beirut 1963.

4 — Land : Anecdota Syriaca t III p. 87. Leyden 1870.

5 — Michel le Syriac ed . Chahot tII p. 17 ( texte p. 173 ) .  
Paris 1899 — 1901.

6 — Tullberg : Donsii Talmahharensis chronici liber Primus  
Upsal, 1851 , p. 167 .

7 — Guidi ; Ignazio : Testi orientali recediti sopra sette dormienti di efeso 1884 .

8 — Ms, de - La Biblioth Mationale N : 235, f 326.

(٩) للقصيد مخطوطة نفيسة في مكتبة الفاتيكان تحت رقم Siriaco 115 لا يعرف نسخها ولا تاريخ كتابتها ، يقدر السهواني تاريخها بالقرن السابع أو الثامن نشرها المستشرق الايطالي جويدي ، ونسخة ثانية تخص الدير المرقسي في القدس سنة ١٥٨٧ م ونسخة أخرى تخص مكتبة الفاتيكان أيضا لقد تاريخ نسخها بالقرن السادس عشر أو السابع عشر الميلادي .

( ١٠ ) الوزن الاثنى عشرى هو وزن استنبطه يعقوب السروجى وعرف بالجر السروجى نسبة اليه وعرف ايضا باسم الجر الطويل أو المحسور دوليانى : الشعر عند السريان ص ٤١ بيروت سنة ١٩٧٠ .

11 — Bar - Hebraeus : Chron . eccl , I p. 141 et suivant Louvain 1877.

12 — Chronique de Michel le Syrient 1 : 1899 - 1900 . t2 : 1901 — 1904 .

13 — Jourdan ; Fnaniois : la Tradition des Septs Dormants p. 56 Paris 1983 .

( ١٤ ) : قد يكون احد الاحتفالين هو تاريخ هروبهم ولجوتهم الى الكهف والثانى هو تاريخ استيقاظهم من سباتهم الطويل وهذا رأى شخصى لتفسير وجود عبيدين فى السنة .

15 — Massignon ; Louis Opera Minora tIII p. 119 Beirut 1963 .

16 — Massignon ; Louis : Recherche sur la Valeur eschatologique de la Legende - des Septs Dormants chez les Musulmans p. 174, Pari 1982.

( ١٧ ) داقىوس : تولى داقىوس مملكة الرومان سنة ٢٤٩ م وقد اثار اضطهاد عنيفا ضد المسيحيين فأصدر سنة ٢٥٠ مرسوما بتعذيب المسيحيين ان لم يعبدوا الأوثان ، فاستشهد العديد من رؤساء الكنيسة كما استشهد آلاف من المواطنين واخيرا قتل داقىوس سنة ٢٥١ وبهلاكه خمدت شوكة الاضطهاد ضد المسيحيين .

— امزام الاول برصوم : الدرر النفسية مختصر فى تاريخ الكنيسة ص ٢٧٢ حمص سنة ١٩٤٠ .

— البطريرك يعقوب الثالث : تاريخ الكنيسة السريانية الانطاكية ط ص ١٢٨ بيروت ١٩٥٢ .

• - اسد رستم : كنيسة مدينة الك انطاكية ط ص ٩٨ بيروت  
سنة ١٩٥٠ .

(١٨) تيدودسيوس الصغير : تولى الحكم سنة ٤٠٨ م وفي ايامه  
توطئت اركان المسيحية . كان كثير الاجلال لرفات القديسين وتوفي في ٢٨  
يوليو سنة ٤٥٠ م .

- الاسقف اسيدوروس : الجريدة انفية في تاريخ الكنيسة ط ص ٥٧٦  
مصر ١٩١٥ .

- المطران يوسف الياس الرنسي : تاريخ سورية ح ٢ ص ٢٧٦  
بيروت ١٨٩٩ .

(١٩) - تاريخ زكريا الفصيح : ح ١ ص ١١٧ طبعة لوقا  
سنة ١٩٥٣ .

(٢٠) نفس المرجع ح ١ ص ١١٩ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ .

(٢١) انظر الترجمة .

(٢٢) تاريخ زكريا الفصيح ح ١ ص ١١٤ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ .

(٢٣) انظر الترجمة هامش : تيدودسيوس الصغير .

(٢٤) هو المعروف في ترجمة زكريا الفصيح باسم « ديونسيوس » .

(٢٥) - المعترفون : هم من اضطهدوا في سبيل الدين ولم يستشهدوا .

(٢٦) تاريخ الراهب الزوقيني : ص ١٩٨ طبعة لوقا سنة ١٩٥٣ .

(٢٧) تاريخ الرهاوي المجهول ص ١٧٩ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ .

Ernest Honigann : Patristic Studies p. 136 - 137 -  
ratcom 1953 .



(٢٨) ابن سري : تاريخ البطاركة : ترجمة تيودوسيوس الموصل  
١٩٣٢ .

(٢٩) المظري - حسن بيهنام : نحاش الريماني او ارثوزكسية مار  
يعقوب السروجي - - الموصل سنة ١٩٤٩ .

البطريرك يعز - ثالث : حبة الابعان او الملقان مار يعقوب السروجي  
السف بطيان دمشق - ١٩٧١ .

(٣٠) مكسيميو - مظلوم : الكنز الثمين في اخبار القديسين ص ٢٧٨  
دمشق ١٩٤٣ .

(٣١) يوسف - يس الدبس : تاريخ سورية الديني والديني ج ٢  
ص ٢٧٧ بيروت سنة ١٨٩٩ .

(٣٢) ايليا النصيني : هو المعروف في الادب السرياني باسم الياس  
برشينايا د : زاكيه رشدي : تاريخ الادب السرياني القاهرة ١٩٧٤ .

(٣٣) يوسف اليس الدبس : تاريخ سورية الديني والديني ج ٢  
ص ٣٠٩ بيروت سنة ١٨٩٩ .

(٣٤) القرآن الكريم : سورة الكهف آية ٢٤ .

(٣٥) ابن كثير : مختصر تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٠٩ سورة  
كهف طبعة مكتبة زهران .

(٣٦) الثعلبي : قصص الانبياء : عرائس المجالس ص ٤٢٠ القاهرة  
١٩٨٢ .

(٣٧) القرطبي : جامع لمحكم القرآن ج ١٠ ص ٣٥٧ القاهرة  
الطبعة الثالثة ١٩٦٧ .

(٣٨) افسس : - - - - - غريقية فنيقة تقع على الشاطئ الغربي

من أسيا الصغرى بشرها الرسول بولس بالدين المسيحى سنة ٥٤ م وكتب  
اليها رسالة سنة ٦١ م ووجدت المدينة فيما بعد أحد مراكز المسيحية  
المهمة . يوجد بقرية بلدة تركية تدعى اياسلوق Ayassoluk . وكلمة  
« أي سلوق » تعريف لاسم كنيسة جها Ayos Yohannes أى القديس  
يوحنا اللاشونى Theologos

ترجمو اسم الكاندرانية العظيمة التى بنيت فى مطلع القرن السادس  
الميلادى - مجلة الأبحاث البيروتية : السنة الأولى مجلة ١ ص ٦٩  
سنة ١٩٤٨ .

(٣٩) اللوح الرصاصى هو اللوح الذى وجد على باب الكهف وكان  
مكتوبا عليه أسماء انفتية .

(٤٠) النص المترجم .

(٤١) مكسيموس مظلوم : الكنز الثمين فى احوال القديسين ح ١ :  
ص ٢٧٧ بيروت ١٨٩٩ .

(٤٢) نفس المرجع ص ٢٧٨ .

(٤٣) انقرآن الكريم : سورة الكهف آية ٨ - ٩ .

(٤٤) البيضاوى : نصر الدين الشيرازى القرآن الكريم . الطبعة  
الثانية ١٣٧٥ - ١٩٥٥ .

(٤٥) ابن كثير : الحافظ بن كثير البداية والنهاية ح ٢ ص ١١٣  
بيروت ١٩٨٤ .

(٤٦) ايلة : مدينة على ساحل بحر القلزم ممر يلى الشام وقيل هى  
آخر الحجاز واول الشام : ياقوت الحموى : معجم البلدان ح ١ ص ٢٩٢  
بيروت ١٩٥٧ .

- (٤٧) نينوى : هى قرية بولس فى متى عليه السلام بالموصل .  
 يقوت الحمرى . معجم البلدان ج ٥ ص ٢٣٩ .
- (٤٨) البلقاء : كورة من أعمال دمشق بين الشام ووادى القري .  
 قال قوم بها الكنف والرقيم .  
 يقوت الحمرى : معجم البلدان ج ١ ص ٤٨٩ .
- (٤٩) يبدو لى ان اسم دقسوس خطأ وربما كان هذا الخطأ ناتجاً عن التماثل أو التماثل الذى نقل عن سابقه لأن كتابة أقسوس فرنسية من دقسوس ولا يوجد بلد بهذا الاسم .
- (٥٠) الزمخشري : ابو القاسم جارا لله محمود الزمخشري الخوازمي فى الكشاف ج ٢ : سورة الكهف الطبعة الاولى ١٩٧٧ .
- (٥١) القرطبي : عبد الله احمد الانصارى القرطبي : الجامع لاحكام القرآن سورة الكهف ج ١ ص ٣٥٧ .
- (٥٢) الثعلبي : ابو اسحق احمد بن محمد الينسابورى : عراشى المجالس ص ٤٢٠ .
- (٥٣) طرسوس : مدينة بشغور الشام بين انطاكية وحلب وبلاد الشام يقوت الحمرى : معجم البلدان ج ٤ ص ٢٨ .
- (٥٤) تاريخ زكريا الفصيح ج ١ ص ١٠٩ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ .
- (٥٥) نفس المرجع ج ١ ص ١١١ .
- (٥٦) نفس المرجع ج ١ ص ١٢٠ .
- (٥٧) الترجمة .
- (٥٨) امر بان يقام لهم سبعة توابيت ذهبية : الترجمة .

- (٥٩) تاريخ الازوغيينى : ج ١ ص ١٦٥ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ .
- (٦٠) نفس المرجع ص ٢٠٤ .
- (٦١) ابن العبرى : تاريخ البطاركة : ترجمة فوينوس .
- (٦٠) نفس المرجع : ترجمة تيودورسيوس .
- (٦٢) مكسيموس مظلوم : الكنز الثمين فى أخبار القديسين ج ١ ص ٢٧٨ بيروت ١٨٩٩ .
- (٦٤) القرآن الكريم : سورة الكهف : آية ٢١ .
- (٦٥) جاد المولى : قصص القرآن : اصحاب الكهف ص ٢٣٠ بيروت ١٩٧٨ .
- (٦٦) ابن كثير : البداية والنهاية ج ٢ ص ١١٤ الطبعة الخامسة : بيروت ١٩٨٤ .
- (٦٧) الثعلبى : قصص الانبياء : عرائس المجالس ص ٤٢٠ .
- (٦٨) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ج ١٠ ص ٣٥٧ .
- (٦٩) يوسف الياس الدبس : تاريخ سورية الدينوى والدينى ج ٢ ص ٢٧٤ بيروت ١٨٩٩ .
- (٧٠) القرآن الكريم : سورة الكهف : آية ١٧ .
- (٧١) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ص ٧٥ .
- (٧٢) الثعلبى : قصص القرآن : عرائس المجالس ص ٤٢٠ .
- (٧٣) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ج ١٠ ص ١٥٧ .

(٧٤) أطلق عليهم يعقوب السروجي في قصيدته اسم « أبناء النور » .

(٧٥) وهي عقوبة للتقليل من شأنهم .

(٧٦) ذكر القرطبي في تفسيره : أن هذا الفتى يدعى « يملixa »  
وهو رئيسه .

أبو عبد الله أحمد الأنصارى القرطبي : الجامع لأحكام القرآن :  
الكهف ح ١٠ ص ٣٥٧ .

(٧٧) ذكر ابن كثير في تفسيره أن هذا الفتى يدعى كبذوسيس .

الحافظ بن كثير : البداية والنهاية ح ٢ ص ١١٣ .

(٧٨) أوريجانس : ولد أوريجانس بمدينة الإسكندرية سنة ١٨٥ م  
من والدين مسيحيين . كان أول من أقام علم اللاهوت على أسس منظمة  
من المنطق العلمى ، كما أنه قام بإدخال الكثير من الأفكار الأفلاطونية  
في المسيحية حتى قيل عنه أنه « يعيش كمسيحي ولكنه يفكر كيونانى »  
وتوفى في سنة ٢٥٤ م بمدينة صور بالخامس العمر ٦٩ عاما .

— يوسف الياس الدبس : تاريخ سورية الدينى والدينى ح ٢  
ص ٥٧ بيروت ١٨٩٩ .

(٧٩) العهد الجديد : انجيل متى اصحاح ١٧ : ٣ - ٤ - ٥ ص ٣١ .

(٨٠) المريدون الثلاثة هم : بطرس - يوحنا - يعقوب .

— العهد الجديد : انجيل لوقا اصحاح ٩ : ٢٨ ص ١١٠ .

(٨١) الحواريون : اثنا عشر هم : بطرس ( سمعان ) / اندراوس /  
يعقوب بن زبدي / يرحنا تيليبس / برثولماوس / توما / متى / يعقوب  
حلفى / لياوس الملقب تداوس / سمعان القانون / يهوذا الأسخريوطى .

— العهد الجديد : انجيل متى اصحاح ١٠ : ٢ - ٣ - ٤ ص ١٧ .



(٨٢) « ياغبى الذى تزرعه لن يحيا ان لم يمت » .  
- العهد الجديد : رسالة بولس الرسول الاولى الى اهل كورنتوس  
١٥ : ٣٦ ص ٢٨٧ .

(٨٣) متوديوس : كان اولاً اسقفانى فى اوليمبيا وباترا ميانا فى مصر  
ثم نقل الى اسقفية صور الف كتاب فى تفسير سفر التكوين ومقاله فى الحرية  
وله قصائد نحو من عشرة آلاف بيت ولكن لم يبق من تأليفه الا مقالة  
موسوقة بعيد العذارى طبعت فى باريس سنة ١٦٥٧ مع ترجمتها الى  
اللاتينية .

- يوسف الياس الدبس : تاريخ سورية الدنيوى والدينى ص ٤٩  
بيروت ١٨٩٩ .

(٨٤) اثناسيوس : لقب بالرسولى . وله بلاسكندرية سنة ١٩٦ من  
والدين مصريين كتب وجو فى الثانية والعشرين من عمره رسالة ضد  
الوثنية دلت على غزارة مادته وقد ترك تراثا عظيما من المؤلفات التى  
تدل على علو شأنه فى اللاهوت والمنطق والفلسفة .

- زكى شنودة . موسوعة تاريخ الاقباط ج ١ ص ١٣٦ .

(٨٥) ابيفانيوس : او ابيفان اسقف سلمينا فى قبرص : وله فى قرية  
فى ناحية بيت جبرين بفلسطين وتربى منذ صغره فى ادبار النساك ثم ذهب  
الى مصر واقام فيها دلويا بين نساكها تعيتس منهم الفلسفة الرهبانية .  
انتخبه القبرصيون رئيس اساقفة لجزيرتهم وكان كرسية فى قسطنطينية  
سلمينا وتوفى عام ٤٠٢ م .

يوسف الياس الديس : تاريخ سوريا ج ٢ ص ١٧٨ .

(٨٦) ذكر الثعلبى امر اسم صاحب المنطقة التى يقع فيها الكهف  
هو اولياس الثعلبى : قصص القرآن ص ٤٣٥ .

(٨٧) الاسقف كان يدعى اسطفانوس .

- الكنز الثمين لخبار القديسين ص ٢٧٩ .

(٨٨) العهد الجديد : انجيل يوحنا اصحاح ١١ - ٢ - ٣ - ٤ -

٥ ص ١٦٨ .

(٨٩) لقد ذكر زكريا الفصيح فى اول الترجمة ستة اسماء فقط .

## المصادر والمراجع

- ١ - ابن كثير : الامام الجليل الحافظ عماد الدين بن كثير القرشي .
  - تفسير القرآن العظيم طبعة مكتبة زهران .
  - البداية والنهاية الطبعة الخامسة بيروت - لبنان ١٤٠٥ - ١٩٨٤ .
- ٢ - ابن العبري : التاريخ الكنس لوقان ١٨٧٧ .
  - تاريخ البطارقة المرحل ١٩٣٢ .
  - تاريخ مختصر الدول الصالحاني ١٨٩٩ .
- ٣ - اسد رستم : الروم
- ٤ - البيضاوي : القاضي نصر الدين الشبراوي .
  - القرآن الكريم - الطبعة الثانية - سنة ١٣٧٥ - سنة ١٩٥٥ .
- ٥ - الثعالبي - قصص الانبياء : عرائس المجالس القاهرة ١٩٨٢ .
- ٦ - الرهاوي المجهول : تاريخ الرهاوي المجهول - طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ .
- ٧ - الزمخشري : ابو القاسم حار الله محمود الخوازمي .
  - الكشف الطبعة الاولى بيروت ١٣٩٧ - ١٩٧٧ .
- ٨ - الزوقيني : الراهب الزوقيني : تاريخ الزوقيني - طبعة لوقان سنة ١٩٥٣
- ٩ - السبوطي : جلال الدين عبد الرحمن .
  - تفسير جلالين طبعة الشعب .

- ١٠ - القرطبي : أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري .
- الجامع لأحكام القرآن الطبعة الثالثة القاهرة ١٩٦٧ .
- ١١ - جاد المولى : محمد دأحمد .
- قصص القرآن بيروت ١٩٧٨ .
- ١٢ - زكية رشدى : تاريخ الأدب المريانى . القاهرة ١٩٧٤ .
- ١٣ - زكريا الفصيح : تاريخ زكريا الفصيح طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ .
- ١٤ - سمعان : كلهون .
- مرشد الطالعين الى الكتاب المقدس الثمين بيروت ١٩٣٧ .
- ١٥ - مظلوم : مكسيموس .
- الكنز الثمين فى أخبار القديسين بيروت ١٨٩٩ .
- ١٦ - المديس : يوسف الياس .
- تاريخ سوريا . بيروت سنة ١٨٩٩ .

## المراجع الأجنبية

---

- 1 — Baumstark : A.  
Geschichte der Syriachen Litteratur Bonn 1922.
- 2 — Clermont - ganneau : Charles.  
— El — kahf et la Caverne des Sept Dormants d'Éphèse .
- 3 — Duval : Rubens .  
— Anciennes Litteratures Chrétiennes, Paris 1893.  
— Litteratur Syriaque 1907 .
- 4 — Jacques : Bonnet .  
— Antémis d'Ephèse et la Légende des Sept Dormants  
Paris. 1977 .
- 5 — Joundan : François.  
— La Tradition des Sept Dormants. Paris 1983.
- 6 — Massignon : Dormants .  
6 — Massignon : Jenesierle .  
— Le Culte des Sept Dormants d'Ephèse 1963.
- 7 — Massignon : Louis .  
— Recherche sur la valeur eschatologique de la Légende  
des Septdormants chez les musulmans.  
— Les Mardis de Dar - EL. Salem . 1952.  
• — Opera Minora Beirut 1963 .





تاء التانيث العربية فى اللغة الفارسية

الدكتور محمد عديق العوضى

أستاذ اللغة الفارسية المشارك  
قسم اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب جامعة الملك سعود - الرياض  
المملكة العربية السعودية

---

## ملخص البحث :

يشتمل البحث على مدخل يشير الى مدى التأثير والتاثر بين اللغات بعامة وبين العربية والفارسية بخاصة وعلى مبحث الألفاظ العربية في لغة الفرس بسبب الفتح العربى الاسلامى وانزواء اللغة الرسمية في ايران على أثر ذلك ومن ثم بروز لغة جديدة في ايران متأثرة كل التأثير بالألفاظ العربية التى ذابت في لغة الفرس ذوبان الشهد باللبن ، مع الاشارة الى تصرف الفرس في الألفاظ العربية من حيث اللفظ والمعنى . ويأتى بعد ذلك بيان مفصل لموارد تاء التانيث في الألفاظ العربية من حيث كونها لمعنى أو لغير فرق مع قولنا بالمعانى التى اغفلها علماء النحو والصرف لتاء التانيث ثم تجد تأكيدنا على ان تاء التانيث علامة من الحروف وانها ليست بسبب حركة ما قبلها ردا على ما جاء في قول بعض العلماء المعاصرين ويتلو ذلك مبحث مفصل في طرق استعمال الفرس للكلمات العربية ذات تاء التانيث على نحو التاء الممدودة وعلى نحو الهاء غير المفلوطة الفارسية ونقل بعضها من التاء الممدودة الى الهاء غير المفلوطة مع بيان انهم جعلوا من بعضها في معنيين متقاربين ونسجهم كذلك على منوال بعضها صورا من الألفاظ العربية غير مستعملة في اللغة العربية وصياغتهم كذلك مصادر صناعية جديدة من الألفاظ العربية ومن الألفاظ الفارسية بالعلامة العربية بالباء والتاء الممدودة ، ويأتى البحث كذلك على ذكر للصفات المؤنثة العربية بالهاء مرة وبحدفها مرة أخرى في سياق اللغة الفارسية مع الاشارة الى أن بعضها ليست للتانيث وانما هى على نسق هاء الصفة الفاعلية التى وردت بعد الفاظ من اللغة العربية وينتهى البحث بالاشارة الى التزام الشعراء الفرس بما قبل تاء التانيث في قافية الشعر الفارسى العروضى في العصر الاسلامى .

## ١

## المدخل

ان دخول الألفاظ من لغة امة الى لغة امة أخرى مرهون بمدى الصلات المختلفة بين الأمتين ، ومن أهم المؤثرات اللغوية سيادة الأمية

الغالبية ولاسيما اذا كانت لغتها ذات ثقافة ولها شخصية حضارية في المعتقدات والآداب والعلوم ويزداد هذا التأثير اذا استمرت السيادة في حماية عسكرية سياسية علمية .

وكانت الفتوحات العربية في سبيل نشر مبادئ الدين الاسلامي الحنيف وتعاليمه السمحة قد ساعدت على تحقيق اهداف الاسلام ، ومكنته في المملكة الفارسية حضارة الفرس واقبالهم اللافت على الفكر الاسلامي وحمل علماءهم اكثر من غيرهم لواء العلوم الاسلامية ولواء العلوم العربية في ارجاء ايران وفي الاصقاع المتاخمة للملكة الفارسية ، بينما كانت سيادة الامبراطورية الفارسية قبل الاسلام لا تتصف بما اشرنا اليه ، فكان تأثير الالفاظ الفارسية في اللغة العربية - مثلا - شيئا يكاد لا يذكر في مقابل تأثير العربية في اللغة الفارسية خلال العهد الاسلامي ، كما ان اللغة العربية لم تؤثر في اللغة الفارسية قبل الاسلام لعدم احتوائها في ذلك العصر على اسباب المقومات التي اشرنا اليها قبل قليل في التأثير اللغوي بينما تسربت الفاظ من اللغة الفارسية الى اللغة العربية في العهد الاسلامي ايضا لاحتوائها على مقومات ثقافية وحضارية في الآداب والعلوم .

## ٢

### الالفاظ العربية في اللغة الفارسية

منذ انتشار الاسلام واستقراره في ارجاء البلاد الفارسية انتشرت كذلك اللغة العربية هناك ويدا رويدا واشتغل بها الفرس ولاسيما بعد تعريب الديوان ( في العراق وفي اصفهان وفي خراسان ) من اللغة الفهلوية الساسانية الى اللغة العربية الفصحى ، وإن يكن كثيرا من ظل من الفرس من يكتب باللغة الفهلوية الساسانية التي تحددت على اثر الحياة الجديدة في مسار من تطورها حتى القرون الاسلامية الاولى ( : ) . بينما كانت لغة التحاطب هي اللهجات المحلية في أنحاء البلاد الفارسية ، وفي هذا الموضع يقر شاعر العربية المتنبي حينما حل بين بني ساسان في عاصمة بسلط البويهيين :

مغانى الشعب طيباً فى المغانى      بمنزلة الربيع من الزمان  
ملاعب جنة لو سار فيها      سليمان لـ سار بترجمان  
ولكن الفتى العربى فيها      غريب الوجه واليد واللسان (٢)

ثم برز فى مشرق البلاد الفارسية انجاه من الفرس للعودة الى لفتهم فى مجال الكتابة لتدوين الدين الاسلامى ونشره كذلك بين سائر الناس بقدر المستطاع باللغة التى يفهمونها (٣) . وقد امتد هذا الاتجاه فشمل الأغراض الأخرى ولاسيما بعد ظهور الدويلات الاسلامية هنالك فى ظل الخلافة العباسية . ومما يذكر فى هذا الموضع قصة يعقوب بن الليث الصفارى مؤسس دولة الصفاريين فى المشرق الاسلامى ( ٢٥٤ - ٢٨٩ هـ ) مع طائفة الشعراء الفرس الذين مدحوه باللغة العربية فى احدى المناسبات فقال لهم : لماذا القول بمالا أفهمه ؟ واستمر كذلك يطلب فى أن يترجم ما يقال له باللغة العربية الى لغته (٤) . فتسنى لهم أن يكتبوا بلغة جديدة على اللهجة السائدة فى مشرق ايران وفى قسم أفغانستان الحالية ، تلك اللهجة التى وقعت تحت تأثير اللغة الفهلوية الساسانية طوال مدة انتشارها الأمر الذى عدت معه الفارسية امتداداً لها وصوغ تحولها محلها كما وقعت تأثير اللغة العربية الى حد ما فى ذلك العصر لغة العلوم الاسلامية ولغة الولاة المسلمين والجنائيات العربية ولغة الكتاب والعلماء من الفرس فراحوا يسجلون هذه اللغة الجديدة برسم عربى يجيدونه . حقا كان هنالك خط اللغة الفهلوية الساسانية الا انه كان شديد الصعوبة ، كما بعد جمهور المثقفين عنه وعن ممارسة التدوين به (٥) . وسميت هذه اللغة بعد مسميات وفق ظروف نشأتها فعرفت بالفارسية الاسلامية كما سُميت بالفارسية الدربة التى كانت تطلق ايضا على اللغة الفهلوية الساسانية قبيل الاسلام نسبة الى ( دربار ) أو الى ( در ) أى حاضرة الباب الملكى والسلطانى (٦) . كذلك عرفت مؤخراً بالفارسية الحديثة تمييزاً لها عن اللغة الفارسية القديمة أى اللغة الرسمية للامبراطورية الأكمينية الايرانية ( ٥٥٩ ق م - ٣٣١ ق م ) وعن اللغة الفارسية الوسطى أى اللغة الفهلوية ، ثم اختصرت التسمية عن الفارسية الحديثة الى الفارسية وتسمت الفارسية لدى الأفغانين بالدرية .



وقد تميزت اللغة الفارسية بنضج الشعر الملتزم بالعروض ، بخاصة أن الشعر في إيران كان يقوم على أساس كمى المقاطع ونبرة الكلمة وإن اتخذت فيه القافية أحيانا نمطا يقارب طبيعة الشعر العروضى وقد عجل امتزاج الأمتين العربية والفارسية هذا التطور فأخذ الفرس الأوزان العروضية للشعر العربى لبناء قواعد شعرهم الجديد (٧) . على هذا النحو كتب الفرس بهذه اللغة الجديدة فى النثر والشعر وتطور أسلوب اللغة الفارسية فى أثناء انتشارها فى المناطق الفارسية الأخرى وفى بعض البلاد المجاورة كالهند وتركيا فعرف فيها الأسلوب القديم والأسلوب الوسيط والأسلوب الحديث . ومن أهم مظاهر هذا التطور عبر القرون ذوبان الألفاظ العربية فى اللغة الفارسية ذوبان الشهد باللبن فحلت الفاظ عربية حلا جديدة لكثير من المسميات الفارسية وجاءت كذلك مرادفات الألفاظ الفارسية ولاسيما فى الأسلوب الأدبى فضلا عن استعمال الفرس بعض الألفاظ الفارسية المعربة فى لغتهم (٨) . كما استعانوا بالألفاظ العربية فى تغريس الكلمات الداخلية فى العصور التأخرة ، ومع ذلك بقيت خصائص لغوية وأخرى صوتية من الفارسية فى ضم الألفاظ العربية ظاهرة للعيان (٩) . من ذلك تسكين الحرف المتحرك من بعض الكلمات مثل متوسط بتسكين التاء وكذلك ضم الحرف الأول من بعض الكلمات مثل جدال ، اناب ، بقاع ، نقاط ، وفتح الحرف الأول من بعض الكلمات مثل جدال ، علاج ، فرار ، وصال ، وكذلك تسهيل الهمزة فى مثل هذه الكلمات ، مبرا ، مجزا ، مهنا ، مهيا . . . وحذف الهمزة فى هذه الكلمات : ادبا ، حكما ، علما ، قضا . . . واحلال الواو مكان الهمزة فى هذه الكلمات : بدو ، جزو ، نشو ، كما استعملوا بعض الكلمات العربية فى مدلولات غير مستعملة فى اللغة العربية مثل : ابتكار فى معنى المبادرة ، واقدامات فى معنى الاجراءات ، واقشار فى معنى الطبقات ، وانتصاب فى معنى التعيين ، وبند فى معنى العازف بالشىء ، وتسبيح فى معنى السبحة ، وشمع فى تغريس الكلمة ( بوجى ) ، وترديد فى معنى التردد ، وتقلب فى معنى الغش ، وجر ثقل فى تغريس الكلمة ( ونش ) ، وحريف فى معنى المنافس ، الند الخصم ، ورعنا فى معنى المدلة ، وسطح فى معنى المستوى ؛ وسوق الجيش فى تغريس الكلمة ( استراتيجى ) ، وضبط صوت فى معنى المسجل ، ومزخر؟ فى معنى هراء ، لغو ومجتمع فى معنى المجمع ، مزبور بدلا من مذكور ، ومطب فى معنى عيادة الطبيب (١٠) .



## تاء التانيث العربية

هى تاء زائدة تلحق الكلمة لنقل معناها او لتعديله اى تخصيصها هى  
لمعنى جديد (١١) . كما يزداد لتكثير حروف الكلمة التى لا تدل على معنى  
من غيرها (١٢) وكأنها من بنية الكلمة . اذ تأتى لغير فرق ايضا .

وفى الحالتين تؤنث الكلمة لفظا او معنى او هما معا . وهى هاء  
فى الوقف فى اكثر الاستعمالات وتاء فى الوصل فى جميع الاستعمالات (١٣) .

وتتميز اللغة العربية عن غيرها من لغات الأمم الأخرى بهذه التاء  
فهى سمة أكثر الكلمات العربية وعنوانها من حيث اللفظ والرسم ، ولاسيما  
انها الحرف الوحيد من بين الحروف العربية التى تأتى بكثرة لاحقة  
لكلمات لا حصر لها لأغراض متعددة

## بيان بمواقع وأغراض تاء التانيث

### ( ١ )

١ - لتانيث قليل من الاسماء التى لاتدل على الوصف ومذكرها  
من لفظها وذلك سماعى نحو : امرأة ، ظبية ، عقربة ، فتاة ، نمره .

٢ - لتانيث قليل من الأسماء التى لا تدل على الوصف ومذكرها  
من غير لفظها وذلك سماعى نحو : دجاجة ، لبؤة ، ناقة ، نعجة .

٣ - لتانيث كثير من الصفات التى على وزن أفعالها اى للفرق بين  
صيغة الفاعل وبين صيغة الفاعلة اكلة ، جالسة ، زاهدة ، واقفة ، وسماعى  
فى مثل عبدة ، مسكينة .

٤ - للاسم المنسوب المؤنث مثل بدوية ، عربية ، عجمية .

٥ - لتأنيث عدد المذكر من الثلاثة الى العشرة نحو ثلاثة رجال  
ونحو عشرة كتب ونحو أربعة اعداد . خمسة ضيوز . . .

٦ - لتأنيث بعض الصفات التى على وزن فعيل حين حذف موصوفها  
مثل قتيلة .

٧ - لتأنيث بعض الصفات التى على وزن فعيل حين حذف موصوفها  
وحين تصغيرها نحو قتيلة بنى فلان .

٨ - لتأنيث بعض الصفات للاستيثاق مثل عجوزة ، هرة .

٩ - لتأنيث الفعل المفرد والمثنى مثل قامت ، قامتا .

١٠ - لتأنيث الفعل المفرد الغائب مثل تقوم ( حى ) .

١١ - لتأنيث بعض الأدوات وهى ثمت وربت والأكثر تحريكها بالفتح  
وكذلك فى كنتا وفى كله احيانا وفى آية وفى لعلت وفى لات .

١٢ - تأتى جواز لفاعل نعم المؤنث مثل نعمت المرأة هند انعم المرأة  
هند .

### ( ب )

١ - للمبالغة مثل راوية ، ضحكة ، فروفة ، لمزة ، مجزامة ، ملولة ،  
همزة .

٢ - لتأكيد المبالغة نحو رواده ، علامة ، فهامة ، نسابة .

ويستوى فيهما المذكر والمؤنث ما كان منهما على وزن فعالة ،  
فعولة ، فعلة فاعلة .

### ( ج )

١ - للفرق بين الواحد من اسم الجنس الجمعى نحو : شجرة ،  
تمر ، وفى مثل بطة وحمامة يقع على المذكر والمؤنث فاذا ارادوا المذكر  
قالوا : هذا بطة ذكر ، واذا ارادوا المؤنث قالوا : هذه بطة انثى .

٢ - وفي جباة وكماة على غير قياس اذ مفردهما جبء وكمء وهما  
اسمان لشروع واحد من النباتات .

٣ - للفرق بين الواحد والجمع نحو : بغالة ، جمالة .

#### ( د )

١ - في بعض صور اسم المكان نحو بقعة ، مدرسة .

٢ - في بعض صور اسم الزمان نحو ساعة ، لحظة ، وقعة .

٣ - في بعض صور اسم الآلة نحو : مكنسة مكحلة ، مرآة ، مصفاة  
مشربة ، مروحة شواية .

#### ( هـ )

١ - في صيغ لجمع التكسير في جمع القلة نحو ابنية ، فتية .

٢ - في صيغ لجمع التكسير في جميع الكثرة نحو أهلة ا قضاة ،  
كسبة .

٣ - في صيغ لمنتهى الجموع نحو زنادقة وتسقط حين مجيئ الياء  
مثل زناديق .

٤ - للعجمة في الجمع الذي على وزن مفاعل مثل جواربة ، كرابجة ،  
وموازجة ، وكذلك صيارفة ، صياقلة .

٥ - للنسب في الجمع الذي على وزن مفاعل مثل ازارقة ، اشاعرة ،  
مناذرة .

٦ - للنسب والجمع معا بعد الصفات التي تدل على المذهب والعقيدة  
والحسب والنسب نحو المتصوفة ، الشافعية ، المروانية ، الزبيرية ،  
المعتزلة ، الأشعرية .

٧ - لتأكيد التانيث في الجمع على زنة فعال ولا يلزمها في كل موضع  
مثل جمالة ، بعولة ، عمومة ، ملائكة .

## ( و )

- ١ - في صورة للتعبير نحو شديدة ، شجرة ، حبيبة .

## ( ز )

- ١ - في اسم المقدار المتأخوذ من اسم المرة نحو جرعة ، طعنة ، لقمة .

## ( ج )

- ١ - في كل اسم معتل الآخر نحو أذية ، بقية ، حمية ، رعية ، مزية .

## ( ط )

- ١ - في صور كثيرة لأنواع المصادر نحو :

انطلاقة ، حجة ، روية ، ضربة ، نوبة ، جلسة التاتة ، حمرة ،  
كهانة ، مخافة ، مصيبة ، سهولة ، نباهة ، توسعة ، تقدمية ، مقاتلة ،  
دحرجة ، زلزلة ، وسوسة ، زيادة ، كفاية ، صفوة ، عدة ، سعة ،  
صفة ، جهة ، تزكية ، اقامة ، وتسقط حين الاضافة نحو ( واقام الصلاة )  
الآية .

- ٢ - وفي كل مصدر صناعي نحو انسانية .

- ٣ - لتعويض الآخر في غير المصدر نحو سنة .

## ( ي )

- ١ - لآزدواج الكلمة الثانية مع الأولى نحو لكل ساقطة لاقطة .

## ( ك )

- ١ - لتكثير حروف الفاظ لا خصر لها مثل عمامة ، غرفة ، ظلمة ،  
قرية ، قرية حمزة ، غاطمة .

## ( ل )

- ١ - تأتي بدلا من الياء في يا ابت .
- ٢ - تأتي بدلا من الهاء في الامعة وأصلها انى معه .
- ٣ - تأتي بدلا من الالف الممدودة والالف المقصورة في اللهجة الدارجة نحو حمرة ، حيلة .
- ٤ - وبذل منها تاء ساكنة في اشت وفي بنت على خلاف فيها .
- ٥ - بدل منها الالف في مثل العظايا .
- ٦ - بدل منها تاء مفتوحة ساكنة في بعض أسماء الذكور في اللهجة الدارجة مثل بهجت ، حثمت ، رفعت ، طلعت ، عزت ، مدحت ، وفي بعض أسماء الاناث ايضا مثل دولت ، شوكت ، مهجت ، وذلك من اللهجة التركية الحديثة .

### حذف تاء التانيث :

- ١ تحذف من وزن فعيل حين ذكر الموصوف .
- ٢ - من الصفة الخاصة بالمؤنث مثل حائض ، حامل ، طالق لا سماعا .
- ٣ - من المنادى المرخم العلم وغير العلم المنتهى بتاء التانيث نحو يا فاطم ويا جارى .
- ٤ - في المنسوب مثل بصرى ، قاهرى ، مكى .

### تسمياتها :

- ١ - تاء التانيث .
- ٢ - التاء الزائدة تميزا لها عن التاء الاصلية نحو بيت ، أبيات .
- ٣ - هاء التانيث في الوقف .



٤ - علامة تانيث الاسم .

٥ - التاء المصدرية .

٦ - تاء النقل .

٧ - تسمى المربوطة او المدورة لرسمها الاملائي وكذلك نسمى المجرورة او الممدودة او المتسعة أو المفتوحة .

### حركة ما قبل تاء التانيث :

حركة ما قبل تاء التانيث الفتح ( ١٤ ) . ويجوز امالة الفتح في حالة الوقف ( ١٥ ) كما ان هناك من يكسر ما قبلها في اللهجة الدارجة احيانا نحو فاطمة ، خديجة ، ويرى العلامة السامرائي من علماء العربية المعاصرين ان الفتح هو علامة التانيث الأصلية وان التاء التي رسمت هاء انما هي لبيان هذه الحركة أي الشح ( ١٦ ) .

ولم يلحظ علامة سامراء الشروط الدقيقة لحروف التي تأتي لمعنى ( ١٧ ) . في مثل عائلة وحبلى وسامراء . كما لم يلحظ الفرق بين وزن الكلمة في التقطيع الشعري للفظ ( الرجل ) بفتح الآخر على سبيل المثال في حالة الوقف وبين وزن الكلمة كذلك للفظ ( الرجل ) ، ولو لم تكن التاء علامة على التانيث لما كان هناك داع لما يسمى بترخيم المنادى العلم وغير العلم المنتهى بتاء التانيث مثل يا فاطم ويا جارى ، ولو كان الامر كذلك لاصبح تثنية الفعل المذكر فى مثل قال ( قالتا ) ، ولو كان الأمر كذلك لجاء رسم التاء او الهاء فى آخر كثير من الكلمات مثل ان ، حاش ، عم ، كان ، كيف ، لك ولو كان الأمر كذلك لكان آخر الكلمات المفردة المؤنثة بالعلامة أياها مبنيا على الفتح . فى كل الأحوال . ويرى علامة سامراء ايضا ان الهمزة فى كلمة سامراء على سبيل المثال جيء بها لاستقرار الصوت لا على انها علامة على التانيث مع سابقتها فعلاية التانيث عنده الفتح لما قبله ، لو كان الأمر كذلك لجاءت التاء او الألف المقصورة فى لفظ ( سر ) على سبيل المثال من قولك ( سر من رأى ) أى سامراء .

لقد اغفل بعض علماء الصوتيات أساس الصوت فى اللغة أى نغم الحروف وجرسها وتمسكوا بحركات الحروف فقط ، بينما حركات الحروف تابعة لنغم الحروف وجرسها ، فالصوت يستقر على منتهاه من نغم الحرف وجرسه والا كان امتداد الصوت فى آخر كل لفظ حتى ينام أو يموت المتلفظ به ، فلا يحتاج حرف الكلمة فى اظهار حركته الى حرف آخر يستقر عليه صوت حركته ، ولو كان الأمر غير ذلك لاحتيج الى هاء السكت لفظا ورسميا فى نهاية كل كلمة متحرك الآخر ان كان اسما أو فعلا أو حرفا ، ولكان مجيئ التاء لازما حين جمع كلمة جارية على سبيل المثال ليصبح جمعها - على حد قول العازمة السامرائى - جاريتتان .

### مواضع أخرى لأغراض جديدة لتاء التانيث :

هناك مواضع أخرى قليلة لتاء التانيث لم يقررها علماء اللغة العربية ضمن المواضع التى عرضوا لها فى كتب النحو والصرف ، لأنهم حصروا مجيئ التاء هذه كما وضعنا فيما سبق فيما اصطلح عليه الأقدمون الا انه يستفاد من تفسير بعض اللفاظ ان هناك بعض المعانى الأخرى لتاء التانيث تأتى منها على النحو الآتى :

#### ( ١ ) افادة التشبيه فى الكلمات الآتية :

- بحرة : اسم بلد معروف فى الحجاز .
- ربعة : المعتدل والمعتدلة من الرجال والنساء ، لتصور حجم كتفى الإنسان الربعة كأنهما أربع اكتاف أى عريض المنكبين .
- ساقة الجيش : مؤخر الجيش ، ساقة الشعراء : الطليقة الدنيا منهم ، الساقة : سيور الركاب .
- الظفرة : مرض غشائى ينبت تلقاء المآقى كالظفر بيضا وصلابة .
- فوغة : فم الطريق ، ومدخل الشيء .
- القرصة : الخبزة ، كالقرص .
- النونة : النقرة فى خد الصبى ، كالنون .

الحلقة : حديدة كالحلق .

الكعبة : لتربعها .

( ب ) افادة النسبة في الكلمات الآتية : من بابہ الظرفاء . حربۃ :  
الرمح القصير ، من اسلحة الحرب .

السفرة : طعام المسافر ثم اطلقت على السماط .

الرجلة : البقلة الحمقاء ، لأنها تنبت في المسيل ، في مسار الأرجل ،  
وهي من الفصيلة الرجلية ومنسوب اليها .

الصدرۃ : لباس الصدر .

عرقۃ : ذات عرق .

( ج ) افادة التصغير في الكلمات الآتية :

الطبلۃ : الطبل الصغير .

الصندوقۃ : الصندوق الصغير .

الغصنۃ : الغصن الصغير .

( د ) افادة التكبير في مثل الدارة ، الصخرة :

( هـ ) لصياغة الاسم من الصفة نحو المعجزة ، الخليفة .

( و ) لافادة الصفوة من الشيء نحو اللبنة : لطائفة من اللبن ، الشهدة

ـ صفوة الشهدۃ . . .

( ز ) لافادة القطعة من الشيء ، نحو الشحمة ، اللحمة .

( ح ) لأخذ الاسم من المصدر نحو الضمة ، الفتحة ، الكسرة .

## الكلمات العربية ذات تاء التانيث فى اللغة الفارسية :

الكلمات العربية ذات تاء التانيث التى استعملت فى اللغة الفارسية كثيرة كثرتها فى اللغة العربية ، بل ان نسبتها فى اللغة الفارسية أكثر من نسبة غيرها من الكلمات العربية الاخرى ، وقد كان تصرف الفرس فى هذه الكلمات عبر الازمنة على نحو فريد من الناحية اللغوية والصوتية ، ونوضح فيما يلى طرق استعمال هذه الكلمات فى اللغة الفارسية .

### ( ١ ) التغير اللفظى :

١ - تلفظ وترسم تاء التانيث من الكلمات العربية المستعملة فى اللغة الفارسية غالبا تاء مفتوحة فى حالتى الوقف والوصل ، وذلك لتلفظهم الغالب لها ( ١٨ ) . لكثرة تلقى الفرس اياها ، ن العرب فى حالة الوصل ، اصف الى ذلك تلفظ بعض العرب كذلك فى حالة الوقف ( ١٩ ) وجاء رسمها على النسق الفارسى فى رسم تاء الضمير المتصل للمفرد الغائب الساكنة المفتوح ما قبلها فى آخر الكلمات الفارسية مثل يابت : قدمك جانت ، روحك ، دستت ، يدك . وغالبية الكلمات الفارسية ساكنة الاواخر فلذلك اظهروا التاء ساكنة . كما رسمت تاء التانيث ممدودة احيانا فى الرسم العربى القديم .

ونورد فيما يلى امثلة لهذا النوع من الالفاظ العربية المستعملة فى اللغة الفارسية :

- آخرت : الآخرة ، آفت : الآفة ، آلت : الآلة .
- اجابت : الاجابة ، اجرت : الأجرة ، استراحت : الاستراحة .
- بركت : البركة ، بدايت : البداية ، بشارت : البشارة .
- تربيت : التربية ، تلاوت : التلاوة ، تهمت : التهمة ، ثروت : الثروة
- جبلت : الحبله ، جنايت : الجناية ، جنت : الجنة .

حاجت : الحاجة ، حرارت : الحرارة ، حماقت : الحماقة .  
خدمت : الخدمة ، خصلت : الخصلة ، خيانت : الحيانة .  
دعوت : الدعوة ، دعشت : الدهشة ، دنائت : الدناءة .  
راحت : الراحة ، رحمت : الرحمة ، ركعت : الركعة .  
زراعت : الزراعة ، زيارث : الزيارة ، زينت : الزينة .  
ساعت : الساعة ، سرعت : السرعة ، سنت : السنة .  
شجاعت : الشجاعة ، شركت : شركة ، شجوت : الشهوة .  
صباحت : الصباحة ، صراحت : الصراحة ، صنعت : الصنعة .  
ضرورة : الضرورة ، ضلالت : الضلالة ، ضيافة : الضيافة .  
طاعت : الطاعة ، طبيعت : الطبيعة ، طهارت : الطهارة ، ظرافت :  
الظرافة .

عادت : العادة ، عبادت : العبادة ، عبرت : العبرة .  
غربت : الغربية ، غفلت : الغفلة ، غنيمت : الغنيمة .  
فرصت : الفرصة ، فضيلت : الفضيلة ، فلاحت : الفلاحة .  
قامت : القامة ، قدرت : القدرة ، قناعت : القناعة .  
كرامت : الكرامة ، كدورت : الكدورة ، كفارت : الكفارة .  
لذت : اللذة ، لعنت : اللعنة ، لياقت : اللياقة .  
مبايعت : المبايعة ، فخامت : الفخامة ، ملاطفت : الملاطفة ، مهلت :  
المهلة ، مودت ، المودة .

نبوت : النبوة ، نصيحت : النصيحة ، نظافت : النظافة ،  
هجرت : الهجرة ، هدايت : الهداية ، هزيمت : الهزيمة .  
وحدت : الوحدة ، ولادت : الولادة ، وصيت : الوصية ، يبوت :  
اليبوسة ( ٢٠ ) .



وقد جاء رسم بعضها أحيانا فى المخطوطات القديمة على نحو التاء  
المربوطة المنقوطة مثل : حضرة ، عادة ، قوة بدلا من حضرت ، عادت ،  
قوت (٢١) .

وصاغوا على غرارها بعض الكلمات مثل :  
حفاظت فى معنى المحافظة ، الحراسة ، خجالت ، خجلت فى  
معنى الخجل .

سكونت فى معنى السكنى ، أن يسكن ، مشابهت فى معنى الشبه .  
قضاوت فى معنى التحكيم وابداء الراى ، كثافت فى معنى الوساخة .  
كسالت فى معنى الكسل ، التوعك المرضى ، هلاكت فى معنى الحتف  
والهلاك .

٢ - كما تلفظ وترسم بعض الكلمات الاخرى ذات تاء التانيث على  
غرار الكلمات الفارسية ذات الهاء غير الملفوطة اى بحذف تاء التانيث  
على قول آخر (٢٢) . والمعروف ان صوت هاء التانيث خفى فى الوقف  
عند التلفظ العربى فى اكثر الاستعمالات (٢٣) ، ولا سيما فى العصور  
المتاخرة ، اى منذ نشأة الفارسية الحديثة الى يومنا هذا . فلذلك جاء  
رسمها على نحو الرسم الفارسى لعدم وجود مشابه لرسم التاء المربوطة  
المنقوطة فى الرسم الفارسى ، وهناك امثلة لهذا القسم من الالفاظ العربية  
المستعملة فى اللغة الفارسية :

اداره : الادارة ، ادامة : الادامة ، اسلحة : الاسلحة .

بركه : البركة ، بقعة : البقعة ، بقية : البقية .

تبرئة : التبرئة ، تتمه : التتمة ، ترجمه : الترجمة .

جائزة : الجائزة ، جزيرة : الجزيرة ، جنازة : الجنازة .

حادثة : الحادثة ، حاسة : الحاسة ، حشرة : الحشرة

خاتمة : الخاتمة ، خطبة : الخطبة ، خليفة : الخليفة .

درجة : الدرجة ، رفعه : الرفعة ، دقيقه : الدقيقة .

ذخيره : الذخيرة ، ذره : الذرة ، ذرية : الذرية .

- رتبه : الرتبة ، رشوه : الرشوة ، رقعه : الرقعة .
- زاويه : الزاوية ، زرافه : الزرافة ، زوجه : الزوجة .
- سابقة : السابقة ، سجاده : السجادة ، سجده : السجدة .
- شعبه : الشعبه ، سفله : السفلة ، شيعه : الشيعة .
- صحابه : الصحابة ، صدقه : الصدقة ، صله : الصلة .
- ضربه : الضربة ، ضمه : الضمة .
- طائفة : الطائفة ، طبقه : الطبقة ، طريقه : الطريقة .
- عجله : العجلة ، عقده : العقدة ، عمامه : عمامة .
- غبطه : الغبطة ، غرفه : الغرفة ، غمزه : الغمزة .
- فاتحه : الفاتحة ، فتحه : الفتحة ، فقره : الفقرة .
- قاعدة : القاعدة ، قبيله : القبيلة ، قطره : القطرة .
- كسره : الكسرة ، كعبه : الكعبة ، كلمة : الكلمة .
- لحظه : اللحظة ، لقمه : اللقمة ، لهجه : اللهجة .
- مبائغه : المبالغة ، متعه : المتعة ، مجله : المجلة ، محادثه : المحادثة .
- مدرسه : المدرسة ، مشاهده : المشاهدة ، مسخره : المسخرة .
- نظريه : النظرية ، نفقه : النفقة ، نقطه : النقطة ، هديه : الهدية ، هضبه : الهضبة .
- والده : الوالدة ، وديعه : الوديعة ، وسوسه : الوسوسة ، يتيمه : اليتيمة .

بوميه : اليومية (٢٤) ة.

وصاغوا على غرارها كلمات عدة منها :

• غرقه : الغريق .

• غيره : المغرور .

• فيصله : البت في الامر ، الانتهاء من الشيء .

• واخمه : الوهم .

كما وردت صياغة بعض الكلمات الفارسية على غرار الحقة المؤنثة العربية المنسوبة بعد حذف موصوفها نحو :

• بهاريه : ربيعية .

• يندية : نصيحة .

• فهلويه : الفهلوية ( ٢٥ ) .

كذلك وقع تطور في بعض الكلمات التي جاءت فيها تاء التانيث تاء ممدودة في الرسم واللفظ فاستعملت بصورتين في النصوص القديمة ثم تم نقلها الى نحو الهاء غير المفلوطة نظرا لانتهاء فترة التأثير ولكثرة الكلمات ذات الهاء غير المفلوطة في اللغة الفارسية من اللغة الفارسية نفسها ومن اللغة العربية ايضا ، وكان هذا النقل محصورا في فئات خاصة من مواضع تاء التانيث ( ٢٦ ) . كما يتضح من الامثلة الآتية :

اجارت واجاره في النصوص القديمة واجاره في النصوص المتأخرة والحديثة .

احاطت واحاطه في النصوص القديمة واحاطه في النصوص المتأخرة والحديثة

استفادت واستفاده في النصوص القديمة واستفاده في النصوص المتأخرة والحديثة

اشارت واشاره في النصوص القديمة واشاره في النصوص المتأخرة والحديثة

بقيت وبقية في النصوص القديمة وبقية في النصوص المتأخرة  
والحديث

تجربت وتجربه في النصوص القديمة وتجربه في النصوص المتأخرة  
والحديث

توبت وتوبه في النصوص القديمة وتوبه في النصوص المتأخرة  
والحديث

ثمرت وثمره في النصوص القديمة وثمره في النصوص المتأخرة  
والحديث

حرفت وحرفه في النصوص القديمة وحرفه في النصوص المتأخرة  
والحديث

خبرت وخبره في النصوص القديمة وخبره في النصوص المتأخرة  
والحديث

رشوت ورشوه في النصوص القديمة ورشوه في النصوص المتأخرة  
والحديث

سجيت وسجيه في النصوص القديمة وسجيه في النصوص المتأخرة  
والحديث

شبهت وشبهه في النصوص القديمة وشبهه في النصوص المتأخرة  
والحديث

صدمت وصدمة في النصوص القديمة وصدمة في النصوص المتأخرة  
والحديث

عقيدت وعقيدته في النصوص القديمة وعقيدته في النصوص المتأخرة  
والحديث

كنيت وكنيه في النصوص القديمة وكنيه في النصوص المتأخرة  
والحديث

مبالغت ومبالغة في النصوص القديمة ومبالغة في النصوص المتأخرة  
والحديث

محاورت ومحاورة فى النصوص القديمة ومحاورة فى النصوص المتأخرة  
والحديث

مجلت ومجله فى النصوص القديمة ومجله فى النصوص المتأخرة  
والحديث

مرتبت ومرتبته فى النصوص القديمة ومرتبته فى النصوص المتأخرة  
والحديث

مشاعدت ومشاهد، فى النصوص القديمة ومشاهد فى النصوص المتأخرة  
والحديث

معالجت ومعالجه فى النصوص القديمة ومعالجه فى النصوص المتأخرة  
والحديث

ناحيت وناحيه فى النصوص القديمة وناحيه فى النصوص المتأخرة  
والحديث

هديت وهديه فى النصوص القديمة وهديه فى النصوص المتأخرة  
والحديث (٢٧) .

**وعلى وجه الاستثناء تأتى بعض الكلمات على عكس ما سبق نحو :**

فضيحه فى النصوص القديمة وفضيحت فى النصوص احدثه .  
موافقه وموافقت فى النصوص القديمة وموافقت فى النصوص  
الحديثه .

ومن الفروق اللهجية أن فى اللهجة الافغانية المعاصرة كلمات قليلة  
على خلاف الكلمات نفسها فى اللهجة الايرانية نحو :

تربيت فى اللهجة الافغانية المعاصرة وتربيت فى القديم والحديث فى  
اللهجة الايرانية .

حكمت فى اللهجة الافغانية المعاصرة وحكمت فى القديم والحديث  
فى اللهجة الايرانية .



خساره فى اللهجة الافغانىة المعاصرة وخسارت فى اقديم والحديث  
فى اللهجة الاىرانىة .

حمايه فى اللهجة الافغانىة المعاصرة وحمايت فى اقديم والحديث  
فى اللهجة الاىرانىة .

شده فى اللهجة الافغانىة المعاصرة وشدت فى اقديم والحديث فى  
اللهجة الاىرانىة .

موافقه فى اللهجة الافغانىة المعاصرة وموافقت وموافقه فى اقديم  
رموافقت فى الحديث فى اللهجة الاىرانىة .

#### ٤ - بقيت منها الفاظ عدة بصورتين نحو :

اجازت واجازره ، استفادت واستفاده ، اشارت واشاره ، تجريت  
وتجربة درايت ودرايه ، رويت ورويه ، مراسلت ومراسله ، مكاتبت  
ومكاتبه .

الا ان الغلبة فيها بالهاء غير الملفوظة (٢٨) . وهى فى لغة التخاطب  
بين الخاصة والعامة ، ايضا بالهاء غير الملفوظة ، ويظهر هذا التمايل فى  
استعمالهم الهاء غير الملفوظة بدلا من التاء الممدودة من بعض الكلمات  
حين مجيئها فى الفارسية على النمط العربى نحو :

( ا ) تحت الحماية ، خرق العاده ، دار السلطنة ، عهد المطالبة ،  
فوق العادة ما بعد الطبيعة ، مال التجاره .

( ب ) بالضرورة ، بالطبيعه .

بينما استعمال هذه الكلمات فى غير هذا النمط بالتاء الممدودة (٢٩) .

( ج ) حذف تاء التانيث من غالبية المصادر معتل الآخر من بساب  
المفاعلة نحو :

مجارا : المجارة ، محابا : المحابة ، محاكا : المحاكاة ، مدارا :  
المدارة .

( د ) وحذفها من بعض الكلمات نحو :

واحد بدلا من الرحمة في قولهم واحد عاي خبري : الوحدات  
الاخبارية ، فرض كفاي : فرض كفاية ، نظري به أن افكند : القى عليه  
نظرة الجوجي بدلا من لجاجت : اللجاجة .

د - وجاء بعضها على النسق العربي لفظا ورسمًا وذلك على النحو  
التالي :

( ا ) غشاة ، غلاة ، كراة ، نحاة .

( ب ) تورا ( تورات ) حيوة ( حيات ) زكوة ( زكات ) صلوة  
( صلات ) مشكوة ( مشكات ) .

( ج ) حقيقة . غفلة ، ندرة ، نسبة . وذلك حين اظهـارهم  
التنوين احيانا على مثل تلك الكلمات .

( د ) وفي بعض التركيبات العربية نحو :

آية الكرسي ، رحمه الله عليه ، رامرة المعارف ، سورة المنتهى ،  
فاكهة البستان . .

( هـ ) وفي أسماء الاعلام المركبة نحى : رحمت الله (رحمة الله) ،  
نعمت الله ( نعمة الله ) آيت الله ، حجت الله ، حجت الاسلام ، عزت  
الله ، حشمت الدولة ( ٣٠ ) .

( ب ) التغير اللفظي والمعنوي :

على الرغم من حصول التغير اللفظي والمعنوي في كلمات عدة فانها  
تظل ذات دلالة واضحة على التصرف الفارسي في بعض الكلمات العربية  
ذات تاء التانيث المستعملة في اللغة الفارسية فيما يلي بيان هذا النوع  
من التغير :

١ - استعملت بعض تلك الكلمات بصورتين في معنيين متقاربين نحو:

١ - استعملت بعض تلك الكلمات بصورتين في معنيين متقاربين نلـو :

ارادت : خلوص البنية ، التعلق ، واردة : الارادة .

اقامت : الإقامة في المكان ، واقامه نماز : اقامة الصلاة .

اعانت : المعاونة الجسميه ، واعانه : المعاونة المالية .

- تجزيت : التقسيم ، وتجزيه : التحليل .
- حليت : التحلى بالفضائل ، وحليه : الحلى .
- قوت : القوة الجسمية ، وقوه : القوة المعنوية .
- مراجعت : العودة ، ومراجعته : المراجعة الى الاشخاص والدوائر .
- مساعدت : المتأونة الجسميه ، ومساعدته : المساعدة المالية .
- مسئلت : الطلب فى الدعاء ، ومسئله : المسألة .
- مصاحبت : المصاحبة ، ومصاحبه : المقابلة ( الصحفية مثلا ) .
- معاملت : التعامل السلوكى ، ومعامله : البيع والشراء ، التجارة .
- ميمنت : اليمن ، وميمنه : الميمنة ( ٣١ ) .

## ٢ - واستعملوا بعضها بالتاء المفتوحة بمعنيين متقاربين نحو :

- صحبت : الصداقة ، والتحدث او المحادثة .
- قسمت : القسمة ، والقسم او الجزء .
- كفايت : كاف ، وكفاء فى قولهم : باكفايت .
- لغت : اللغة ، والكلمة .
- هيئت : هيئة الشخص ، والهيئة او اللجنة .
- شهادت : الاستشهاد ، والشهادة ( ٣٢ ) .

## ٣ - واستعملوا بعضها بالهاء غير المفوطة بمعنيين متقاربين نحو :

- صفحه : صفحة الورق ، واسطوانة الغناء .
- قوه : القوة ، وحجز الكشاف :
- مرتبه : الرتبة ، ومرتبه يكان : ( خانة الآحاد ) .
- مساله : المسألة ، والمشكلة ( ٣٣ ) .

## المصادر الصناعية فى اللغة الفارسية :

المصدر الصناعى واستعماله : يطلق المصدر الصناعى - فى اللغة العربية - على كل لفظ جامد او مشتق اسما كان و غير اسم زيد فى آخره حرفان هما ياء النسبة المشددة مردفة بتاء التانيث . وهو قياس للدلالة على معنى جديد من صفة فيه على ان لا يذكر الموصوف والا فهو اسم منسوب ( ٣٤ ) وقد رسمت تاء تانيثه فى الرسم الفارسى تاء ممدودة لتلفظهم كذلك فى كل الاحوال .

وفىما يلى نبين طرق استعمال المصادر الصناعية فى اللغة الفارسية :

### ١ - شيوع غالبية المصادر الصناعية العربية فى اللغة الفارسية نحو :

ابديت ، ارجحيت ، ازليت ، اسبقيت ، انسانيت ، اولويت ، اهليت ، جزئيت ، حساسيت ، حرية ، حيثيت ، خاصيت ، خصوصيت ، شخصيت ، طفوليت ، عموميت ، عيسويت ، فعالية ، قابليت ، كميت ، كيفيت ، ماموريت ، مسئوليت ، معنويت ، معيت ، هويت ( ٣٥ ) .

### ٢ - وصياغة كذلك من الالفاظ العربية مصادر صناعية غير رائجة او غير مستعملة فى اللغة العربية نفسها نحو :

آدميت ، أمنيت : الامن ، انيت : الانية ، بشرية : الانسانية ، تماميت : جامعيت ، جذابيت ، جنيت ، عربيت ، قاطعيت ، محبوبيت ، محروميت : مديريت ، ممنوعيت .

### ٣ - وصياغة بعض المصادر الصناعية من الالفاظ الفارسية على وجه القلة نحو :

ايرانيت ، دوئيت : الثنائية ، رهبريت : القيادة ، زنيت : الزوجية : جاودانيت : الخلودية ، خشكيت : الجفافية ، خوبيت : الطيبة ، مرديت : الرجولية الا ان هذه المصادر لم تجد رواجاً ذيوها كالمصادر العربية ( ٣٦ ) .

### ٤ - صياغة المتأخرين بعض المصادر الصناعية من الالفاظ الفارسية على مستوى لغة العامة نحو : خريت : الحمارية ، سكيت : الكلبية ( ٣٧ ) .

## الصفة المؤنثة فى اللغة الفارسية :

١ - لا توجد فى اللغة الفارسية الاسلامية علامة من الحروف تفرق بين اللفظ تذكيرا وتأنيثا وتعرف الكلمة من مدلول معناها من حيث التذكير والتأنيث ، فيصفون كلا منهما بصفة لا تحمل أى علامة للتفريق بينهما مثل :

مرددانا : الرجل العالم ، وزن دانا : المرأة العالمة (٣٨) .

٢ - هناك الفاظ خاصة بالمذكر او بالمؤنث من غير أن يختص أى منهما بعلامة تفرق بينهما من حيث التذكير والتأنيث عدا الكلمات من اللغة العربية نحو :

خواجه من الفاظ الالقاب بمعنى السيد وكذلك آقا من اللغة التركية الغولية بمعنى السيد خانم من اللغة التركية المغولية بمعنى السيدة ، وبانو بمعنى السيدة . ومرد بمعنى الرجل وزن بمعنى المرأة وشوهر : الزوج ، همسر : الزوجة ويزادر : الاخ ، وخواهر : الاخت ، ونسر الابن ، ودختر : البنت .

ووالد : الوالد ، ووالده : الوالدة ، عمو : العم ، وعمه : العممة ، وخالوا : الخال ، وخاله : الخالة ، ومن اسماء الذكور والاناث مثل : محمد جمشيد ، رستم ، مهران ، ومن اسماء الاناث مثل فاطمة ، زيبا شهنار مهنار .

٣ - تجد على وجه الندرة نحو : خروس : الديك ، ماكيان : الدجاجة شير : أسد ، يابو : لبوءة .

وان احتمل اسم الحيوان أن يكون للمذكر والمؤنث تضاف كلمة نر : ذكر ، بعد الكلمة للدلالة على أنها للمذكر وتضاف كلمة ماده : أنثى للدلالة على أنها للمؤنث نحو : كبوترنر : حمامة ذكر ، كبوترماده : حمامة أنثى .



كما تضاف كلمة مرد : الرجل وكلمة زن : المرأة فى وصف العاقل  
نحو اشمرد : الطباخ ، آشيززن : الطباخة .

٤ - واستعملوا بعض الالفاظ العربية نحو :

مشار اليه ، مشار اليها ، ملكه : الملكة ، حامله : الحامل ، باکرد:  
البكر

د - واستعملوا كذلك الصفة المؤنثة من الالفاظ العربية أحيانا .  
نموصوفات المؤنثة العربية المستعملة فى اللغة الفارسية من جعل ناء  
التانيث فيها على نحو الهاء غير المفلوطة ولا سيما فى التركيبات العربية  
المشهورة نحو :

اجسام لطيفة ، حاسة لامسه ، تقرون خاليه ، قوه عاقله ، دارس  
جديدة ، دول متحابه ، الا ان الغالب فيها مجيئ الصفة مجردة من علامة  
التانيث نحو : اراده قوى ، قريحه وقاد ، رطوبت جليدى ، حواس  
ظاهر ، محسوسات جزئى امور عجيب ( ٣٩ ) .

٦ - واحيانا استعملت الصفة المؤنثة من الالفاظ العربية للموصوفات  
من الالفاظ الفارسية نحو :

سود حاصله :الفائدة المجنية ، نامه شكوائيه :الرسالة الشكوائية ( ٤٠ ) .

كزارش واصله : التقرير الوارد او الخبر الواصل ، سالهاى معدوده :  
السنوات المعدودة .

وارى ان الهاء فى بعض هذه انصفات ليست للتانيث فى مثل كارش  
واصله بل هى على نسق الصفة الفاعلية التى يصاغ من الافعال اللازمة على  
هيئة اسم المفعول فى اللغة الفارسية . فجملة كزارش واصله بدل كزارش  
رسيده ، فالهاء فى ( رسيده ) ليست لتانيث وانما هى لصياغة اسم  
الفاعل فهم يستعملون هذه الصيغة بعد الموصوف المذكر العربى نحو : حكم  
صادره : الحكم الصادر .

تاء التانيث العربية في اللغة الفارسية عند الوصل :

اولا - احكام ما عوملت معاملة التاء الممدودة :

( ا ) تبقى عند اتصالها ببياء النسب في بعض الكلمات نحو :

• صنعتى : الصناعى ، دولتى : الحكومى .

( ب ) تحذف في كلمات اخرى نحو :

• صحى : الصحى ، فطرى : الفطرى .

( ج ) وفى بعضها الآخر على الوجهين نحو :

• تجارى وتجارى : التجارى ، زراعى وزراعى : الزراعى ( ٤١ ) .

( د ) وتبقى عند اتصالها بعلامة الجمع ( ها ) نحو :

• صنعتها : الصناع ، لغتها : اللغات .

( هـ ) وجاء جمعها كما فى اللغة العربية ايضا نحو :

• صنايع : الصناع ، لغات : اللغات ( ٤٢ ) .

ثانيا - احكام ما عوملت معاملة الهاء غير الملفوظة :

( ا ) فى حالة الاضافة يرسمون فوقها همزة او يرسمون بعدها حرف

الياء لظهور كسرة الاضافة فيها اذ لا يمكن تحريك الهاء وهى غير ملفوظة  
نحو :

مكة معظمة ، مكى معظمة : مكة المكرمة ، مسابقه فوتبال : مسابقه

فوتبال :مباراة كرة القدم .

( ب ) وعند اتصالها ببياء النكرة يرسون الالف بينهما للوقاية نحو :

• مسابقه اى : مسابقة ما ( ٤٣ ) .

( ج ) وعند اتصالها بعلامة الجمع ( ان ) تعود الكاف الفارسية المحذوفة الى مكانها حيث الهاء غير المفلوطة نحو :

خليفگان : الخلفاء ، وقد اظهرت تاء التانيث فيها احيانا مراعاة للاصل فيها نحو :

خليفتان : الخلفاء ، كما ان جمع كلمة حره على حرتان : الحرائر . مراعاة للاصل فيها وهذا الاظهار خاص بالاسلوب القديم كما ان جمع مثل هذه الكلمات قليل في النصوص القديمة والحديثة اذ ينى الجنع فيها كما في اللغة العربية نحو خلفاء ( ٤٤ ) .

( د ) وعند اتصالها بعلامة الجمع ( ها ) تظل هذه الهاء نحو :

مسابقه ها : المسابقات ، المباريات ، صفحه ها : الصفحات .  
وجمعت ايضا كما في اللغة العربية نحو :  
صفحات ، كلمات ، مسابقات ( ٤٥ ) .

( هـ ) وعند اتصالها بالياء المصدرية تعود الكاف الفارسية حيث تكون الهاء فيها ومن ذلك : حاملكى : الحمل ، خاصكى : الخاصة .

( و ) وتحذف الهاء عند النسبة نحو : حماسى : الحماسى ، ادارى : الادارى ( ٤٦ ) .

بعض صور الجمع بعلامة الجمع المؤنث السالم في اللغة الفارسية :

## ٩

( ا ) يكون جمع المصادر الصناعية المستعملة في اللغة الفارسية بالألف والتاء نحو : جزئيات ، خصوصيات ، كيفيات .

( ب ) جمعت كذلك بعض الصفات المؤنثة التي حلت محل موصوفاتها نحو :

ادبيات ، رباعيات ، غزليات ، ويعدونها جمعا للكلمات ادب ، رباعى ، غزل وهى في الاصل جمع للكلمات ادبية ، رباعية ، غزلية ( ٤٧ ) .

( ج ) وتسريت كلمات معدودة على هيئة الجمع بالالف والتاء فى  
اثناء الترجمة من اللغات الافرنجية لكلمات مفردة فيها نحو :

- تبليغات . من ( PROPAGANDE ) بمعنى الدعاية .
- صادرات . من ( EXPORTATION ) بمعنى التصدير .
- واردات . من ( IMPORTATION ) بمعنى الاستيراد ( ٤٨ ) .

## ١٠

الالتزام العروضى مع تاء التانيث فى الشعر الفارسي :

لقد التزم اكثر الشعراء البارزين ما قبل تاء التانيث فى القافية  
نحو قول الشاعر :

خداى عز وجل جون زبنده طاعت خواست  
بكرد از اول ارزاق بندگان قسمت

رسول امت خود راجوستنى فرمود  
هم از نخست ضمان شد شفاعت امت

امر الله عباده ان يعبدوه وحده . وقد ضمن لهم ارزاقهم منذ الازل  
كما ضمن لهم رسوله الشفاعة عنده . وهو يطلب منهم اتباع اوامره ونواحيه

وموضع الشاهد فى كلمتى ( قسمت وامت ) فى قافية البيتين  
المذكورين حيث التزم الشاعر فيهما بانيان ( الميم ) قبل تاء التانيث ،  
وليس هذا الالتزام من قبل الشعراء من باب صعة الاعنات اى ( لزوم  
ما لا يلزم ) فعلى الرغم من ان تاء التانيث ليست من حروف القافية  
الا ان الاصل فى الشعر الفارسي مراعاة التزام ما قبل التاءات الاصلية  
مثل التاء فى ( دست ) : التيد ، ( رغت ) : ذهب ، ( خواست ) : طلب .  
كذلك تعاملوا مع تاء التانيث العربية ولا سيما ان الشعراء العرب التزموا  
بما قبل حروف الضمائر فى القافية ومع ذلك ذهب بعض الشعراء الى  
الجواز فى هذا الالتزام حيث لم يتم الالتزام فى هذا الموضع من قول  
أحدهم :

دنیا سرای آفت وجسای مخافتست

آرامگاه نکبتست و ماوای محنتست

الدنیا دار بلاء وابتلاء و موطن المحن والارزاء

وموضع الشاهد فی کلمتی ( مخافت ومحنت ) حیث لم يلتزم  
الشاعر بما قبل تاء التانیث فی قافیة الشطرين عن البيت المذكور ( ٤٩ ) .

\* \* \*



## الهوامش

- ۱ - بهار ، سبکشناسی ۱/۱۴۳ - ۱۴۵ ، ۲۳۱ - ۲۳۴ ، ۲۶۸/۲ .
- ۲ - صف ، تاریخ ادبیات در ایران ۱/۱۴۱ ، المصری ، صلات بین العرب والفرس والترك . ۱۱۴ ، ۱۹۸ .
- ۳ - رازی ، المعجم فی معاییر اشعار العجم ۲۴ ، صفا ، تاریخ ادبیات ایران. ۱/۱۵۴ - ۱۵۵ .
- ۴ - ... ؟ تاریخ سیستان ، تصحیح بهار ۲۰۹ ، ۲۲۰ .
- ۵ - بهار . سبکشناسی ۱/۹۵ ، ۱۴۴ ، صفا ، تاریخ ادبیات در ایران ۱/۱۵۴ ، ۱۶۳ .
- ۶ - ابن الفدییم ، الفهرست ۹ ، بهار ، سبکشناسی ۱/۱۹ ، صفا ، تاریخ ادبیات در ایران ۱/۱۹۵۷ .
- ۷ - ... ؟ تاریخ سیستان ، تصحیح بهار ۲۱۰ ، رازی ، المعجم فی معاییر اشعار العجم ۶۸ ، ۲۰۰ ، عمومی ، لباب الالباب ۱/۲۰ - ۲۱ ، صفا ، تاریخ ادبیات در ایران ۱/۱۴۷ ، خانلری ، وزن شعر فارسی ۲۴ - ۲۷ ، ۴۲ - ۵۶ .
- ۸ - بهار ، سبکشناسی ۱/۲۶۴ ، ۲۷۴ - ۲۷۵ ، صفا ، تاریخ ادبیات در ایران ۱/۱۵۱/۱۵۲ .
- ۹ - المصدر السابق ۱/۱۵۳ .
- ۱۰ - بهار ، سبکشناسی ۱/۲۵۱ - ۲۲ ، صفا ، تاریخ ادبیات در ایران ۱/۱۵۳ ، فرشید ورد ، عربی در فارسی ۱۶۹ .
- ۱۱ - سیبویه ، کتاب سیبویه ۲/۲۴۱ ، حسن ، النحر الوافی ۱/۱۶۴ - ۱۶۵ ، ۱۴۷/۲ ، ۵۸۶ .

- ١٢ - ابن فارس ، المذكر والمؤنث ٢٧ ، الهروى ، كتاب الازهية
- ١٣ - سيبويه ، كتاب سيبويه ٢٣٨/٣ ، ٣١٧ - ٣١٩ ، ٤٥٦ ، ابن
- ٢٥٠ .
- جنى النحوى ، المنصف ١٦٠ - ١٦١ ، الفارسى ، التكملة ٩٤ ، الأنبارى ،
- البلغة ١٨٠ .
- ١٤ - سيبويه ، كتاب سيبويه ٥٣٢/٣ ، ابن جنى النحرى ، المنصف
- ١٥٥/٢ .
- ١٥ - ابن عقيل ، شرح ابن عقيل ، ٤٠٨/٢ ، ٤١٣ ، قباوة ، المورد
- الكبير ٥٧ .
- ١٦ - السامرائى ، مع المصادر ٧٤/٢ - ٧٥ ، فى التذكير والتانيث
- ١٣٩ .
- ١٧ - حسن ، النحو الوافى ٧٥٣/٤ .
- ١٨ - بهار ، سبك شناسى ٢٥٢/١ ، خزائلى ، شرح گلستان ٢٦٦ ،
- رهبر ، شرح گلستان ٢٤ ، ١٨٢ ، ١٨٣ .
- ١٩ - الأنبارى ، كتاب المذكر والمؤنث ١٨٠ ، ابن هشام ، مغنى
- اللبيب ٤٥٥ .
- ٢٠ - خزائلى ، شرح گلستان ، ( فهرست الفاظ ) ، كشاورز ،
- هزارسال نثر فارسى ج ١ ، ٢ ، ٣ ( لغتنامه ها ) صفا ، گنج سخن ج ١ ،
- ٢ ، ٣ ( معانى كلمات ) ، محقق ، الكلمات العربية المستعملة فى اللغة
- الفارسية .
- ٢١ - رازى ، المعجم فى معايير اشعار العجم ٢٥ ، كشاورز ،
- هزارسال نثر فارسى ٥٧/١ ، ٥٩ ، ٦٠ .
- ٢٢ - بهار ، سبك شناسى ٢٥١/١ - ٢٥٢ ، خزائلى ، شرح گلستان
- ١٢٧ - ١٢٨ ، رهبر شرح گلستان ١٢٩ .

۲۳ - سیبویه ، کتاب سیبویه ۴۲۱/۲ .

۲۴ - خزائلی ، شرح گلستان ( فهرست الفظ ) كشورز ، هزارسال  
نثر فارسی ج ۱ ، ۲ ، ۳ ( لغتنامه ها ) ، صفا ، گنج سخن ج ( معانی  
كلمات ) ، محقق ، الكلمات العربية المستعملة في اللغة الفارسية .

۲۵ - معین ، مفرد و جمع ۹۴ .

۲۶ - خزائلی ، شرح گلستان ۱۲۷ - ۱۲۸ ، رهبر ، شرح گلستان  
۱۸۲ - ۱۸۳ :

۲۷ - خزائلی شرح گلستان ( فهرست الفاظ ) ، كشاورز ، هزارسال  
نثر فارسی ج ۱ ، ۲ ، ۳ ، ( لغتنامه ها ) ، صفا گنج سخن ج ۱ ، ۲ ، ۳  
( معانی كلمات ) ، محقق ، الكلمات العربية المستعملة في اللغة  
الفارسية .

۲۸ - فرشید ورد ، عربی در فارسی ۵۹ ، خزائلی ، شرح گلستان  
۱۲۷ - ۱۲۸ ، رهبر شرح گلستان ۱۸۲ - ۱۸۳ .

۲۹ - فرشید ورد ، عربی در فارسی ۱۳۴ ، ۱۳۶ - ۱۳۷ .

۳۰ - بهار ، سبک‌شناسی ۷۰/۲ - ۷۱ ، رهبر ، شرح گلستان ۵۱۰ ،  
فرشید ورد ، عربی در فارسی ۱۷۶ - ۱۸۴ .

۳۱ - رهبر ، شرح گلستان ۱۲۹ .

۳۲ - خزائلی ، شرح گلستان ۲۸۵ .

۳۳ - رهبر ، شرح گلستان ۱۸۲ - ۱۸۳ .

۳۴ - الهاشمی ، القواعد النحویة ۳۰۷ ، حسن ، النحو الوافی  
۱۸۲/۲ ، ۱۸۶ ، ۲۳۱ .

۳۵ - مینوی ، « ثبت » مصدری ۱ - ۵ ، معین ، مفرد و جمع ۹۴ ،  
خزائلی ، شرح گلستان ۲۷۱ ، فرشیدورد ، عربی در فارسی ۵۷ .

۲۷ - نفیسی ، در مکتب استاد ۱۰۱ ، فرشید ورد ، عربی در فارسی

• ۵۸

۳۸ - مشکور ، دستورنامه ۲۳ - ۲۴ •

۳۹ - بهار ، سبک شناسی ۲۰۶/۲ - ۲۰۷ ، ۲۴/۳ - ۲۵ ، ۳۰ ،

۶۳ ، ۷۰ ، ۲۳۸ •

۴۰ - فرشیدورد ، عربی در فارسی ۲۳ •

۴۱ - المصدر السابق ۱۰۷ ، ۱۴۸ - ۱۴۹ ، خزائلی ، شرح گلستان

• ۱۲۸

۴۲ - معین ، مفرد و جمع ۱۲۶ ، ۱۲۸ •

۴۳ - قریب و دیگران ، دستور زیان فارسی ۱۰/۱ - ۱۱ ، معین ،

اضافة ۲۳۳ •

۴۴ - معین ، مفرد و جمع ۶۴ •

۴۵ - المصدر السابق ۱۲۸ •

۴۶ - معین ، اسم مصدر ۱۳۲ ، فرشیدورد ، عربی در فارسی ۱۴۹ ،

• ۱۷۹

۴۷ - معین ، مفرد و جمع ۹۴ •

۴۸ - فرشید ورد ، عربی در فارسی ۱۵۰ •

۴۹ - رازی ، المعجم فی معاییر اشعار العجم ۲۱۶ - ۲۱۷ •

\*\*\*

## المصادر

الانباري ، أبو البركات محمد :

البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث ، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور  
رمضان عبد التواب ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة : ١٩٧٠ م .

الانباري ، أبو بكر محمد بن القاسم :

كتاب المذكر والمؤنث ، تحقيق الدكتور طارق الجنابي ، طبعة أولى ،  
مطبعة العاني ، بغداد : ١٩٧٨ م .

بهار ، محمد تقى :

سبك شناسى ج ١ ، ٢ ، ٣ جاب دوم ، مؤسسة انتشارات امير كبير ،  
تهران : ١٣٢٧ هـ / ش .

... تاريخ سيستان ، تصحيح بهار ، مؤسسه خاور ، تهران : ١٣١٤ هـ / ش .

ابن جنى ، أبو الفتح عثمان ابن جنى النحوى :

المنصف ، شركة مكتبة ومطبعة البابى الحلبي وأولاده بمصر ، طبعة  
أولى : ١٢٧٣ هـ .

حسن ، عباس :

النحو الوافى ج ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، دار المعارف ، طبعة ثانية :  
١٩٨٦ م .

خانلرى ، برويزناطل :

وزن شعر فارسى ، بنياد فرهنگ ايران ، تهران : ١٣٥٢ هـ / ش .

خزائلى ، محمد :

شرح گلستان ، جاب اول ، مؤسسه انتشارات احمد علمى ، تهران :  
١٣٤٤ هـ / ش .



رازی ، شمس الدین محمد بن قیس :

المعجم فی معایر اشعار العجم ، تصحیح قزوینی ورضوی ،  
کتابخروشی تهران : ۱۳۳۸هـ/ش .

رهبر ، خلیل خطیب :

شرح گلستان ، بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه ، تهران : ۱۳۴۸هـ /  
ش .

السامرائی ، ابراهیم :

مع المصادر فی اللغة والأدب ج ۲ ، الدار الوطنية للتوزيع  
والاعلانات ، بیروت : ۱۹۸۱ م .

فی التذکیر والتانیث ، مجلة مجمع اللغة العربية الاردنی ، العدد  
المزدوج ۸ - ۲۹ شوال ۱۴۰۵هـ ، ربیع الثانی ۱۴۰۶ هـ ، السنة  
التاسعة ، تموز كانون أول ۱۹۸۵ م .

سیبویه ، ابو بشر عمرو بن عثمان ابن قنبر .

کتاب سیبویه ج ۱ ، ۲ ، ۳ ، ۴ تحقیق وشرح عبد السلام هارون ،  
طبعة ثانية ، الهيئة العربية العامة للكتاب ، القاهرة : ۱۹۷۷ م .

صفا ، ذبیح الله :

تاریخ ادبیات در ایران ج ۱ جاب چهارم کتابخروشی ابن سینا ،  
تهران : ۱۳۴۲هـ / ش ، گنج سخن ج ۱ ، ۲ ، ۳ .

عوفی ، محمد :

لباب الالباب ، النصف الاول ، تصحیح ادوار برون ، لیدن : ۱۹۰۶م

ابن فارس ، ابو الحسن احمد :

المذکر والمؤنث ، تحقیق وتقدیم وتعلیق الدكتور رمضان عبد التواب ،  
طبعة اولی ، مكتبة الخانجي ، القاهرة : ۱۹۶۹م .

فرشیدورد ، خسرو :

عربی در فارسی ، کتابخانه طهوری ، تهران : ۱۳۴۸ هـ / ش .

قباوة ، فخر الدين :

المورد الكبير ، طبعة ثانية ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت : ۱۳۹۸ هـ  
- ۱۹۷۸ م .

قريب ، عبد العظيم ، وديگران :

دستور زبان فارسی ج ۱ کتابفروشی مرکزی ، تهران : ۱۳۵۰ هـ / ش .

کشاوری ، کریم :

هزارسال نثر فارسی ج ۱ ، ۲ ، ۳ ، سازمان کتابهای جیبی ،  
تهران : ۱۳۴۵ هـ / ش .

ابن عقيل ، بهاء الدين عبد الله ابن عقيل العقيلي الهمزاني المصري :

شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك ج ۲ ، المكتبة التجارية الكبرى ،  
القاهرة : ۱۳۷۰ هـ .

ابن مالك ، جمال الدين ابى عبد الله محمد بن عبد الله :

شرح الكافية الشافية ، تحقيق وتقديم الدكتور عبد المنعم أحمد  
هريدي : جامعة أم القرى ، مكة المكرمة .

محقق ، حسين :

معجم الكلمات العربية المستعملة في اللغة الفارسية ، مطابع ضوت  
الخليج ، الكويت : ۱۹۸۰ م .

مشكور ، محمد جواد :

دستور نامه جاب چهارم ، انتشارات مؤسسة مطبوعاتی شرق ،  
تهران : ۱۳۴۵ هـ / ش .

المصري ، حسين مجيب :

صلات بين العرب والفرس والترك ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة:

١٩٦٩م .

معين ، محمد :

مفرد وجمع ، انتشارات دانشگاه تهران : ١٣٢٧ هـ / ش اضافة ، جاب

جهارم ، مؤسسه انتشارات امير كبير تهران : ١٣٦٣ هـ / ش .

مينوى ، مجتبى :

« ثبت » مصدرى ، جاىخانه مجلس ، تهران : ١٣٢٩ هـ/ش

ابن النديم ، محمد بن اسحاق :

الفهرست ، دار المعارف للطباعة والنشر ، بيروت : ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م

نفيسى ، سعيد :

در مكتب استاد ، جاب دوم ، مسةؤ مطبوعاتى ، تهران : ١٣٤٤

هـ / ش .

الهاشمى ، السيد أحمد :

القواعد الاساسية للغة العربية ، دار الكتب العلمية ، بيروت: ١٣٥٤ هـ .

الهروى ، على بن محمد النحوى :

كتاب الازهية فى علم الحروف ، تحقيق عبد المعين الملوحي ،

مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

ابن هشام ، جمال الدين ابن هشام الانصارى .

مغنى اللبيب عن كتب الاعاريب ، تحقيق وتعليق الدكتور مازن

المبارك ومحمد على حمد الله ، راجعه سعيد الافغانى ، دار الفكر للطباعة

والنشر والتوزيع بيروت : ١٩٧٩ م .



**The Arabic « tā ' of feminization in Persian. »**

---

**BY**

**Muhammad Siddiq Al - C Awadi,  
Ph. D.,**

**Associate Professor of Persian  
Dept. of Arabic,  
College of Arts,**

**King Saud University , Riyadh,  
SAUDI ARABIA .**





## ABSTRACT

---

This Paper starts with an introduction on mutual influences between languages in general, and Arabic and Persian in Particular, and on Arabic loan words which found their way to Persian after the Arab - Islamic conquest of Iran. The official language of pre - Islamic Iran disappeared gradually following the conquest and was eventually replaced by a new Persian language which has been highly inlaid with Arabic vocabulary. Arabic loan words have been assimilated into Persian with phonological and semantic modifications some of which I refer to in this Paper. I then point out in detail when the « tā' » of feminization » occurs in Arabic whether or not such occurrence produces a modification in meaning. I also point out meanings of this « tā' » which Arab grammarians and morphologists have overlooked. I also assert that the « tā' » of feminization » is a « Particle of meaning in its own right and that it does not occur as a mere indication of a suffixed « fathah » ( « Short ' a ' » ) which professor Samarrà' I claims is the original marker of feminization in Arabic. There follows, then, a detailed discussion of the use in Persian of Arabic loan words ending with the « tā' » of feminization », whether « mamdudah » ( « open » , « uncoiled » or « extended » ) or in the form of a « silent hà' » and the shift from one form to the other which has occurred over the years in certain Arabic loan words, Producing pairs with different but closely related meanings. I also point out how the Persians have coined Arabic words ( with the « tā' » of feminization » at the end ) which do not exist in Arabic, including some abstract infinitive nouns

formed by the use of the « Yà ' of relation » ( Yà ' an - nisbah ) and the « tà' of feminization » ( i.e. masàdir Sinà c iyyah ). Some of these « tà s » , I point out however, are not really always makers of feminization but are used in persian to derive active participles ( as adjectives qualifying certain Arabic loan words ) from intransitive verbs. I end by referring to the fact that the « tà ' of feminization » is not normally used on its Own as a fundamental rhyme - letter in prosodic Islamic - Persian poetry : when it occurs at the end of a line in a poem, the penultimate constant or long vowel must also rhyme in most of such cases.

\* \* \*

الطريق عند عين القضاة الهمداني

المقتول عام ( ٥٢٥ هـ )

من خلال رسالته في الطريق

د . محمد علاء الدين منصور

---





## الطريق عند عين القضاة الهمداني

المقتول عام ( ٥٢٥ هـ )

من خلال رسالته في الطريق

أبسط ما يقال في تعريف الطريق الصوفي انه مجموعة الآداب والأخلاق التي ينبغي للسالك الصوفي التحلي بها حتى ينتهي به هذا الطريق الى حالة الفناء أو هو بتعريف القشيري ويذكره عن أبي على الدقاق قوله « الشجرة اذا نبتت بنفسها من غير غارس فانها تورق لكي لا تثمر كذلك المرید اذا لم يكن له أستاذ يأخذ من طريقته نفسا فنفسا فهو عابد هواه لا يجد نفاذا » ( ١ ) وقريب من قول الدقاق قول عين القضاة في مقام العزلة عن ضرورة اعتزال الصوفي الخلق الا صحبة الشيخ الكامل المكل الذي هو عربي والمتصرف فيه تصرف الغاسل في الميت لكي يغسل نفس المرید بما الولاية من جنابة الغيبة ويصقل مرآة سره من صدأ الغير . واستخدم أوائل الصوفية الى جانب مصطلحي الطريقة والطريق اصطلاحى السلوك والسير أى السير فى الطريق الصوفى ، فيتصرون الطريق الى الله تعالى مكونا من مراحل هى المقامات والأحوال ، والمقامات كالقوبة والصبر والمحبة والرضا والتوكل واليقين وما إليها والأحوال كالقبض والبسط والفناء والبقاء والهيبة والسكون والكمون والأنس وما إليها وهذه جميعا فضائل نفسية ثمرة المجاهدة النفسية والرياضة الروحية يرتقى بها السالك للطريق حتى يصل الى حال فناء التوحيد أو المعرفة بالله وهو آخر مقامات الطريق .

· ويعرف الجرجاني في ( التعريفات ) الطريقة بنفس هذا المعنى بقوله :  
« الطريقة هى السيرة المختصة بالسالكين الى الله تعالى مع قطع المنازل والترقى فى المقامات » ( ٢ ) .

( ١ ) الرسالة القشيرية لأبى القاسم عبد الكريم هوازن القشيري  
( مصر ١٣٠٤ هـ ) ص ١٨١ .

( ٢ ) التعريفات للجرجاني ( ١٢٨٣ هـ ) .

المقامات والأحوال والتي تختلف عددا في المصادر الصوفية اخلاق نفسية بدأ الحديث عنها في القرنين الثالث والرابع الهجريين حين كان التصوف يعنى به الاخلاق الدينية اساسا ووقت ان ارتبطت الاخلاق الصوفية بالحديث في النفس الانسانية وبيان قواها الخيرية وآفاقها وطرق زيادة الخير والخلص من الشر بالتخلي والتخلي أى التخلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل .

ومن أول من تكلم في الاخلاق ومعانيها والنفس وعللها والسلوك وآدابها (الحارث بن الهمداني المحاسبى ) المتوفى عام ( ٢٤٣ هـ ) وقد جمع بين الشريعة والحقيقة وبعد مؤسس مدرسة بغداد الصوفية التى ينتمى اليها الجنيد المتوفى عام ( ٢٨٩ هـ ) وابو الحسين النورى المتوفى عام ( ٢٩٥ هـ ) والسر السقطى المتوفى عام ( ٥٢٢ هـ ) وغيرهم . وقد تأثر من جاء بعد المحاسبى بكتابة « الرعاية لحقوق الله (٣) فى النفس والسلوك ومقاماته واحواله من قبيل الغزالى الذى افاد منه عند وضعه كتابه الشهير الاحياء » .

ويأتى بعد المحاسبى السرى السقطى المشار اليه فى حديثه فى آداب السلوك وهو أول من تكلم ببغداد فى لسان التوحيد وحقائق الأحوال (٤) . وبعد ابو سعيد الخراز المتوفى عام ( ٢٧٩ هـ ) من الصوفية الذين تكلموا فى مقامات الطريق الى الله واحواله كما يظهر جليا فى كتابه « الطريق الى الله » او كتاب « المصدق » الذى عرض فيه لمقامات الاخلاق والصبر والورع والزهد والتوكل والخوف والحياء والشكر والرضا والشوق والانس . وعلى هذا فان وضع قواعد السلوك الصوفى بدأ فى هذين القرنين الثالث والرابع الهجريين كما يشير اليه نيكولسون بقوله « اما تفصيل القواعد وتنظيم رسوم الطريق الصوفى فانك تلمحهما واضحين كل الوضوح فى احوال مشايخ ذلك العصر اينما قراتها . فانهم قسموا الطريق الى سلسلة من المراحل بل ميزوا بين انواع مختلفة من الطريق . يقول يحيى بن معاذ

(٣) انظر هذا الكتاب تحقيق مارجريت سميث ، سلسلة جب

( ١٩٤٠ م ) .

(٤) طبقات الصوفية لابی عبد الرحمن السلمى تحقيق الأستاذ نور

الدين شريفة الطبعة الثانية ( القاهرة ١٩٦٩ ) ص ٤٨ .

الزازى المتوفى عام ( ٢٥٨ هـ ) اذا رايت الرجل يعمل الطيبات فاعلم ان طريقه التقوى اذا رايته يحدث بآيات الله فاعلم انه على طريق الابدال واذا رايته يحدث بآلاء الله فاعلم انه على طريق المحبين واذا رايته عاكفا على ذكر الله فاعلم انه على طريق العارفين « (٥) .

يظل السالك يرتقى الطريق بآدابه الخلقية من المقامات والأحوال حتى ينتهى الى الفناء ويعنى به فناء الصفات المذمومة للنفس ، او خروج السالك كما يرى عين القضاة عنها اختياريا خروجه عنها بالموت اضطراريا ، ومن يفن عن اوصافه المذمومة تظهر عليه الصفات المحمودة . ويعنى بالفناء ايضا الفناء عن ارادة سوى اى فناء الانسان عن اراداته وبقاؤه بارادة الله . كما يعنى به الفناء عن شهود سوى اى الفناء عن رؤية الاغبار وهم الخلق او ما غير الله .

والصوفى حين يفنى نفسه وصفاته يبقى الحق فاذا فنى عن صفات الحق شهد الحق فاذا فنى عن شهود فنائه استهلك في وجود الحق استهلاكاً لا وعى فيه (٦) . ويتفاوت الصوفية في حال الفناء فمنهم من يرجع منه الى حال البقاء ويفرق بين الله والعالم حسبما تقضى الشريعة ، وآخرون ينطلقون منه الى القول بالاتحاد او الحلول او وحدة الوجود التى لا تفرقه فيها بين الانسان والله وبين العالم والله . ويمثل الجنيد ( سيد هذه الطائفة امامهم ) بقول القشيري وعين القضاة الهمداني الفناء في التوحيد ، بينما يمثل ابو يزيد البسطامي المتوفى عام ( ٢٦١ هـ ) الفناء والاتحاد ، والحسين ابن منصور الحلاج المقتول عام ( ٣٠٩ هـ ) الفناء والحلول ومحبي الدين ابن عربي المتوفى عام ( ٦٣٨ هـ ) الفناء ووحدة الوجود .

وما يعنينا من ضروب الفناء الضرب الأول او الفناء في التوحيد الذى

(٥) رينولد نيكولسون : في التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفى ( القاهرة ١٩٤٧ ) ص ٢٠ .

(٦) الرسالة القشيرية ص ٣٧ .



يتبعه عين القضاة في الأغلب في رسالته هذه موضوع البحث . وقد مهد السرى السقطى خال الجنيد واستأذه له هذا النوع من الفناء وقيل ان اول من تكلم فيه أبو سعيد الخراز تلميذ السقطى الا ان الجنيد كان اعمقهم كلاما يروى القشيري عنه قوله في التوحيد بما يشبه المتكلمين فيه : « افراد الموحد بتحقيق واحدانيته بكمال احديثه بأنه الواحد الذى لم يلد ولم يولد بنفى الأضداد والأنداد والأشباه وما عبد من دونه بلا تشبيه ولا تكيف ولا تصوير ولا تمثيل » ليس كمثله شئ وهو السميع البصير « (٧) والتوحيد الحقيقى عنده بأن يكون العبد شبها بين يدي الله عز وجل تجرى عليه تصاريف تدبيره وهذا لا يكون الا بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له بذهاب حسه وحركته بقيام الحق له غيما أراد منه (٨) .

وقد انتصر هذا الاتجاه الى التصوف السنى في القرن الخامس الهجرى بغلبة مذهب اهل السنة والجماعة الكلامى واتخذ التصوف في هذا القرن اتجاها اصلاحيا واضحا بارجاعه الى الكتاب والسنة . وممن اتجه بالتصوف اتجاها سنيا اصلاحيا وانكر على اصحاب الشطح مثل السطامى والحلاج القشيري صاحب الرسالة القسيرية وأبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الهروى المعروف فى قومه الفرس بالخواجه والمتوفى ( ٤٨١ هـ ) . وللهروى نظرية فى الفناء فى التوحيد متأثر فيها بالجنيد (٩) وقد شرحها ابن القيم ودافع عنها فى « مدارج السالكين » ونبه الى الفرق بينها وبين الاتحاد ووحدة الوجود (١٠) .

ويصف الهروى فى كتابه « منازل السائرين الى رب العالمين » مقامات الطريق الصوفى او منازل ويجعل لها بدايات ونهايات . هذان فضلا عن

---

(٧) سورة الشورى الآية (١١) والرسالة لقشيرية ص ١٣٥ .

(٨) اللمع للطوسى تصحيح رينولد نيكولسون ، ليدن ( ١٩١٤ )

ص ٤٩ .

(٩) راجع نظرية الهروى فى كتابه العربى منازل السائرين ( القاهرة

١٢٣٨ هـ ) ص ٣ وما بعدها .

(١٠) مدارج السالكين ( القاهرة ١٩٥٦ ) ج ١ ص ١٤٩ - ١٥٥ .

السلمى صاحب الطبقات وأستاذ القشيري والمتوفى ( ٤١٠ هـ ) وعلى بن عثمان الجلابى المتوفى ( ٤٧٥ هـ ) صاحب كشف المحجوب ، وكلا الكتابين فى التصوف السنى ورجاله واقوالهم ومذاهبهم . بيد ان التصوف السنى لقى الدفاع والسيادة على غيره من المذاهب العقلية على يد الامام ابى حامد الغزالى الصوفى ومنار السالك له بقوله : « والعلم بآفات الطريق وغوائله وجميع ذلك قد اودعناه كتب احياء علوم الدين ( اى العبادات والعادات والمهلكات والمنجيات ) فيعرف ( السالك ) من ربع العبادات شروطها غيراعياها وانغاتها فيتقيها ، ومن ربع العادات اسرار المعاييس ، وما هو مضطر اليه فيأخذ بأدب الشرع وما هو مستغن عنه فيعرض عنه ، ومن ربع المهلكات يعلم جميع العقبات المانعة من طريق الله ، فان المانع من الله الصفات المذمومة فى الخلق ، فيعلم المذموم ويعلم طريق علاجه . ويعرف ربع المنجيات الصفات المحمودة التى لا بد وان توضع خلفا للمذمومة بعد محوها . . . واصل ذلك ان يغلب حب الله على القلب ويسقط حب الدنيا معه حتى تقوى به الارادة وتصح به النية ولا يحصل ذلك الا بالمعرفة التى ذكرناها » ( ١١ ) .

وفى اواخر هذا القرن الخامس ولد ابو المعالى عبد الله بن محمد ابن على الميانجى الهمدانى المعروف بعين القضاة الهمدانى اخذ عن احمد الغزالى . اخى الامام الغزالى الأصغر المتوفى عام ( ٥٢٠ هـ ) . وكانت بينهما مراسلات من بينها رسالة احمد الغزالى المعروفة بالرسالة العينية ثم تلاقى الاثنان فى همدان بعد ذلك بمدة . وعلى هذا فان عين القضاة رغم ما ينسب اليه من شطحات كانت سبب ثورة الفقهاء عليه فاتهموه وشنق بهذه التهمة فى همدان ( ٥٢٥ هـ ) الا انه يمكن عامة ان يدرج من بين تلامذة الامام الغزالى عن طريق تتلمذه لاخته الأصغر ، وكان الغزالى الأصغر تابعا وتلميذا الأكبر ، ذلك ان لم يكن واقعا للغزالى الأكبر . وصفوة القول ان عين القضاة كان تليذا تابعا لروح التصوف فى عهده والذى لم يخل قط من تأثيرات بسطامية وحلاجية ومذاهب ممهدة للقول بوحدة

---

( ١١ ) احياء علوم الدين ( القاهرة ١٢٢٤ هـ ) ج ٣ ص ٢٥٤ .



الموجود ، وسوف يتبدى هذا جليا حين نقدم لترجمة رسالته بدراسة مزجزة لها . وكان ديدنه في رسالته هذه ان يبدأ كلامه بالحديث المروى عن الرسول صلوات الله عليه ثم يستشهد بآيات من القرآن الكريم ثم يغلب عليه حال الفناء فيصنع كلامه السنى بصيغة من اهل الشطح في نهاية الامر . لكن الابتداء بالشرع والانتهاى به وعدم المغالاة في فهم الآيات القرآنية يشفع له في عده ضمن اهل التصوف السنى ويخرجه تقريبا من اصحاب الغلو والشطح ، وما رسالته المدروسة الا شرح لحديث واحد مروى عن الرسول صلوات الله عليه كما سيظهر في ترجمتها .

نسب الى عين القضاة مؤلفات بالعربية والفارسية وذكر له منها التمهيدات او زبدة الحقائق والمكاتب وهى رسائل بالفارسية الى كبار متصوفة عهده . اما رسالته هذه فلم تعنون باسمها اللهم الا نسبتها اليه في اولها ، وهى مخطوطة بين مجموعة مخطوطات تحت رقم ( ٩٢٤ فارسى ) بمكتبة جامعة القاهرة ، كما لم تذكر من ضمن ما ذكر للمؤلف من تواليف وحذا ما يضى عليها اهمية خاصة ، فضلا عن انها رسالة اوجزت اهم ما يمكن ان يثبت في الطريق الصوفى بلا اسهاب واملال .

بدا المؤلف بعد الحمد والصلاة تبيان ان طرق طلاب الحق اكثر من ان تحصر لكنها تندرج تحت اقسام ثلاثة هى طريق عامة المسلمين او ( ارباب المعاملات ) بحد قوله ويتعذر وصولهم به الى الفناء ، ثم طريق ( ارباب المجاهدات ) او الابرار وقليل منهم الواصلون ثم طريق السائرين الى الحضرة الصمدية اشرف الطرق مبنى على الموت الاختيارى مؤسس على عشر قواعد او مقامات هى بالترتيب : التوبة والزهد والتوكل والقناعة والعزلة والذكر والصبر والمراقبة والرضا .

اما التوبة فهى الخروج عن كل الحظوظ الدنيوية والأخروية التى تحول بين العبد والحق بل هى خروج العبد حتى عن وجوده الانسانى . ونرى ان التوبة وهى المقام الاول للسالك بمعناها هذا وهو الخروج عن الوجود امر صعب على البادىء للسلوك وغير منطلقى اذا اخذنا بالترتيب للمقامات . وهى مراحل يفضى بعضها الى البعض ويعظم اللاحق عن

السابق - في الاعتبار . وإذا تاب السالك أي مات بالاختيار عن الاعير عليه ن يزهد الدنيا والآخرة جميعا ، وإذا تم له ذلك انفصل عن رؤية الوسائط والأسباب والتعلقات الدنيوية والخلوص الى الله تعالى بالتوكل . وإذا خرج السالك عن الجرى وراء الأسباب والوسائط بات يسيرا عليه خلع لباس الرغبات البهيمية الا ما قام عليه الأود بالقناعة والعزلة عن الناس الا عن الشيخ المري الكامل ويعزلة الحواس عن محاسنها فتكل اهواء النفس وتفشل محاولات الشيطان . ومقام الذكر كأنه منقسم عما قبله وبعده من المقامات قائم بنفسه طريق كامل لوحده ينتهي بالسالك الى الفناء بل يتجاوز الى الحلول ووحدية الوجود . وهو يقوم عند عين القضاة على ذكر الله ذكر ينسى به الاغبار ثم تصفية القلب والروح والبدن الى ان يتبدل الثلاثة غير الثلاثة والوحدة بالكثرة ثم فناء الذاكر في المذكور وتلشي رسوم الذاكرة في شمس وجود المكور .

ويستشهد عين القضاة ببيت من بيتين مشهورين للحلاج في الحلول بهما :

نا من اهوى ومن اهوى انا - نحن روحنا حللنا بدنا  
 اذا ابصرتني ابصرته - واذا ابصرته ابصرتنا

كما يقول إشارة الى وحدة الوجود في الشطر الاخير للمثنوي المذكر حيث ( الذكر ) ( لكك حين تفنى ترى الجميع احدا ) .

ويأتي المقام السابع وهو التوجه بالكلية الى الحق لما يشعر به السالك من السعادة التامة . ومع هذا يعوذ المؤلف الى وضع الصبر مقاما تاليا هو عنده الانفصال عن الحفوظ النفسية والثبات في المجاهدة وقد سبق هذا في المقامات التوبة والقناعة والعزلة . اما المقام التالي وهو المراقبة هو ادخل الى الحال منه الى المقام فهو سكون وكمون ينتهيان الى الفناء على هذا فان المؤلف لا يدقق في التفريق بين المقام والحال ويخطط بينهما ما خلط بين المقامات نفسها . فهو قد انتهى الى الفناء في المقام السادس ذكر ثم المقام التاسع المراقبة بل يكاد انتهى اليه في المقام الأول التوبة ، لا يبقى مدعاة بعد الى اعادة الحديث في الفناء في المقام الاخير وهو

الرضا الذى جعل السالك فيه يغنى عن صفاته بصفات الحق . وهكذا يشعر المرء ان الغاية فى السلوك أو الفناء كانت متغلبة على عين القضاة الى درجة انها كانت تسبق الوسيلة سبق ظهور الثمار استواء السوق واستغلاظها . وهذا يدل على انه كان متعجلا فى الوصول الى آخر الطريق دون تريث فى طى مراحلها وتمثل آدابه على مكث . واذا كان هذا جائزا فى عرف اهل الذوق والباطن فهو مثار للريبة ومدعاة للتهمة عند أرباب المعاملات والمجاهدات ومتوسطى السلوك ، وهذا التعجل نحو نفس ما اودى به وعجل بحياته القصيرة التى لم تدم أكثر من ثلاث وثلاثين سنة .

وهذا وقد كانت رسالة الطريق لعين القضاة ذات اثر وأسر فيمن تلا من الصوفية البارزين ومنهم نجم الدين الكبرى المتوفى فى حدود ( ٦١٠ هـ ) وهو من كبار مشايخ الصوفية وأصحاب التواليف فى العرفان ومؤسس السلسلة الكبرى . وقد رآه الشيخ نجم الدين الرازى وبهاء الدين ولد والد الصوفى والشاعر المشهور جلال الدين الرومى . أفاد نجم الدين من رسالة عين القضاة فنقلها تقريبا بالعربية موجزا وان اضاف بعض الشواهد القرآنية والصوفية من لدنه . لكنه اباح لنفسه حرية الاستفادة فغير فى النص كما يرى فى المقام التاسع وهو المراقبة ، يقول فيها بقول مختلف :

( هى الخروج عن حوله وقوته كما هو بالموت سراقبا لمواهب الحق متعرضا لنفحات الطافه معرضا عما سواه مستغرقا فى بحر هواه مشتاقا الى لقائه اليه قلبه يحن ولديه روحه يأن وبه يستعين عليه ومنه يستغيث اليه حتى يفتح الله باب رحمة لا مغلاق لها ويغلق عليه باب عذاب لا مفتح له فيفوض بنور ساطع من رحمة الله على النفس تزول به ظلمة امارية ( ١٢ ) النفس فى لحظة ما لا يزول بثلاثين سنة بالمجاهدات والرياضيات كما قال الله تعالى ( الا ما رحم ربي ) وهم ( ١٣ ) الأخيار بل يتبدل حسنات الروح

( ١٢ ) سورة يوسف الآية ٥٣ .

( ١٣ ) فى الاصل خطأ : ( وهو ) .

بسيئات النفس (١٤) لقوله تعالى « يبدل الله سيئاتهم حسنات » . . .  
فهم الأبرار ، بل تكون حسنات الأبرار سيئات المقربين فيبدل حسنات  
الطاقة بسيئات المقربين (١٦) لقوله تعالى « للذين أحسنوا الحسنى  
وزيادة » (١٧) وهذه الزيادة حسنات الطاف الحق و « ذلك فضل الله وتيه  
من يشاء » (١٨) . وقل مثل ذلك في تعريف مقام الرضا آخر المقامات .  
وقد صادفت هذه الرسالة منسوبة اليه في العدوان والمتن ومخطوطة بين  
مجموعة من المخطوطات تحت رقم ( ٩٢٧ فارسي ) بمكتبة جامعة القاهرة  
وهي دون الورقتين بنصف صفحة .

واليك نص رسالة عين التضاة مترجما :

---

(١٤) في الأصل وهو خطأ شائع : ( بل يتبدل سيئات النفس بحسنات  
الروح ) والمفروض ان المبدل او المتروك تلحقه الباء مثل قوله تعالى ( ومن  
يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل ) البقرة الآية ١٠٨ .

(١٥) سورة الفرقان الآية ٢٥ .

(١٦) نفس الخطأ الموضح صوابه بالحاشية رقم ( ٣ ) .

(١٧) سورة يونس الآية ٢٦ .

(١٨) سورة الجنعة الآية ٤ .





رسالة عين القضاة الهمداني قدس سره العزيز



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد والثناء غير المتناهيين لرب العالمين الذي جعل استحكام قواعد الاسلام منجى طالبي السعادات الملكوتية ، وجعل اتمام تزكية النفوس معراج سالكي الدرجات الجبروتية ، وصير الاعتصام بجذبات العناية الربانية جناح طائري فضاء الساحات اللاهوتية ، والصلوات الثرات والتحيات غير المحصيات لخلاصة العالم وزيدته واعظم اولاد آدم وافضلهم سيد الأصفياء محمد المصطفى وعلى اهل بيته عظام الدين وائمة اهل اليقين رضوان الله عليهم اجمعين .

اعلم ايها العزيز ان طرق طالبي الحق الى جناب بلاط الاحدية اكثر من ان يمكن حصرها لأن ( الطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق ) ؛ لكن جميعها ينقسم الى ثلاثة اقسام :

القسم الأول : طريق ارباب المعاملات بكثرة الصيام والصلاة وتلاوة القرآن والحج والغزو وغير ذلك من الأعمال الظاهرة ، وهذا هو طريق عامة المسلمين وموجب نجاتهم من التذاب الأبدى ، ولكن الوصول الحقيقي يتعذر من عبور هذا النوع من العبادات .

القسم الثاني : ارباب المجاهدات في تبديل الأخلاق وتزكية النفس وتصفية القلب وتحلية الروح والسعى فيما يتعلق بعمارة الباطن وهذا هو طريق الأبرار وهؤلاء القوم هم اخيار الأمة ، ويقال لهذه الطائفة ( المقتصدون ) والواصلون من هذه الجماعة قليلون .

القسم الثالث : سائرو الحضرة الصمدية الذين يطهرون في فضاء ببداء الساحات اللاهوتية بأجنحة غناية الحضرة التي لا تزول . ووصول هؤلاء القوم في بداية الأمر اسبق من الآخرين في نهاية الأمر . وهذا الطريق وهو اشرف الطرق مبنى على الموت الاختياري كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم ( موتوا قبل ان تموتوا ) .

وظهور آثار هذه السعادة مؤسس على عشر قواعد :

### القاعدة الأولى التوبة :

وحقيقة التوبة هي الأنابة الى الحضرة الالهية بالاختيار كالأنابة الى حضرة الحق بالموت بغير اختيار . اذن فالتوبة هي الخروج عن الذنوب وعن كل ما يحول بين العبد والحق من المراتب الدينية والآخرية وهي هذه الذنوب ، ويتوجب على الطالب الخروج عن كل شيء حتى عن وجوده أيضا .

إذا رمت قلنسوة الفقر فاقطع هامتك

وانفصل عن وجودك وجملة الدنيا بأسرها

وما علاج هذا ؟ هو الدخول في ( بحر ) الدم

والخروج عين وجودك

فهذه القلنسوة يا بني قلنسوة من لا رؤوس لهم

وانى تعطاهما طالما تتدلل براسك

### القاعدة الثانية الزهد :

وحقيقة الزهد هي الانسلاخ عن الدنيا ورغائبها بدون تعلق بها . من المال والجاه والناموس بالاختيار مثلما سوف يكون الانسلاخ بالموت عن كل شيء بالاضطرار . بل ان حقيقة الزهد هي تجاوز طلب درجات الآخرة الباقية أيضا كما جيز طلب اللذات الفانية الدنيوية لأن ( الدنيا حرام على اهل الآخرة والآخرة حرام على اهل الدنيا وهما حرامان على اهل الله ) .

منن المنن المنن

لما ان كل اللذائذ في الدارين تصير لك في حضيرته وزيناده .

فلماذا لا تسلك ترك الدارين  
وتقتفى كالمشتاقين الأثر إليه ؟ !

ان كل من لا يخسر العالمين كليهما  
لا يكون محرما في الحريم الخاص

#### القاعدة الثالثة التوكل :

وحقيقة التوكل هي الانفصال عن رؤية الوسائط والاسباب بالكلية  
بالاختيار كما سوف يكون الانفصال بالموت عن جميع العلاقات والاسباب  
بالاضطرار . الا ان الانفصال الذي يتم باختيار العبد يوجب رضا الله  
بالاعتماد على الكرم الالهى والانفصال القهرى الذى يتم بعد الموت يقرب  
الى العذاب والسخط والغضب نعوذ بالله منه .

#### القاعدة الرابعة القناعة :

واصل القناعة النضو عن المرء لباس الرغائب النفسانية والتمتعات  
البهيمية كمثله ما سوف يقع بالموت عن كل الرغبات اللهم الا ذاك المقدار  
الذى هو قوام حياة البدن واصلها من الماكول والملبوس ورعاية حد  
الاعتدال فيه .

#### مثنوى

اذا كان لك خبز وخرقة فان كل شعرة من راسك سلطان  
فهىء لك ما تحتاج اليه هنا وداو ما ينبغى لك هنا

#### القاعدة الخامسة العزلة :

ومعنى العزلة هو الانفصام عن الاختلاط بالخلق والانعزال بالنفس  
عن صحبتهم وكما سوف يكون الانفصام بالموت عن الجميع يكون الانزواء  
والانقطاع الاختياران مألوفين للمرء الا صحبتة الشيخ الكامل المكمل الذى  
هو مربيه والمتصرف فيه تصرف الغاسل فى الميت لى يغسل نفس المريد



بماء الزلاية من جنابة الغيرية ويعقر امرأة سرء من هذا الغير . وأحسن العزلة هو عزل الحواس بالخلوة أى منع العين من الرؤية والأذن عن السمع واللسان عن القول ، لأن كل آفة وبلاء يصيب الروح وكل حجاب يحجبها عن حضرة الصمدية أصلها يدخل من روزنة الحواس . اذن فبواسطة العزلة ومنع الحواس ينقطع مدد النفس عن الدنيا والشيطان ومعاونة الهوى والرغائب الجسمانية ، مثلما يأمر الطبيب فى معالجة المريض بالوقاية اول الأمر مما يضر المريض زيزيد فى علقه لكى ينقطع بواسطة الوقاية والتطهير مدد المواد الفاسدة عن المريض ، فنه بعدئيه الدواء المسهل لكى يندفع اصل المرض ، وبعد زوال المرض يستعيد الحرارة الطبيعية ويجتذب الصحة ، فكذلك الوقاية والتنقية للسالكين هما العزلة والمسهل هو دوام الذكر .

### مثنوى

تحملت الآلام بالليل والنهار فى عمرى الطويل  
حتى فتح لى باب بكثير النواح

فكيف انت تصل بهذه السرعة الى ذاك الباب  
وكيف تبلغ القمة فى الدرجة الاولى

وطالما لم يبد عليك آلام هذا الأمر  
فلن يمكنك سماع قصة هذا الألم

وحين يأخذ هذا الألم بثوبك  
فأنه يفتح اغلاقك طرا

واذا لم يأخذ الألم هذا بذيلك سريعا  
فلا جدوى من مقالتى قط

### القاعدة السادسة الذكر :

ومعنى الذكر تجاوز ذكر كل ما هو غير الحق بالاختيار كما سوف يكون تجاوز تذكر كل شء بالموت المحتم ، يقول الحق جل وعلا « واذكر

ربك اذا نسيت « (١٩) اى اذكر ربك حين تنسى غيره . والذكر معجون معنوى مركب من النفس والاثبات لكى يلقى عن النفس بالنفس وهو ( لا اله ) بالمواد الفاسدة المقوية للنفس الامارة والمربية لصفات الشهوات الحيوانية والأخلاق الذميمة البفسانية مثل الكبر والحقد والحد والبخل والعجب والحرص والرياء وغير ذلك من الصفات التى كل واحدة منها غل من اغلال الروح ومرض ( من أمراض ) القلب ويصفى هواء فضاء ميدان القلب وهو محل بلاط الكبرياء ومطلع شمس الفردانية من غبار الحدوث وظلمات الكثرة ، ويحصل اثبات ( الا الله ) صحة القلب وسلامته من الرذائل الأخلاقية ويكسب الدنيا بالحياة الطيبة ويهزم بسطوات ظهور نور الوحدة ظلمات الكثرة حتى يجلى ملك الروح وهو خليفة الحق جمل جماله على سرير الايقان بشواحد الحق وتنير ارض البدن بنور هداية ذاك الجمال ويشهد سر « يوم تبدل الارض غير الارض » (٢٠) ، وتقلشى رسوم وجود الذاكر الموهوم فى شمس وجود المذكور وينهزم غبار ادبار وجود الذاكر والذكر ويتبدى جمال المذكور فى عين الذاكر وتحقق اشارة « وهو معكم اينما كنتم » (٢١) .

فاذا ابصرتنى ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا

مثنوى

طالما ان ذكر الغير فى الحساب

فان ذكر المولى عنك فى حجاب

وما دامت ذرة من الوجود قائمة

فهذا هو الكفر ولو خطوت فى العشق بخطاك

(١٩) سورة الكهف الآية ٢٤ .

(٢٠) سورة ابراهيم الآية ٤٨ .

(٢١) سورة الحديد الآية ٤ .

ولو كان على العالم جزاء لك وثوابا  
فانه عذاب لك مادمت موجودا

وحين توطأ في الطريق كمئىل التراب  
حزت الكمال لروحك ابدا

ومادمت مع نفسك (موجودا) فذلك ترى الجميع عددا  
لكنك حين نفنى ترى الجميع احدا

### القاعدة السابعة التوجه :

ومعنى التوجه هو توجيه الوجه الى حضرة الصمدى والانفصال  
بالكلية عن جميع الدواعى التى تدعو السالك الى ما غير الحق انفصالا  
اختياريا مثلما يحدث بالموت اذن فعلو همة السالك تقتضى الا يلتفت الى  
محبوب ومطلوب غير الحق فى زاوية النظر قط ، ولا يمدن عينية الى  
شئ ولو عرض عليه مقامات كل الرسل فلا ينشغل بها عن الحق . يقول  
سيد الطائفة ابو القاسم الجنيد قدس الله اسراره ( لو اقبل صديق على  
الله تدعى الف سنة ثم تعرض عنه لحظة فما فاته أكثر مما ناله )  
اي لو ان سالكا صادقا خطا الف الف عام فى طريق الحق ثم غفل لحظة  
عن تلك الحضرة فان مقدار السعادة التى فاتته فى تلك اللحظة اعظم من  
الالف الف عام التى حصلها فى طريق الحق .

### القاعدة الثامنة الصبر :

وحقيقة الصبر هى انفصال عن الحظوظ النفسانية وحبس النفس فى  
محنة العبادات وثبوت القدم على بساط المجاهدات كما يحدث بالموت لأن  
السالك اذا لم يقم بتزكية النفس :إشارة فى بوتقة المجاهدة فلا بد بالضرورة  
من تحمله بعد الموت الوان العذاب فى بوتقة السعير ، اذن فلا ريب ان  
تحمل محنة العبادات والصبر على انقطاع النفس عن المأكولات والمحبوبات  
وهما يوجبان تزكية القلب وتصفية الروح اولى من الصبر على  
العذاب الخالد .

## القاعدة التاسعة المراقبة :

والمراقبة هي ترقب حصول المظلوب ، وحقيقة المراقبة هي الخروج عن حركات النفس وقوتها بالاختيار مثلما يحدث بالموت والسكون بعد تصفية القلب وتركية النفس في انتظار انفتاح ابواب مواهب الحضرة الالهية والكمون على معبر نسيم نفحات الالطاف غير المتناحية في ميدان الموت مع وضع قدم الهمة على رأس المرادات والغوص في بحر الاحدية والقاء فراش الوجود على شمع جائل الاحدية وقطع المنازل الامداد منه ( تعالى ) وازالة كلهم حجاب الادبار عن نفسه والاختلاء به وطى بساط المجاهدات واحياء قلبه الميت بانوار المشاهدات وتبدل حسنات الروح بسيئات النفس والهروب منه اليه والتعلق بحلقة عصمته ، ورؤية انوار صحراء القدم والجموح من ظلمة مضيق الحدوث « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم » ( ٢٢ ) .

### مثنوى

( كن ) دائما في حضور مع الهك  
حين ينير قلبك الضيق بشمعه ذاك  
اذا احببت ان تكون من اهل السر  
فلا تنظر الى ما سواء بعد ذلك  
لأنك اذا التفت بنظرك في مكان ما  
فلسوف تلقى براسك الى جانبك  
وكل من له مرآة وهو ملك  
يصبه الكفر اذ نظر الى نفسه فيها

---

( ٢٢ ) سورة الجمعة الآية ٤ .

حين تصير مستذا له بجعتك مكا

إذا لم تكن عارفك عارفا

### القاعدة العاشرة الرب :

وحقيقة الرضا جبر تغناء عن رضا وتدخل في رضا المحبوب كما يحدث بالموت من انسراح محب عن صفته والظهور بصفة المحبوب . وهذا المقام اعظم مقام للسالكين لان كل مطلوب يتحصن من خوف حجاب الطلب يليق بدعوة الخائب . سالك المبتدئ في مقام المسكنة والحقارة فيما يطلبه في انوره حفيظ ربه يرين حبه ويدع بصر لعظية ويصادف العطاء غير المتناهي فلا يليق لمحب الكبرياء الا اعطاء ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ( ) او من كان يب فالحبيبنا وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن ناله في الظلمات نير بخارج منها ( ٢٢ ) يقول كل من سموت من ظلمات الاوصاف النفسانية وحقارة التمتع الحيوانية فاننا نحياه بحياة جلال الاوصاف الربانية ونحضره بنور من انوار حراقات الجناب القدسي حتى يطير بجناح انور ذك والحياة في سعة الصحراء اللاهوتية ، وتشع شمس مرصده من مطلع سكوت على قبور موتى مقبرة الغفلة والجهالة واجداثهم ويشاهد كل واحد في اصفاد انواع السلاسل والاخلال لهوم تصاريق امور الحس وبراء مبتلى - وان العذاب وحياة الحرص والحسد كيف يتساوى هذا مع من غفر في ظلمة بيداء الغفلة وجف كالماء في ساق نسيجرة الانسانية ولم ير عى غصن الاخلاص لطافة زهرة الايمان وحرم لذات ثمرة الحكمة والولاية وحلاوتها ( جعلنا ممن سعد بطاعته وفاز بمحبته انه قريب مجيب ) .



رسالة عین الخفاات محمد فی شرح سوره العنبر  
 بسم الله الرحمن الرحیم  
 درویشی استنای به بر و کار و کار که است حکام  
 قواعد سلام را بخار طایفان سعادت ملکوتی نزد  
 نید و انجام ترکیه نفوس را معراج سالکان در حیات  
 جبروتی گردانید و اعتصام بجزایات عنایات ربانی  
 در طایران نقشای ساعات لاهی می گردانید  
 صلوات بسیار و در روز بیشتر بر خدای صمد زبده  
 عالم و مهتر و بهتر اولاد آدم سید انبیا محمد مصطفی  
 و بر اهل بیت او که مهتران دین و پیشوایان اهل بیت  
 اند و منون الله انهم یحیی بان ای عزیز که راه مای طایفان  
 حق بجانب بارگاه اشدیت بیشتر از آن که از اطر  
 توان کرد که انوار انی الله بعد و انفس الخلاق اما  
 بعد که راجع به است قسم باز کرده و قسم اول را و از باب  
 معادلات است به بسیاری بر و خزه و نماز و تلاوت  
 قرآن و حج و غیر آن از اعمال فایز و این راه  
 بنام مسلمانان است و موجب نجات ایشان از  
 شتاب بدی و یکن و مصلحتی از رستگاری و غیر  
 است و این منتهی است قسم دوم از باب مجاهدات  
 است در تدریج و ترکیه نفس و انفس

دل و تحلیله روح و وسیع در آنچه تعلیق بهمارت باطن  
 دارد و این راه ابرار است و این قوم نیکان است  
 اند و این طایفه را مقتصدان خوانند و واصلات  
 این کرده اند که باشند قسم سوم سایر ان شرف  
 صمدیت است که در نقشای بیدای ساعات به  
 با جبهه جذبات عنایت حضرت لایزال طایران میکنند  
 و وصول این قوم در بدایت امر پیش از دیگران است  
 و در نهایت کار و این راه که اشرف طرق است  
 مبنی است بر موت اختیار بی جنبه که رسول صلی الله  
 علیه و سلم فرمود موتوا قبل ان تموتوا و ظهور ایشان  
 این سعادت مؤمنین برده قاعده است  
 قاعده اول توبه است و حقیقت توبه بازگشتن به  
 بحضرت خداوند و اختیار چنانکه به حرکت برگشتن  
 است بحضرت حق بی اختیار پس توبه بیرون  
 آمدن بود از گناه و هر چه بنده را از حق باز دارد  
 از مراتب دینی و علمی که آن گناه است و بر  
 طالب واجب است از توبه بیرون آمدن تا از  
 مسیح خود هم مشغول نگردد و فقر نوای از  
 و ز خود و جمله جهان یکسر بر چای و اس نیست در غفلت  
 از وجود خویش بیرون آمدن این گناه بی نراست ای سپهر

در این راه که اشرف طرق است مبنی است بر موت اختیار بی جنبه که رسول صلی الله علیه و سلم فرمود موتوا قبل ان تموتوا و ظهور ایشان این سعادت مؤمنین برده قاعده است قاعده اول توبه است و حقیقت توبه بازگشتن به بحضرت خداوند و اختیار چنانکه به حرکت برگشتن است بحضرت حق بی اختیار پس توبه بیرون آمدن بود از گناه و هر چه بنده را از حق باز دارد از مراتب دینی و علمی که آن گناه است و بر طالب واجب است از توبه بیرون آمدن تا از مسیح خود هم مشغول نگردد و فقر نوای از و ز خود و جمله جهان یکسر بر چای و اس نیست در غفلت از وجود خویش بیرون آمدن این گناه بی نراست ای سپهر

که به شدت ثانوی نازی بسره قاعده دوم میزدست  
 و حقیقت زهر بیرون آمدن بود از دنیا و آرزو با  
 بی که تعلیق آورد از مال و جاه و ناموس  
 با اختیار چنانکه ترک کرد بر بیرون خود را  
 چنانچه چار بیک حقیقت زهد است که از طلب درجا  
 باقی عقیقی نیز بگذرد چنانکه از طلب لذات فانی  
 دینی گذشته است که الله تبارک و تعالی این الهی  
 و الا حقه حرام علی این الهی و اما حرامان علی  
 این الهی مشنوی معتبر بود بر لذت که در دوزخ  
 تراد در حضرت او پیش از آنست که بر این ترک دو  
 جهان می نگرید و هر مستحقان بی آن می نگری  
 بر آنکه در نیاز و در عالم که در درجیم خاص مجرم  
 قاعده سوم نوح است و حقیقت نوح بیرون  
 آمدن بود از رویت و ساینده و اسباب بیک  
 با اختیار چنانکه ترک کرد از همه تعلقات و اسباب  
 خود خواهد که را با ضبط ارا را خودی که اختیار  
 بنده بود با اعتماد کرد که آوندی مرکب رکنای  
 خداوند است و خودی ضروری که بعد از ترک  
 باشد مقرب عذاب و سخط و چشم بود و خودی باشد  
 قاعده چهارم شناختن و اصل قاعده بیرون

آمدن

آمدن بود از لباس آرزوهای نفسانی و تمناهای  
 چنانکه بر برگشتن از دنیا باشد خودی که با  
 خودی بر بیرون بیرون است از دنیا و بیرون  
 و رعایت هر آنچه در دین مستحق کرد از آن  
 هر قاعده بود بر سر وی نوح سلطانی بوده است  
 اختیار است آن بیک که با اختیار از لذت در آن بیک  
 قاعده پنجم عزالت و معنی عزالت بیرون آمدن بود  
 از آمیزش فانی و خودی را ترک کرد و گرفت از صحبت  
 ایشان چنانکه ترک کرد از همه دوا شود چنانکه  
 از او و اشتغال با اختیار می مانوف و بود که صحبت  
 شیخ کامل ممکن که مریدان وی و مشغول در وی  
 بود همچون تصرف باک خودی در همه تا نفس مرید  
 به باب ولایت از دست است چنانکه بشود و آینه  
 دل و نیز از زنگار غیر پاک گرداند و اصل عزالت معزول  
 کردن خواست است بخلوت یعنی باز شدن چشم را  
 از دیدن و گوشتی را از مشربدن و زیارت از گفتن  
 زیرا که بر آفتی و بلای که بر وی رسیده است و هر  
 چنانی که در بر از حضرت صحبت محبوب کرده است  
 بعد از آن همه از روزی نوح را بر آمده است پس  
 بواسطه عزالت و باز شدن خواست کرد و نفس



[illegible][illegible]











موشيه شميلانسكى  
وصورة العربى فى القصة العبرية فى فلسطين  
فى اوائل القرن العشرين  
« بقلم دكتور محمد محمود ابو غدير »

---

موشيه شميلانسكى

وصورة العربى فى القصة العبرية فى فلسطين

فى اوائل القرن العشرين

« بقلم دكتور محمد محمود أبو غدير »

حفاك صلة وثيقة بين القصة والحياة التى تدور فيها أحداثها .  
فالقصة هى فى واقع الأمر رد فعل للحياة وللعالَم المحيط بالإنسان ولكل  
ما يحدث للفرد ( ١ ) . لذلك يستطيع من يريد التأريخ لحقبة تاريخية معينة  
أن يجد فى بعض النصوص المكتوبة فى تلك الحقبة مادة مساعدة له .  
خاصة اذا كان المؤلف ممن عاشوا أحداث تلك الحقبة وسجلوا بعض ما دار  
فيها بموضوعية وبدون تشويه وتزييف للحقائق .

وعندما انتقل بعض الأدباء اليهود الى فلسطين منذ أواخر القرن  
التاسع عشر مع بدء الهجرات اليهودية الحديثة اليها كان من الطبيعى أن  
يتناولوا هذا العالم الجديد فى أعمالهم الأدبية عامة وفى القصة خاصة .  
وكان رفض العرب لهذه الهجرات اليهودية هو أحد الموضوعات الرئيسية  
فى الأدب العبرى الذى كتب فى فلسطين منذ بداية هذا القرن . فالصدام  
كان حتميا بسبب سعى اليهود الى إقامة قرى زراعية والاستيلاء بشتى  
الطرق على أراضى يمتلكها العرب ويتوارثونها أبا عن جد . وأدت المقاومة  
العربية الى فقدان الأمن والاستقرار داخل التجمعات اليهودية فى  
فلسطين ( ٢ ) . كما أدى الرفض العربى المستمر للنشاط الاستيطانى اليهودى  
الى جعل أغلب هؤلاء اليهود يفضلون الاستقرار فى المدن حيث الأمان  
فى ظل مؤسسات السلطة القائمة سواء فى عهد الأتراك أو فى عهد الانتداب  
البريطانى بعد ذلك . واختار جزء آخر النزوح عن فلسطين . وتؤكد ذلك  
الاحصاءات اليهودية عن حركة الهجرة الى فلسطين وأماكن استقرار  
المهاجرين فيها . ففي عام ١٩١٤ مثلا بلغ عدد اليهود فى فلسطين حوالى  
٨٥ ألف شخص موزعين على النحو التالى : - ١٢٠٠٠ يعيشون فى القرى

الزراعية و يباقون يعيشون في المدن الكبرى كما يلي : - في القدس يعيش ٥٠٠٠٠ شخص ، وفي يافا ١٠٠٠٠ ، وفي صفد ٧٠٠٠ ، وفي طبرية ٥٠٠٠ ، وفي حيفا ٣٠٠٠ شخص (٢) . وكان من الطبيعي والوضع هكذا ان يحمل المهاجر من الجدد الى فلسطين مشاعر العزلة والكراهية تجاه العرب او كما يقول الناقد الاسرائيلي دكتور جرشون شافيد من ان الواقع الذي واجهه اليهود في فلسطين كان استمرارا لعقدة النكبة وعقدة

السياسة (٤) .

وقد عبر الادب العبري في فلسطين في اوائل هذا القرن عن الفكرة التي تفصل بين المصالح العربية والمصالح اليهودية وتحدث عن الصدامات المستمرة بين الطرفين (٥) . وقد عمق الرغص العبري لمحاولات الاستيطان اليهودية في فلسطين الشعور لدى اليهود بانهم انتقلوا الى جيتو جديد ، وان الحياة في فلسطين هي بالنسبة لهم استمرار لحياة العزلة في اورشليم . حتى ان الجزء الأكبر من القصص العبرية التي كتبت في فلسطين في بداية هذا القرن كانت استمرارا للقصص العبرية التي كتبت في الخارج من حيث الشكل والمضمون (٦) .

واذا كان الشعور الذي ترسخ لدى كثير من اليهود في فلسطين هو انهم ما زالوا يعيشون في الجيتو فمن الطبيعي ان يتخبط الأدباء اليهود بين تناول الواقع الجديد في فلسطين وبين تناول حياتهم السابقة . وقد انتصر الاتجاه الأخير حتى ان غالبية القصص العبرية التي كتبت في تلك الفترة تجاءت الاشارة الى الحياة الجديدة في فلسطين ، واستمرت في تناول حياة الغربة اليهودية في الخارج . وشغلت هذه الظاهرة مؤرخو الادب العبري فحاولوا تفسيرها بـ صور شتى . فيرى الناقد الاسرائيلي بن اور ان غالبية القصص العبرية التي كتبت في فلسطين في بداية القرن استمرت في تناول الحياة اليهودية في الخارج للأسباب التالية :

- ١ - تكونت لدى الأدباء اليهود منذ أيام الطفولة والصبا انطباعات ومشاعر عن الحياة التي عايشوها في اوطانهم في الخارج ولذلك استمروا في تناول هذه الحياة في قصصهم التي كتبوها في فلسطين .
- ٢ - اعتبر الأدباء اليهودي نفسه مبعوث اليهود في كل مكان وليس مبعوثا من اليهود في فلسطين فقط .

٢ - شعر 'الأديب' العبري بن الفناء يهدد اليهود في العالم فأراد أن يسجل في أعماله حياة أجزاء من هؤلاء اليهود في الخارج (٧) .

ومن التفسيرات الأخرى لهذه الظاهرة أن مجيء الأدباء اليهود إلى فلسطين من بلاد تتسم بثراء الحياة واستقرارهم في عالم غريب عنهم يفتقر إلى هذا الاستقرار أدى إلى اضطلال المادة الخام التي يقوم عليها الأدب بالإضافة إلى أن الحياة في فلسطين لم تكن قد تبلورت بصورة كافية تساعد على ظهور نثر أدبي مقبول (٨) .

والحقيقة التي يتجاهلها مؤرخو الأدب العبري هي أن الأديب اليهودي انتقل إلى فلسطين جسدياً فقط كما أنه لم يجد في الواقع الجديد في فلسطين تحدياً حقيقياً يترجم إلى أعمال أدبية . كما لم يجد الأديب اليهودي في الدوافع الصهيونية سبباً كافياً للدخول في مجابهة مستمرة مع العرب (٩) بل لم يكن هناك مجال لظهور أدب عبري حقيقي في فلسطين في بداية هذا القرن لأنه لم تكن توجد حياة يهودية في ذلك الوقت (١٠) . ومع ذلك فإن القصص العبرية التي نحدثت عن الواقع الجديد في فلسطين تناولت التجربة المريرة التي خاضها اليهود من أجل العودة على الواقع الجديد بالإضافة إلى الكفاح الذي خاضه العرب ضد المستوطنين اليهود (١١) . ولقد وجد الأدباء اليهود أنفسهم أمام واقع جديد زاخر بالمشاكل والتعقيدات والدوافع والقضايا المتباينة (١٢) . وهو واقع يلعب فيه العربي الدور الرئيسي . لذلك احتلت شخصية العربي مكانة بارزة في القصص العبرية التي تدور حول حياة اليهود في فلسطين في بداية القرن .

ويرى بعض النقاد أن تناول الأدباء اليهود لشخصية العربي يقوم على اعتبارين متباينين :

١ - أن أسلوب حياة المواطن العربي في فلسطين هو استمرار في نظر الأديب العبري لأسلوب حياة اليهود القدامى ولذلك يجب النظر إلى العربي على أساس أنه نموذج يجب محاكاته وتبجيله .



٢ - أن المجابهة المسلحة مع العرب هي عملية دافعة لتحقيق التعايش معهم . بما لدى العرب من ماض عريق في المنطقة (١٣) .

كان طبيعيا اذن أن تحتل شخصية العربى في الأدب العبرى في فلسطين وضعاً هاماً ليس فقط لأنه طرف فى صراع بل أيضاً لأنه جعل اليهودى الذى هاجر الى فلسطين يشعر بأنه ما زال يعيش داخل أسرار الجيتو الأوروبى .

ان المواطن العربى هو فى نظر الأديب اليهودى ابن المكان الذى تعيش الأقلية اليهودية فى مجابهة مستمرة معه بل هو يمثل كما قلنا بيئة كاملة ترفض الرضوخ لمحاولة اقتحام خارجية . ومن هنا شعر الأدباء اليهود انهم جاءوا الى ارض لها صاحب مما دفع بعض المفكرين اليهود الى وصف الشعب العربى الفلسطينى بأنه الشعب الذى لا يحتاج الى حركة . فهو هائل العدد ولا حاجة به الى البعث لأنه لم يمت ابدا ولم يتوقف عن الحياة لحظة واحدة ولا يجب ان نتحرش بأسد نائم ولا يجب ان نثق بالرماد الذى يغطى الجمرة . فشرارة واحدة تكفى لاشعال حريق لا يمكن اخماده (١٤) .

### « موشيه سميلانسكى وشخصية العربى »

أصبح العربى يحتل منذ أوائل هذا القرن ركنا أساسيا لدى أدباء القصة العبرية فى فلسطين عندما يتحدثون عن الواقع الجديد الذى يعيشونه بالإضافة الى الموضوعات الأخرى مثل مشاكل الاستيطان ، والصراع بين اليشوف القديم واليشوف الجديد ، والصراع بين المتدينين والعلمانيين وكذلك الحديث عن القرية اليهودية فى الخارج . ولكن الأديب والقصاص موشيه سميلانسكى (١٥) يتفرد بين هؤلاء بالاكثار من تناول عالم الانسان العربى فى مجموعات من قصصه أفردتها بالكامل للحديث عن هذا الانسان العربى . وقد بلغ عدد قصصه عن الانسان العربى أكثر من خمسين قصة جمعها فى مجموعتين تحت

الأخرى عن حياة اليهود سواء فى فلسطين أو فى الخارج . ووقع الاختيار عليه ليكون ممثلاً للأدباء اليهود فى تناولهم لشخصية العربى فى فلسطين فى بداية هذا القرن لاسبابه فى تناول هذا الجانب ولاعتباره مؤسسا

للغة العبرية في فلسطين (١٦) . ولم يكن سميلانسكى ينتمى تاريخيا الى فترة الهجرة الاولى ( ١٨٨١ - ١٩٠٤ ) التى اهتمت بالنشاط الزراعى والاستيطان في فلسطين فقد ركز على حياة القرية الزراعية وعلى النشاط الزراعى اليهودى في فلسطين . وبسبب معارضة العرب لذلك فانهم يمثلون لديه الجانب الشرير خاصة عندما يلجأون الى النضال المسلح (١٧) . ومن هنا جاء تركيزه على حياة العرب لفهم نفسية المواطن العربى في فلسطين الذى أصبح يلعب بالنسبة لليهود نفس الدور الذى كان يلعبه غير 'يهود في الخارج' (١٨) . انه دور الخصم والعدو الذى كان على اليهودى اليهود في الخارج (١٨) . انه دور الخصم والعدو الذى كم على اليهودى ان يتعامل معه . ويركز في قصصه عن العربى على مظاهر الريبة والعداء والخوف الغامض من جانب العرب تجاه اليهودى القادم من الخارج . كما وصف الحياة اليومية للعرب على اختلاف فئاتهم وتحدث عن العشائر والبدو الرحل وعن المرأة العربية ككيان هامشى عديم الأهمية ويعانى القهر والتخلف وظلم وتعنت الرجل .

لقد حدد سميلانسكى لنفسه دور الموصل والناقل لصور حياة العربى الى الطرف اليهودى . وكان بديهيا ان تتأثر هذه الصورة عنده بدوافعه الصهيونية . لذلك كان يسترجع خلال حديثه عن العرب مشاهد دخول انبياء الى فلسطين تحت قيادة يشوع خليفة موسى بعد رحيل اليهود عن مصر (١٩) . كما تمثل التاريخ اليهودى القديم وسيرة الأبطال كما وردت في العهد القديم . لذلك ابتعدت الصورة المرسومة عن العربى عن الصدق والمنطق فى غالب الأحيان واتسمت بالتشويه المتعمد والتزييف ايضا .

ففى قصته 7X72 577 «سافك الدماء» (٢٠) يتحدث سميلانسكى عن العرب وكأنهم من القبائل البدائية التى تعيش فى غابات واحراش افريقيا لدرجة ان النعم يعشق ابنة شقيقه ويرغب فى الزواج منها والفتاة تبادل الحب ولكن شقيقه ، اى والد الفتاة ، يزوجها لابن شيخ ثرى واسع المال . ونعرف ذلك عندما يتحدث المؤلف عن مراسم العرس التى اقيمت لنفس الفتاة وهى تزف الى ابن ذلك الرجل الثرى حيث أخذت الفتيات تتهاجن فيها بينهن عن علاقة الغرام بين العروس وعمها . فقد جاء فى القصة :

« اليوم حفل قران الابن الوحيد الحاج ابراهيم على ابنة الشيخ عبد الله الصلاحي زعيم قرية « دهرية » اكبر القرى في منطقة الجبل . جموع الضيوف اقبلت من المنطقة القريبة ومن المناطق البعيدة . جاء الضيوف على اقدمهم او ممتطين صهوة خيولهم . كل ابناء قريتي « عيون » و « دهرية » . . . كل شاب وكل عجوز . . امتطوا صهوة خيولهم ومعهم اسلحتهم كان الفرح الذي اقيم في هذا اليوم وفي المكان الذي تجمع فيه ابناء عائلة الصلاحي ومعهم العروس وابناء عائلة الايوبى ومعهم العريس لا مثيل له . آلاف الطلقات اطلقت في الهواء . عشرات الخيول سقطت من الاعياء . اثنان هما البطلان في هذا اليوم وهما اللذان جذبا اليهما كل القلوب وكل الاعين . انهما العريس نفسه ثم الشقيق الاصغر لوالد العروس . كان من الصعب تحديد ايهما اكثر جمالا من الاخر ، وايهما اكثر خفة ونشاطا فوق فرسه ، وايهما اسرع في اصابة الهدف . عيون الفتيات تطلعت بغيرة واضحة الى العروس التى مرت اما الجمع المبتهج وهى تجلس فوق هودج الجمل وعيناها الجميلتان السوداوان تتطلعان الى الجمهور الكبير . تهاست الفتيات فيما بينهن : كم هى محظوظة هذه العروس بهذا العريس وبهذا العم . بعض الفتيات اصفن بحق : ربما تعشق العروس عمها اكثر من حبها للعريس . كان معروفا لدى الفتيات ان عيني العم تتريصان بابنة شقيقه منذ سنوات عديدة بل وكان قلبها يميل اليه . لكن والد الفتاة بدد احلام صباهما حين حرص على مصاهرة اثرى الاثرياء . . . الحاج ابراهيم الايوبى . . . ( ٢١ ) .

فتشويه صورة العربى ليس قاصرا على تصور اشياء لا تحدث الا فى المجتمعات البدائية مثل هذه العلاقة الائمة بين العم وابنة شقيقه . بل ويتضح ذلك فى اظهار المرأة العربية وكأنها دمية تباع وتشترى . بالاضافة الى مخالفة



هذا لاحكام الشريعة الاسلاميه وللعرف والعادات والتقاليد الاسلاميه التى عرفها المؤلف حين خالط عن قرب .

واكد سميلانسكى هذه الصورة السلبية عن المرأة العربية فى العديد من قصصه ومنها قصة باسم « لطيفة » ( ٢٢ ) حيث يتضح ذلك من الحوار التالى الذى دار بين شخص يهودى وبين الشابة العربية « لطيفة » التى كانت تعمل فى الحقل الخاص به . يقول اليهودى .

« ركبت حمارى الصغير الرمادى اللون واخذت طريقى الى الحقل .  
بجوار بئر ماء التقيت بلطيفة وعلى راسها قدر الماء قلت لها : -  
كيف الحال يا لطيفة .

- قالت : والدى يرفض السماح لى بالذهاب الى العمل فى الحقل .

- قلت لها : اليس من الافضل لك البقاء فى البيت ؟

- نظرت نحوى لطيفة حيث اختفى بريق عينيها . صمتت لحظة  
ثم قالت : ابنى يريد ان يزوجنى من ابن الشيخ « معجر » .

- قلت : وانت ؟

- قالت : من الافضل لى ان اموت .

- عادت الى صمتها ثم قالت - يا خواجه ... احقا يتزوجون  
لديكم من امرأة واحدة ؟

- نعم ... من امرأة واحدة يا لطيفة ؟

- احقا .. لا يعتقدون لديكم على المرأة ؟

- لا .. وكيف يمكن الاعتداء على من نحب .

- هل الفتاة لديكم تختار من تحب .

- بالتاكيد .

– هنا قالت لطيفة : لدينا يعتدون على المرأة كما يعتدون على  
الحمير « (٢٣) •

واضح هنا جهل أو تجاهل المؤلف للمكانة الهامة التي حفظها القرآن  
الكريم للمرأة المسلمة بالإضافة الى جهله لحكمة تعدد الزوجات ، والضوابط  
التي وضعها الاسلام لضمان حق الزوجة عندما يرغب الزوج في الاقتران  
باخرى • كما حفظ الاسلام للمرأة مشاعرها وارادتها عند الزواج وعند  
اختيار شريك حياتها بدون اكراه •

وفي قصة اخرى بعنوان « الحاج ابراهيم » (٢٤) يحاول المؤلف  
تشويه صورة العربى المتمسك باسلامه ويجعله محل سخرية من الآخرين  
من بنى جنسه وبالذات بسبب ورعه وتدينه وتواضعه • فعن شخصية  
الحاج ابراهيم وما يعانيه من الآخرين جاء في القصة : –

« عندما تقدم في العمر قليلا وخالط الشباب الذين فسدت اخلاقهم  
بتأثير من سوق القرية ومن التجار الذين لا يتمسكون بالدين كان ابراهيم  
موضع سخريتهم واستهزااهم بسبب ورعه وتواضعه » (٢٥) •

كما ان هذه العناصر الفاسدة تتهم الحاج ابراهيم في رجولته لانه  
لا يرتاد اماكن تواجد الراقصات كما يفعلون هم :

« لم يكن يتردد على الطاحونة التي تقع فى الوادى حيث كانت  
الراقصات المصريات يرقصن هناك فى ايام السوق • لقد سخر منه رفاته  
وقالوا عنه : ليس لابراهيم قلب رجل » (٢٦) •

والعربى عند موشيه سيملانسكى مرابى ومصاص دماء كما فى شخصية  
« حمدان » احد ابطال قصة الحاج ابراهيم •



« الجميع مدينون له • الجميع عبيد عنده هم وارضيتهم وبهائمهم وكل ما يملكون • كان حمدان رجلا بخيلا وصعب المراس كالجديد • كان يمتص دماء الفلاحين الذين يقعون في قبضته مثلما يفعل العنكبوت » ( ٢٧ ) •

وفي قصة اخرى باسم « عبد القادر » ( ٢٨ ) • يشوه المؤلف نضال العرب وكفاحهم ضد اليهود ورفضهم لمحاولات السيطرة على اراض عربية في فلسطين • فعندما يسمع ابناء القرية التي ينتمى اليها عبد القادر عن سعي اليهود لشراء اراض قريتهم يتجمعون في دار شيخ القرية الشيخ ابو حطب الذي يخطب في الحاضرين : -

« اسمعوني يا عجايز ومشايخ سطرين ( اسم القرية ) • • • لقد جمعتمكم وحضرتكم الى هنا نظرا لفداحة الامر وضخامته اننا نزرع هذه الارض منذ اربعين عاما • اكلنا من ثمارها ودفعنا الايجار لاصحابها • والآن جاء اليهود لشراء الارض وبعد ذلك سيطردوننا منها » ( ٢٩ ) •

ولكن المجتمعين لا ينتهون الى شيء ويختلفون في الراى بين رافض لمحاولة شراء اليهود لارضى قريتهم وبين مستكين وقانع • وبسبب هذه الخلافات في الراى وتفرق الصفوف ولتدخل السلطة لصالح اليهود يتم طرد العرب من القرية لتقام عليها قرية يهودية زراعية بل ويعمل جزء من العرب كاجراء عند اليهود • ولا ينسى المؤلف الحديث عن العمل الذى قام به اليهود في المكان الجديد : -

« عالم جديد ظهر في المكان الذى كانت تقوم عليه القرية العربية • الحجارة كومت والابار حفرت • الجمال احضرت الاخشاب وقوالب الطوب من يافا • كما احضرت المعدات المختلفة • المبانى الجديدة اخذت تظهر الى الوجود كما لو انها نباتات تنبت من الارض • جاء الشباب الغرب لمساعدة عمال البناء مقابل اجر • اقيمت منازل طليت باللون الابيض كما طليت الاسقف باللون الاحمر • الابواب ضخمة وعالية » ( ٣٠ ) •

ويرسم سميلانسكى عدة مشاهد تشكل فى مجملها سيناريو يوضح فشل العرب فى التصدى بالقوة للقرية اليهودية التى اقيمت فوق القرية العربية فيقول على لسان عبد القادر فى المشهد الأول : -

« فى صبيحة اليوم التالى وحين مالت الشمس الى المغيب شاهد عبد القادر وهو يقف اعلى الهضبة عشرات الفرسان العرب فوق جيادهم وهم ينطلقون من قرية « سطرية » وفى اعقابهم جمع من المترجلين يمسكون بالعصى والبنادق » ( ٣١ ) .

وفى المشهد الثانى يقول : -

« من الناحية الاخرى للهضبة بدت له القرية اليهودية فوق خائفا مشدوها واضطرب قلبه وحقق » ( ٣٢ ) .

لماذا خاف واضطرب قلبه حين نظر الى القرية اليهودية ؟ نعرف ذلك من المشهد التالى : -

« اقبل اليهود من كل صوب وفى يدي كل واحد عصا غليظة والبعض يمسك بقضبان من الحديد بعضهم تسليح بالبنادق . كانت السيدات تهرول خلف الرجال وهن يجمعن الحجارة » ( ٣٣ ) .

وبفشل العرب فى مجابهة سكان القرية اليهودية وقبل ان يسدل المؤلف الستار عن هذا المشهد يورد على لسان عبد القادر عبارة تعكس دهشته للمقدرة القتالية لليهود حين يقول « انهم أبطال حرب » ( ٣٤ ) .

وهكذا يتنكر موشيه سيلانسكى فى حديثه عن مقاومة العرب لحقائق التاريخ المعروفة له جيدا او التى عايشها بنفسه باعتباره واحدا من ابناء تلك الفترة . بل ويتنكر او يتجاهل الحقائق والوثائق اليهودية والتى جاء جاء بعض منها « ترددت بين العرب منذ اواخر القرن التاسع عشر صيحة التصدى لمحاولات اليهود شراء اراضى فى فلسطين . وتصاعد هذا الرفض

العربى وتحول الى نشاط مسلح والى هجمات على القرى الزراعية اليهودية حتى ان الوضع الامنى فيها ساء وتدهور « ( ٣٥ ) .

لا يمكن ان النظر الى قصص موشيه سميلانسكى على أساس أنها سجل صادق للاحداث التى شاهدها فلسطين فى بداية هذا القرن . ولكنها توضح العقلية اليهودية فى تناولها الشخصية العربى .

لقد تأثرت صورة العربى كما جاءت فى القصص الغبرية فى اوائل هذا القرن بالصرار الذى خاضه العرب ضد اليهود ومن عدم تخلص الادباء اليهود من مشاعر الغربة التى لازمتهم فى اوربا لاجيال عديدة . فالانتقال الى فلسطين كان انتقالا جسديا فقط حتى انهم راوا ان العرب فى فلسطين يحتل نفس الوضع الذى كان يحتله غير اليهود فى ارجاء العالم . لذلك شوهوا صورة العربى كما حاولوا فى السابق تشويه صورة غير اليهودى فى الخارج على اساس ان كل من يتصدى لاهدافهم هو عدو لدود وهذا بلا شك خروج بالادب عن دوره الاساسى كفن جميل يهتم بالحقيقة ويؤكدھا .

\*\*\*



## المصادر والمراجع

- (1) ד"ר יוסף, המוסף הספרותי של העתון בעריב. 15/4/1983.
- (2) בן אור, ספר דאוריטואל, חלק א, כרך שלישי, חל אביב, 1969.
- (3) שם ע"פ 209.
- (4) בן אור, ספר דאוריטואל, חלק א, כרך שלישי, חל אביב, חש"ג ע"פ 68.
- (5) זיהות: אביב, עת ליצירה, יהונתן, חל אביב, 1982 ע"פ 190.
- (6) איז מקום אחר; ע"פ 70.
- (7) בן אור, נ. אחרון: תולדות הספרות העברית החדשה; כרך שלישי, 1957.
- (8) הספרות; גליון 29; דצמבר 1979; ע"פ 1.
- (9) העתון דבר; המוסף הספרותי; 13/1/1981.
- (10) הספרות; גליון 29; ע"פ 2.
- (11) סקד: גרסיון: הספרות העברית 1880 - 1940, כרך א, ע"פ 30.
- (12) בן אור, כרך שלישי, ע"פ 15.
- (13) זיהות, ע"פ 198.

١٤ - لقاء . مجلة عبرية للابداع « ٥ » ١٩٨٤ ص ٢٠ .

١٥ - ولد في اوكرانيا في عام ١٨٧٤ وهاجر الى فلسطين في عام ١٨٩١ وتوفي في عام ١٩٥٣ . بدأ منذ عام ١٨٨٢ في نشر القصص عن حياة العرب ومشاكل المستوطنات اليهودية في فلسطين وكان يوقع على قصصه باسم « الخواجة موسى » .

(16) בן אור, כרך שלישי, ע"224.

(17) הסיפורת העברית 1880 - 1980, כרך שני ע"54.

(18) אין מקום אחר, ע"69.

(19) בן אור, כרך שלישי, ע"225.

- 20 - כתב מושיה סמילנסקי هذه القصة في عام 1921
- 21 - قصة « مافك الدماء » ص 242
- 22 - كتبت للمرة الأولى في عام 1906. وأعيد طبعها في عام 1910
- 23 - قصة « لطيفة » ص 6
- 24 - كتبت في عام 1908
- 25 - قصة الحاج ابراهيم ص 138
- 26 - قصة الحاج ابراهيم ص 139
- 27 - قصة الحاج ابراهيم ص 140
- 28 - قصة عبد القادر كتبت في عام 1909
- 29 - » » ص 314
- 30 - » » ص 320
- 31 - » » ص 322
- 32 - » » ص 322



33 — See H. J. HARBORTH, Dissoziation . . . . Op. Cit., p.p. 17.

34 — J. GALTUNG, Aeternative lif styles in rich societies, Uppsala 1977, p.p. 115 — 120 .

٣٥ - التكوين الرأسمالى : هو رصيد المجتمع من وسائل الانتاج المتمثلة فى رأس المال - العمل - لارض - الادارة .

٣٧ - انظر اسماعيل عبد اله : نحو نظام اقتصادى . . . مرجع سبق ذكره . ص ١٢٨ .

36 — E. BRUN , J. HERSH, Socitlist korea , Op. Cit., p. 154

36 — See U. STEHR. Soziooekomlsche Bedingungen des Aussenverhaltens. Frankfurt 1977, p.p. 32 — 45.

93 — See J. BLANSCHKE, Bruchstellen Industrialisierung und Planung. Op. Cit.. p. 168.

40 — K. W. DEUTSCH, Nationaliam and Communication. an Inguiry into the Foundations of Nationality . Cambridge 1966, p.p. 6 .

41 — K. W. DEUTSCH, Nation enbildung - Nationalsiodyt - inegration, Duesseldorf 1972, p. 134.





الوصلة  
في أساليب اللغة

نجاته عبد العظيم الكوفي



## مقدمة :

الوصلة في اللغة ما يتوصل به الى غيره ، واعنى بها تلك المعابر اللفظية التى استعان بها العرب لتحقيق اغراض معنوية او لفظية .

وحديث النجاة عن هذا الموضوع يأتى موجزا ومتفرقا فى بعض الأبواب النحوية ، مع انه من الظواهر اللغوية التى تبين كيف طاعت الفاظ العربية لخدمة المعانى .

وقد لفت « السيوطى » الى الوصلة ، وعنون لها ، وأشار الى بعض انواعها ، ولكن فى حديث موجز . قال تحت عنوان الوصلة : [ من ذلك ( ذو ) ، دخلت وصلة الى وصف الأسماء بالأجناس ونظيرها ( الذى واخواته ) ، دخلت وصلة الى وصف المعارف بالجمال ، و ( ائى ) وصلة الى نداء ما فيه الالف واللام ، واسم الاشارة وصلة الى نقل الاسم من تعريف العهد الى تعريف الحاضرة والاشارة ....

ويجوز ان يتوصل بهذا الى نداء ما فيه الالف واللام فتقول : يا هذا الرجل ، كما تقول : يا ايها الرجل . . .

ومن ذلك قول بعضهم : ان ( ايا ) وصلة الى اللفظ بالمضمر الذى هو الياء والكاف والهاء لما اريد فصلها عن العامل اما بالتقديم او بالتأخير ، ولم تكن مما تقوم بانفسها لضعفها وقلتها ادغمت بايا. وجعلت وصلة الى اللفظ بها. [ ( ١ ) ] .



والوصلة تختلف عن الصلة التى تنص عليها كتب النحو فى باب الاسم الموصول ، وتبين أنواعها وأحكامها تصريحاً لا تلميحاً ، فالصلة جملة خبرية معهودة لدى المخاطب ، تحدد المراد بالاسم الموصول نحو ( قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى الى الله . . . ) (٢) فلفظ ( التى ) مبهم رغم كونه معرفة ، وهو يفتقر الى صلة توضحه تزيل ابهامه ، وجملة ( تجادلك فى زوجها ) هى التى حددت المراد بالتى ، ولا بد فى هذه الجملة من ضمير ظاهر أو مقدر يعود على الموصول ويطابقه من جنسه وعدده .

وقد تقع صلة الموصول ظرفاً أو جاراً ومجروراً وحينئذ تستغنى عن الرابط ، ولا تكون الصلة بعد الموصولات الاسمية الا جملة أو شبه جملة لا محل لها من الاعراب .

ويشترط فى جملة الصلة ان تكون خبرية ، غير انها تختلف عن الخبر ، لأن الغرض من الخبر افادة المخاطب شيئاً من احوال من يعرفه ، فينبغى أن يكون مجهولاً ، أما جملة الصلة فينبغى أن تكون معلومة (٣) .

وأكثر النحويين يسمي ما بعد الموصول صلة ، « وسيبويه » يسميها حشواً ، بمعنى أنها ليست أصلاً وإنما هى زيادة يتم بها الاسم وتوضح معناه .

وقيل : [ الصلة تقال بالاشتراك عندهم على ثلاثة أشياء :

• صلة الموصول

• وهذا الحرف صلة أى زائد

• وحرف الجر صلة بمعنى وصلة ، كقولك : مررت بزيد ، فالباء صلة ، أى وصلة [ (٤) وتلزم الوصلة فى بعض المواضع لوصل الكلام ، لأن ما قبلها

• (٢) المجادلة ٢

• (٣) شرح المفصل ٣ / ١٥٤

• (٤) الأشباه والنظائر ٣ / ٤٠

وما بعدها يرتبطان من حيث المعنى ولا يتتابعان من حيث اللفظ ، فتأتى  
الوصلة فاصلة للألفاظ واصله للمعانى .

فالمشهور فى كلام العرب ان أداة النداء لا تدخل على الاسم المتصل  
بـ ( ان ) الا فيما استثنوا ، ولا يصح ان تنعت المعرفة بالجملة او بأسماء  
الأجناس ، ولا يجوز ان تدخل ( ان ) واخواتها على الجملة الفعلية  
غير ان العرب توصلوا إلى ذلك عن طريق الوصلة الفاصلة اسما كانت  
أو حرفا .

ويتناول هذا الموضوع :

أولا : الوصلة الاسمية وتشمل :

- اى : النداء .

- الموصولات الخاصة ، ويتوصل بها الى وصف المعارف بالجمل .

- ( ذو ) ، ويتوصل بها الى الوصف بأسماء الأجناس غير المشتقة ،

ثانيا : الوصلة الحرفية ، وتشمل :

- ( ما الكافة ) ، التى تهىء ان واخواتها للدخول على الجملة  
الفعلية .

- حروف المعانى ، التى تفضى بمعانى الأفعال وما أشبهها الى  
المجرور بها .

- همزة الوصل ، وتزاد مع الكلمات التى تبدأ بالسكون وصولا إلى  
وصل الكلام .

\*\*\*

( ٥ ) محمد ٣٣ .

## أولا : الوصلة الاسمية :

### ( ١ ) اى فى النداء

قال تعالى : ( يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول . . . ) ( ٥ ) .

( يا ) فى الآية الكريمة حرف وضع أصالة لنداء البعيد ، ثم استعمل لنداء الفريب انساهى او الغافل ، تنزيلا له منزلة من بعد ، قال « الزمخشري » : [ فان نودى به القريب المفاطن فذلك للتأكيد المؤذن بأن الخطاب الذى يتلوه معنى به جدا ، واما قول الداعى فى جواره يارب ، ويا الله ، وهو اقرب اليه من حبل الوريد واسمع به وابصر فهو استقصار منه لنفسه ، واستبعاد لها من مظان الزلفى ، وما يقربه الى رضوان الله ومنازل المقربين ، هضما لنفسه ، واقراراً عليها بالتفريط فى جنب الله مع فرط التهالك على استجابة دعوته ] ( ١ ) .

و ( اى ) وصلة الى نداء ما فيه ( ال ) ، وهو اسم مبهم يفتقر الى ما يوضحه ويتريل ابهامه . قال « سيبويه » : [ يا ايها الرجل : الرجل وصف لقوله ( يا ايها ) ، ولا يجوز ان يسكت على ( يا ايها ) ، قرب اسم لا يحسن عليه عندهم السكوت حتى يصفوه ، وحتى يصير وصفه عندهم كأنه به يتم الاسم ، لانهم انما جاءوا بـ ( يا ايها ) ليصلوا الى نداء الذى فيه الألف واللام ] ( ٧ ) ويفهم من ذلك ان ( اى ) اعربت متاذنى لوتوعنا فى موضعه ، وهى من حيث المعنى وصلة الى ندائه ، ومن هنا لزم ان يردفها وصف يوضح ابهامها ، والغالب ان يكون الوصف هو اسم الجنس المقصود بالنداء ، او ما يجرى مجراه ، فان كان الوصف مؤنثا ، انث لفظ . ( اى ) تبعاً له ثلاثة هو المقصود بالحكم قال تعالى : ( يا ايها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية ) ( ٨ ) .

( ٦ ) النظم القرآنى فى كشف الزمخشري ص ٨٩ .

( ٧ ) الكتاب ١٠٦/٢ .

( ٨ ) الفجر ٢٧ ، ٢٨ .

وتأتى ( ها ) ملازمة لـ ( اى ) ، تنبيهاً على مجيء المنادى الحقيقى ، وعوضاً عما تستحقه من الاضافة .

ولم يجز فى الاختيار دخول أداة النداء على ما فيه ( الـ ) ، لأنه لا يصح الجمع بين أداتين للتعريف فى الاسم المنادى . قال «سيبويه» : [ فإما العرب فأكثر ما رايناهم يقولون : يا زيد والنضر . . قال ، الخليل - رحمه الله - : هو القياس ، كأنه قال : ويا حارث ، ولو حمل الحارث على ( يا ) كان غير جائز البتة ، نصب أو رفع ، من قبل أنك لا تنادى اسماً فيه الألف واللام بـ ( يا ) ، ولكنك اشركت بين النضر والأول فى ( يا ) ، ولم تجعلها خاصة للنضر ، كقولك ما مررت بزيد وعمرو ، ولو أردت عملين لقلت : ما مررت بزيد ولا مررت بعمر [ (٩) ] .

وانما جاز دخول أداة النداء على لفظ الجلالة ، لأن الألف واللام لزمته فصارت كأنها من بنية الكلمة ، وجاز قطع همزة ووصلة لأنه معرف بالعلمية وليس بأداة التعريف ، بخلاف الاسم الموصول الذى تلزمه ( الـ ) ، فلا تدخل عليه أداة النداء ، لأنه ليس اسماً بمنزلة زيد وعمرو غالباً (١٠) .

وجاز دخول أداة النداء على ( الـ ) فى الجمل المحكية نحو : ( يا الصلاة على النبى ) ، فى نداء من اسمها ( الصلاة على النبى ) ، لأنه سُمى به من طريق الحكاية ، وهو معرف بالعلمية وليس بالأداة .

وأجاز الكوفيون فى الاختيار دخول أداة النداء على المعرف بـ ( الـ ) (٢١) . ومن شواهدهم على ذلك قول الشاعر :

فيا الغلامان اللذان فرايا كما أن تعقبانا شراً

فديتك يا التى تيمت قلبى وانت بخيلة بالود عنسى

عباس يا الملك المتوج . . . والذى عرفت له بيت الغلا عدنان

\*\*\*

(٩) الكتاب ١٨٧/٢ .

(١٠) الكتاب ١٩٥٤/٢ .

(١١) همع الهوامع ١٧٤/١ .



وقد رد « ابن الأنباري » ما احتج به الكوفيون (١٢) ، وخرج الشواهد على تقدير : ( يا أيها الغلامان ) ( يا أيها التي تيمت قلبي ) ( يا أيها الملك المتوج ) .

وظنى أن العرب جاءوا بـ ( اى ) للفصل بين الساكنين ، سكون المد فى أداة النداء . وسكون همزة الوصل فى المنادى المعرف بـ ( الـ ) . فأداة النداء ( يا ) تنتهى بالالف وهى حرف مد ساكن ، وهمزة الوصل فى أداة التعريف حرف ساكن ، ودخول الأداة على الاسم مباشرة يؤدى إلى التقاء الساكنين ، وذلك لا يجوز إلا فى الوقف ، وفى مثل ( الحاقة ) و ( الضالين ) ، إذ يكون الساكن الأول حرف مد ، والثانى مدغما فى مثله ، فيصير معه بمثابة الحرف المتحرك . ويلزم فى غير هذه المواضع التخلص من التقاء الساكنين بحذف الساكن الأول أو تحريكه ، والالف فى أداة النداء ( يا ) ، وفى غيرها يمتنع تحريكها ، ولا يجوز أن تحذف خطأ لأن الساكنين فى كلمتين وليس فى كلمة واحدة ، ولا يجوز أيضا أن تثبت الالف فى ( يا ) خطأ وتحذف لفظا لأن ذلك يفيت على المتكلم من الصوت بالنداء ، فجاء بـ ( اى ) فاصلا بين الساكنين .

أما البصريون فلم يجيزوا دخول أداة النداء على المعرف بـ ( الـ ) كيلا يجتمع تعريفان فى كلمة قال « ابن الأنباري » : [ واحتج البصريون بأن قالوا : إن الالف واللام تفيد التعريف و ( يا ) تفيد التعريف ، وتعريفان فى كلمة لا يجتمعان ، ولهذا لا يجوز الجمع بين تعريف النداء وتعريف العلمية فى الاسم المنادى العلم نحو ( يا زيد ) ، بل يعرى عن تعريف العلمية ويعرف بالنداء لئلا يجمع بين تعريف النداء وتعريف العلمية ، وإذا لم يجر الجمع بين تعريف النداء وتعريف العلمية ، فلأن لا يجوز الجمع بين تعريف النداء وتعريف الالف واللام أولى ، لأن تعريف النداء بعلامة لفظية ، وتعريف اللام بعلامة لفظية ] (١٣) .

(١٢) الانصاف فى مسائل الخلاف ٢٠٨/١ مسألة ٤٦ .

(١٣) الانصاف فى مسائل الخلاف ٢٠٨/١ مسألة ٤٦ .



ويحتج على قولهم بأن المشايد العلم يعرى عن تعريف العلمية ويعرف بالنداء ، بنحو ( يا الله ) .

ويرجح أن يكون الغرض من مجيء ( اى ) الفصل بين الساكنين :  
- أن الاسم المستغاث المعرف بـ ( الت ) ، يأتي بعد أداة النداء ولا تأتي معه ( اى ) ، لأن وجود اللام بين الأداة والمستغاث منع من التقاء الساكنين .

- الأكثر في نداء لفظ الجلالة ( يا الله ) بقطع الهمزة ، أو ( اللهم ) بميم مشددة معوضة من حرف النداء عند البصريين (١٤) .  
وشذ الجمع بين العوض والمعوض كما في قول أبى خراش الهذلي (١٥) :  
انى اذا ما حدث ما اقول يا اللهم يا اللهما .

وقد توصل العرب الى نداء المعرف بـ ( ال ) . عن طريق الفصل بين الاسم والأداة بلفظ مبهم ، لا يدل على ماهية معينة ، ويحتاج الى قرينة لازمة تزيل ابهامه ، وهى الاسم المقصود بالنداء ، وهذا التدرج من الانبهام الى التوضيح ضرب من التأكيد والتشديد ، قال «الزمخشري» :  
[ وكثير فى كتاب الله النداء على هذه الطريقة ما لم يكتر فى غيره لاستقلاله باوجه من التأكيد واسباب من المبالغة ، لأن كل ما نادى الله له عباده من أوامره ونواهيته ، وخطباته وزواجره ، ووعدته ووعدته ، واقتصاص اخبار الأمم الدارجة عليهم ، وغير ذلك مما انطق به كتابه ، أمور عظام ، وخطوب جسام ومعان عليهم ان يتيقظوا لها ، ويميلوا بقلوبهم وبصائرهم اليها وهم عنها غافلون ، فاقترض الخال ان ينادوا بالاكذ والابلاغ ] (١٦) .

---

(١٤) الانصاف فى مسائل الخلاف ٢١١/١ مسألة ٤٧ .

(١٥) شرح التصريح على التوضيح ١٧٢/٢ .

(١٦) النظم القرآنى فى كشف الزمخشري ٨٩ .

وقد ورد النداء بـ ( يا أيها ) فى فواتح عشر سور من الذكر الحكيم ،  
اتفقت جميعها فى لفظ المنادى ( اى ) ، واختلفت فى الاسم المعرف  
الذى يأتى بعده .

فلاسم الموصول جاء مجموعا فى قوله تعالى :

- ( يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ) المائدة .
- ( يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ) الحجرات .
- ( يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء ) الممتحنة .

وجاء لفظ الناس بعد ( يا أيها ) فى قوله تعالى :

- ( يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة .. )  
النساء .

- ( يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شئ عظيم ) الحج .

ونودى النبى بلفظ يا أيها فى قوله تعالى :

- ( يا أيها النبى اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين ) الأحزاب .
- ( يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ) الطلاق .
- ( يا أيها النبى لم تحرم ما احل لك تبتغى مرضات ازواجك والله  
غفور رحيم ) التحريم .

ونودى المزمّل مرة واحدة وكذلك المدثر ، قال تعالى :

- ( يا أيها المزمّل قم الليل الا قليلا ) المزمّل .
- ( يا أيها المدثر قم فانذر ... ) المدثر .

ولم يات نداء الكافرين فى مستهل السور اعراضا عنهم ، بل جاء تاليا  
لكلمة ( قل ) فى قوله تعالى : ( قل يا أيها الكافرون ) ، ولم يتكرر نداء  
الكافرين فى القرآن الكريم الا مرة واحدة فى سورة التحريم ، قال تعالى :

( يا ايها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون ) ( ١٧ ) ،  
بينما جاء لفظ ( اى ) فى النداء والتخصيص فى مائة وخمسين موضعا  
اكثرها فى نداء الذين آمنوا ، واستعملت فى نداء الناس فى عشرين  
موضعا ( ١٨ ) ، وفى نداء النبى فى ثلاثة عشر موضعا ( ١٩ ) ، وفى نداء  
الملا فى خمسة مواضع ، منها قوله تعالى فى الاخبار عن الملك الذى  
استفتى سيدنا يوسف فى رؤياه : ( يا ايها الملا افتوتنى فى رؤياى ان كنتم  
للرؤيا تعبرون ) ( ٢٠ ) وجاء اللفظ مرتين فى نداء الرسول صلى الله عليه  
وسلم ، وكذا فى نداء الانسان ، وفى نداء العزيز قال تعالى :

— ( يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر ) ( ٢١ ) .

— ( يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم ) ( ١٢ ) .

— ( قالوا يا ايها العزيز ان له ابا شيخا كبيرا فخذ احدا  
مكانه ) ( ٢٣ ) .

( ١٧ ) التحريم : ٧ .

( ١٨ ) البقرة : ٢١ ، ١٦٨ — النساء : ١٣ ، ١٧٠ ، ١٧٤ — الاعراف :  
١٥٨ — يونس : ٢٣ ، ٥٧ ، ١٠٤ ، ١٠٨ — الحج : ١ ، ٥ ، ٤٩ ، ٧٣ —  
النمل : ١٦ — لقمان : ٢٣ — فاطر : ٣ ، ١٠٥ — الحجرات : ١٣ .

( ١٩ ) وهى : الأنفال : ٦٤ ، ٦٥ ، ٧٠ — التوبة : ٧٣ — الأحزاب :  
١ ، ٢٨ ، ٤٥ ، ٥٠ ، ٥٩ — الممتحنة : ١٢ — الطلاق : ١ — التحريم :  
٩ ، ١

( ٢٠ ) المائدة : ٤١ والثانى فى المائدة : ٦٧

( ٢١ ) الانفطار : ٦ والثانى فى الانشقاق : ٦

( ٢٢ ) يوسف : ٧٨ والثانى فى يوسف : ٨٨

( ٢٣ ) المؤمنون : ٥١

- واستعملت ( ي ) مرة واحدة في نداء :
- الرسل ، ( يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا ) ( ٢٤ )
- الذى ، ( وقالوا يا ايها الذى نزل عليه الذكر انك لمجنون ) ( ٢٥٤ )
- الذين اوتوا الكتاب : ( يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم ) ( ٢٦ ) .
- الذين هادوا ( قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء الله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ) ( ٢٧ ) .
- النمل ، ( يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يخطمنكم سليمان وجنوده ) ( ٢٨ ) . النمل ١٨
- وجاء اللفظ في نداء المؤنث في موضعين فقط ، قال تعالى :
- ( ثم اذن مؤذن ايتها العير انكم لسارقون ) ( ٢٩ ) .
- ( يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية ) ( ٣٠ )
- وقد اطلق « ابن الحاجب » ( اى ) في النداء اسم ( اى الموصوفة ) قال : ( ولا اعرف كونها معرفة موصوفة الا فى النداء واجاز « الأخفش » كونها نكرة موصوفة ) ( ٣١ ) .

- 
- ( ٢٤ ) الحجر : ٦  
 ( ٢٥ ) النساء : ٤٧  
 ( ٢٦ ) الجمعة : ٦  
 ( ٢٧ ) يوسف : ٧٠  
 ( ٢٨ ) الفجر : ٢٧  
 ( ٢٩ ) شرح الكافية ٥٦/٢  
 ( ٣٠ ) الصحبى : ١٩٩

ولم يشر « ابن فارس » الى استخدام ( اى ) فى النداء وذهب  
الى أنها :

• تكون استفهاما فى مثل : اى الرجلين عندك .

• وتكون للترجيح بين امرين نحو ايا ما فعلت فلى كذا ، اى ان  
فعلت هذا وان فعلت هذا .

• وتكون للتعجب ، نحو ( اى رجل زيد ) ( ٣٢ ) .

واطلق « ابن هشام » على ( اى ) الترجيحية اسم ( اى الشرطية )  
واستدل على ذلك بقوله تعالى : ( ايا ما تدعو فله الاسماء الحسنى ) ( ٣٣ ) ،  
( اياما الاجلين قضيت فلا عدوان على ) ( ٣٤ ) .

وذكر من انواعها غير الشرطية والاستفهامية :

• الموصولة ، نحو ( ثم لننزعن من كل شيعة ايهم اشد على  
الرحمن عتيا ) ( ٣٥ ) .

• الدالة على معنى الكمال ، فتقع صفة للنكرة ، نحو : زيد رجل ائى  
رجل ، اى كامل فى صفات الرجال .

• أن تكون وصلة الى نداء ما فيه ( الـ ) ( ٣٦ ) .

وتكون ( اى ) فى النداء مبنية على الضم لأنها منادى او نكرة  
مقصودة ، وتلزمها ( ها ) التنبيه لتكون عوضا عما فاتها من الاضافة ،  
ويلزم تابعها الرفع لأنه هو المقصود بالنداء ، و ( اى ) وصلة الى ندائه

• ( ٣٢ ) القصص : ٢٨ .

• ( ٣٤ ) مغنى اللبيب ٧٢/١ .

• ( ٣٥ ) شرح الاشمونى ١٥٠/٣ .



وأجاز « المازنى » نصب التابع قياسا على غيره من توابع المنادى المضموم ، قال « الزجاج » : [ ولم يجر هذا المذهب أحد قبله ولا تابعه أحد بعده ] ( ٣٧ ) .

ويحسن فى تابع ( اى ) أن يعرب صفة أن كان مشتقا ، ويعرب عطف بيان أن كان جامدا وهو الأكثر .

وذهب « الأخفش » فى أحد قوليه إلى أن المرفوع بعد ( اى ) خبر لمبتدأ محذوف ، وإى موصولة بالجملة ، ( فإى ) فى النداء عنده هى الموصولة التى حذف صدر صلتها ، وهى التى تنفرد بحكم البناء على الضم دون سائر أنواع ( اى ) .

واعترض النحاة على رأى « الأخفش » بأن المرفوع بعد ( اى ) فى النداء لو كان خبرا لمحذوف لجاز ظهور المبتدأ ، لأن هذا الوضع ليس من مظاهر وجوب حذفه ، ولجاز وصلى إى بالجملة الفعلية والظرف ( ٣٨ ) .

ورد « الصبان » على ذلك بأن النداء باب حذف وتخفيف بذليل جواز الترخيم فيه دون غيره ولهذا التزموا حذف المبتدأ ، والتزموا ضربا من الصلة ، كما التزم المعترضون على رأى الأخفش بضرب من الوصف ( ٣٩ ) .

ورأى « الأخفش » يحتاج إلى تقدير ما لا يدفع إليه قصور لفظى أو معنوى ، والقول بأن الاسم المعرف بـ ( الـ ) تابع ( لاى ) لا يحتاج إلى تكلف التقدير ، فالأخذ به أولى . . . . .  
\* \* \*

وقد يأتى اسم الإشارة وصلة إلى نداء المعرف بـ ( الـ ) مثل :  
( يا هذا الرجل المعلم غيره ) إلا أنه قد يأتى مقصودا بالنداء بخلاف

( اى ) ، قال : السيوطى فى اعراب الاسم المعروف بـ ( الـ ) بعد اسم  
الاشارة : [ ويجب رفع هذا الوصف اذا قدر اسم الاشارة وصلة الى نداء  
ما فيه ( الـ ) ، فان استغنى عنه بأن اكتفى بالاشارة فى النداء ، ثم جاء  
بالوصف بعد ذلك جاز فيه الرفع على اللفظ والنصب على الموضوع ] ( ٤٠ ) .

( ب ) وصف المعرفة بالاسم الموصول المتصل بـ ( الـ ) :

قال « ابن مالك » ( ٤١ ) :

ونعتوا بجملة منكرا فاعطيت ما اطيته خبرا

يشير البيت الى ان الجملة تقع نعتا كما تقع خبرا ، وهى مؤولة  
بنكرة ، ولذلك لا ينعت بها الا نكرة لفظا ومعنى نحو ( واتقوا يوما  
ترجعون فيه الى الله ) ( ٤٢ ) .

وذهب « الزمخشري » ( ٤٣ ) الى ان المعرف بـ ( الـ ) الجنسية  
يجوز نعته بالجملة لانه فى حكم النكرة معنى لا لفظا ، وجعل من ذلك  
قوله تعالى :

— ( وآية لهم الأرض الميتة احييناها ) ( ٤٤ ) .

— ( وآية لهم الليل نسلخ منه النهار ) ( ٤٥ ) .

---

( ٤٠ ) همع الهوامع ١٧٥/١ .

( ٤١ ) التوضيح والتكميل ٦/٢ .

( ٤٢ ) البقرة : ٢٨١ .

( ٤٣ ) البحر المحيط ٣٣٤/٧ .

( ٤٤ ) يس : ٣٣ .

( ٤٥ ) يس : ٣٧ .

فجمله ( احييناها ) . يجوز اعرابها صفة للأرض . ، وجمله ( نسلخ  
منه النهار ) . يجوز أن تكون صفة لليل .

ومنه قول الشاعر ( ٤٦ ) :

ولقد أمر على اللئيم يسبنى فمضيت ثمت قلت لا يعنينى

ورد « أبو حيان » رأى « الزمخشري » بقوله : « وهذا هدم لما  
استقر عند أئمة النحو من أن النكرة لا تتبع إلا بالنكرة والمعرفة لا تنعت  
إلا بالمعرفة » ( ٤٧ ) .

والوجه أن تكون الجمل في هذه المواضع نعتا ، لأن الموصوف لا يراد  
به معين ، فصار لعمومه شبيها بالنكرة ، يضاف إلى ذلك أن الجال وصف  
مؤقت ، وأحياء الأرض بعد موتها لا يكون في حال دون حال ، وسلخ  
النهار من الليل إنما يكون في كل حال ، والشاعر يؤكد أنه حلیم شديد  
الاحتمال لأنه كلما مر بجنس اللئام أمطروه بوابل من السب والأذى  
فيكظم غيظه ويمضى كريما .

والملاحظ أن الجمل بعد المعرف بـ ( الـ ) الجنسية جاءت فعلية ،  
قيل : « والوصف بالجملة الفعلية أقوى منه بالجملة الاسمية لاشتغالها على  
الفعل المناسب للوصف في الاشتقاق ، وأما الأسمية فقد تخلو عن  
المشتق » ( ٤٨ ) .

وإذا كانت الجملة بعد المعرف بـ ( الـ ) الجنسية تحتل الوصفية  
والحالية فقد توصل العرب إلى نعت المعرفة بالجملة عن طريق الاسم  
الموصول . قال « الزمخشري » : « و ( الذي ) ، وضع وصلة إلى وصف  
المعارف بالجميل ، وحق الجملة التي يوصف بها أن تكون معلومة  
للمخاطب » ( ٤٩ ) .

---

( ٤٦ ) التوضيح والتكميل ١٤٧/٢ .

( ٤٧ ) البحر المحيط ٣٣٤/٧ .

( ٤٨ ) شرح الاشموني ٦٤/٣ .

( ٤٩ ) شرح المفصل ١٥٤/٣ .

وقد جاء الوصف بـ ( الذى ) فى قوله تعالى :

« ( الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ) ( ٥٠ ) » ، فجملة ( رفع السموات بغير عمد ترونها ) هى الوصف المراد ، وقد جنى بها فى حيز الاسم الموصول ، ولولا « لأعربت خبراً » ، قال « أبو حيان » : « والجلالة مبتدأ » ، والذى هو الخبر بدليل قوله تعالى ( وهو الذى مد الأرض ) . ويجوز أن يكون صفة ، وقوله : ( يدبر الأمر يفصل الآيات ) خبراً بنغذ خبراً ، وينصره ما تقدمه من ذكر الآيات ، قال الزمخشري « ( ٥١ )

» وجاء الاسم الموصول وصفا للمعرف بالإضافة فى قوله تعالى : ( يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة . . . ) ( ٥٢ ) » .

وجاء الوصف بـ ( التى ) فى قوله تعالى : ( ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ) ( ٥٣ ) . ووصف بالذين فى قوله تعالى : ( ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة . . . ) ( ٥٤ ) .

قال « ابن التبرارى » : « الذين يخطر أن تكون فى موضع جز ورفعت ونصب ، فالجز على أنه صفة ( للمتقين ) أو بدل منهم ، والرفع على أنه مبتدأ ، وخبره ( أولئك على هدى ) . . . » والتصب على تقدير ( أعنى ) « ( ٥٥ ) » .

وجاء ( اللائق ) وصفاً فى قوله تعالى : ( ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه وما جعل أزواجكم اللائى تظاهرون منهن أمهاتكم ) ( ٥٦ ) .

- 
- ( ٥٠ ) الرعد : ٢ .
  - ( ٥١ ) البحر المحيط ٣٥٩/٥ .
  - ( ٥٢ ) النساء : ١ .
  - ( ٥٣ ) الأنعام : ١٥١ .
  - ( ٥٤ ) البقرة : ٢ ، ٣ .
  - ( ٥٥ ) البيان فى غريب أغراب القرآن ٤٦/١ .
  - ( ٥٦ ) الأحزاب ٤ .



وتأتى ( ذو ) بمعنى الذى فى لغة ( طىء ) ، وتوصف بها المعارف ( ٥٧ )  
ومن كلامهم بالفضل ذو فضلكم الله به ، وهى عند جمهورهم مبنية ،  
ملازمة للواو ، يستوى فيها المثنى والجمع والمذكر والمؤنث ، ومنهم من  
يثنى ويجمع ويؤنث ويعربها اعراب ( ذو ) التى بمعنى صاحب .

( ج ) ( ذو ) الموصلة الى الوصف بأسماء الاجناس :  
قال « الزركشى » : « وانما وضعت وصلة الى وصف الاشخاص  
بالاجناس ، كما ان ( الذى ) وضعت وصلة الى وصف المعارف بالجمل .  
وسبب ذلك ان الوصف انما يراد به التوضيح والتخصيص :  
والاجناس اعم من الاشخاص فلا يتصور تخصيصها لها ، فانك اذا قلت :  
مررت برجل علم او مال او فضل ، ونحوه لم يعقل ، ما لم يقصد به  
المبالغة ؟ فاذا قلت : بذى علم ، صح الوصف وافاد التخصيص ، ولذلك  
كانت الصفة تابعة للموصوف فى اعرابه ومعناه [ ( ٥٨ ) ] .

وقال « ابن يعيش » : « واما ( ذو ) فلا تستعمل الا مضافة ،  
ولا تضاف الا الى اسم جنس من نحو مال وعقل ونحوهما ، ولا تضاف  
الى صفة ولا مضمر ، فلا يقال : ذو صالح ولا بطالح ، ولا يجوز ذوه  
ولا ذوك لأنها لم تدخل الا وصلة الى وصف الاسماء بالاجناس ، كما  
دخلت ( الذى ) وصلة الى وصف المعارف بالجمل ، وكما اتى بـ ( اى )  
وصلة الى نداء ما فيه الالف واللام » ( ٥٩ ) .

وتعرب ( ذو ) ، بالواو رفعا ، والالف نصبا ، والياء جرا ،  
ويتفرع عنها :

( ذات ) ، مع المفردة المؤنثة ، وتعرب بالحركات الأصلية  
الظاهرة .

---

( ٥٧ ) شرح المفصل ١٤٧/٣ .

( ٥٨ ) البرهان فى علوم القرآن ٢٧٧/٤ .

( ٥٩ ) شرح المفصل ٥٣/١ .



(ذوان ) ، مع المثنى المذكر ، و ( ذواتان ) مع المثنى المؤنث ،  
ويعرب اعراب المثنى ويجوز فى الشعر ( ذاتا مال ) فى مثنى المؤنث ،  
والتمام احسن ( ٦٠ ) .

( ذوون ) مع الجمع المذكر ، ويعرب بالواو رفعا ، والياء جرا  
ونصبا .

( ذوات ) مع الجمع المؤنث ، ويعرب اعرابه .

ونقل « السيوطى » ( ٦١ ) عن « ابن القيم » اقسام التوصلات فى كلام  
العرب ، ومنها ( ذو ) ، الذى وضعوه وصلة الى وصف النكرات بأسماء  
الأجناس ؛ وتؤكد الشواهد ان هذه الألفاظ تأتى وصفا للمعرفة اذا اضيفت  
الى معرفة ، ووصفا للنكرة اذا اضيفت الى نكرة ، وقد جاءت وصفا  
للمعرفة فى قوله تعالى :

- ( كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ) ( ٦٢ ) .  
- ( اصبر على ما يقولون واذكر عبدنا داود ذا الأيد انه  
أوابير ) ( ٦٣ ) .

- ( ص . والقرآن ذى الذكر ) ( ٦٤ ) .

وجاء وصفا لنكرة فى قوله تعالى :

- ( ان لدينا انكالا وجحيما وطعاما ذا غصة وعذابا أليما ) ( ٦٥ ) .  
- ( اوت اطعام فى يوم ذى مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا  
متربة ) ( ٦٦ ) .

---

( ٦٠ ) لسان العرب مادة ( ذو ) .

( ٦١ ) الأشباه والنظائر ٣١٢/١ .

( ٦٢ ) الرحمن ٢٧ .

( ٦٣ ) ص ١٧ .

( ٦٤ ) ص ١ .

( ٦٥ ) المزمل ١٣ .

( ٦٦ ) البلد ١٥ .

وإن عملت ( ذات ) وصفا للمعرفة في قوله تعالى :  
- ( والسماء ذات الرجح ، والأرض ذات الصدع ) ( ٦٧ )

وجاءت وصفا للنكرة في قوله تعالى :  
- ( وأويناهما الى ربوة ذات قرار ومعين ) ( ٦٨ ) .

وجاء المثنى المذكر وصفا للنكرة فقط ، قال تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم ) ( ٦٩ ) .

كذلك جاء المثنى المؤنث وصفا للنكرة فقط ، قال تعالى :  
- ( ولن خاف مقام ربه جنتان ، فباى آلاء ربكما تكذبان ، ذواتا افنان ) ( ٧٠ ) .

- ( ويدلناهم بجنتيهم جنتين ذاوتى اكل فمط . . . ) ( ٧١ ) .  
واذ خرجت ( ذو ) عن ان تكون وصلة الى الوصف بأسماء الاجناس جاز اضافتها الى الضمائر والأعلام وما اشبهها فجاءت مضافة الى ضمير فى قول الشاعر ( ٧٢ ) .

\* انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه .  
. . . وروى عن العرب قولهم : ( هذا ذو زيد ) ( ٧٣ ) ، اى هذا صاحب هذا الاسم ، قال الكميت :

- 
- (٦٧) الطارق ١١ ، ١٢ .
  - (٦٨) المؤمنون ٥٠ .
  - (٦٩) المسائدة ١٠٦ .
  - (٧٠) الرحمن ٤٨ .
  - (٧١) سبأ ١٦ .
  - (٧٢) شرح المفصل ٥٣/١ .
  - (٧٣) لسان العرب مادة ( ذو ) .

اليكم ذوى آل النبى تطلعت نوازع من قلبى ظمساء والبب  
أى : اليكم اصحاب هذا الاسم .

وروى « ابن منظور » قولهم : لقيته أول ذى يدين ، وذات يدين ،  
أى : أول كل شيء ، وافعله ذى يدين وذات يدين ، وقولهم : أما أول  
ذات يدين فانى أحمد الله .

وقد يقطع اللفظ عن الاضافة ويعرف بـ ( ال ) ، قال الكميت :

فلا اعنى بذلك اسفليكم ولكنى أريد به الذوينـا

والذوون ( ٧٤ ) : أى الملقبون بذى كذا ، يريد التبابعة ، ملوك  
اليمن من قضاة وهم ذو يزن ، وذو رعين ، وذو وقائش ، وذو جدن ،  
وذو نواس ، وذو أصبح ، وذو الكلاع .

\*\*\*

وخلاصة القول إن الوصلة الاسمية تشمل :

( أى ) فى النداء ، والموصول بـ ( ال ) ، وـ ( ذو ) بمعنى صاحب ،  
وتكون فى منزلة الاسم الذى حلت محله من حيث الاعراب ..

ثانيا : الوصلة الحرفية وتشمل :

( ا ) ( ما ) الزائدة .

تزداد ( ما ) مع بعض عوامل الأسماء وصولا الى معان جديدة لم  
تكن من اختصاص العامل . وهى عند النحاه على نوعين : كافة وغير  
كافة ، والكلام فى هذا المقام عن كافة التى تلزم زيادتها لتغير وجه  
الكلام ، وهذه عند « ابن هشام » على ثلاثة اقسام أشهرها ، كافة  
عن عمل النصب والرفع وهى المتصلة بان واخواتها ، والثانية ، كافة  
عند عمل الرفع ولا تتصل الا بثلاثة افعال ( قل وكثر و طال ) . والثالثة ،  
الكافة عن عمل الجر وتتصل بأحرف وظروف .

---

( ٧٤ ) لسان العرب مادة ( ذو ) .

- وصل ( ما ) به ( ان ) واخواتها :

ان واخواتها حروف ناسخة تختص بالدخول على الجملة الاسمية فينتسب اليها ويسمى اسمها ويبقى الخبر مرفوعا ويسمى خبرها ، وانما عملت هذه الحروف لانها اشبهت الفعل ( ٧٥ ) في اللفظ والمعنى ، فهي تفضى الاسم بعدها مثل الفعل ، وهى مبنية على الفتح كالفعل الماضى ، ويجوز انصلها بنون للوقاية مثل : اننى وكاننى وليتنى ، كما ان فيها معنى . [ لان ( ان ، وان ) بمعنى اكدت ، و ( كان ) بمعنى ثبتت ، واكر بمعنى استدركت ، و ( ليت ) بمعنى تمنيت ، و ( لعل ) بمعنى ( ترجيت ) ] ( ٧٦ ) .

ويتغير بعد ( ان ) واخواتها حكم المعلوم القريب بخلاف ( كان ) لانها فرع في الفعل .

وفد تخرج بعض هذه الأدوات عن شبه الفعل فينعكس تأثير ذلك على عمل الحرف ، وذلك فى ( ان وان وكان ولكن ) حيث يجوز تخفيفها بحذف النون المتحركة فتهمل ( ان ) كثيرا ، و ( لكن ) غالبا ويجوز فى ( كان ) الاعمال والاهمال ، ويبقى لـ ( ان ) عملها لكن بشروط تختلف عما كان لها من قبل ( ٧٧ ) .

والعل الغرض من تخفيف هذه الحروف ابعادها عن شبه الفعل وتهيئتها للدخول على الجمل الفعلية التى يكون فعلها دعائيا أو جامدا أو مسبوقا بحرف نفى ( ٧٨ ) أو تنفيس أو تحقيق أو تاليا لأداة شرط .

واذا كان التخفيف مقصورا على الحروف التى تنتهى بالنون فقد جاز وصل جميع الحروف الناسخة به ( ما ) الزائدة تحقيقا لنفس الغرض ،

( ٧٥ ) شرح المفصل ١٠١/١ .

( ٧٦ ) الانصاف فى مسائل الخلاف ١٣٩/١ مسألة ٢٦ .

( ٧٧ ) شرح شذور الذهب ٢٨٢ .

( ٧٨ ) الموسوع النفى ب ( لن ) و ( لم ) و ( لا ) شرح شذور

الذهب ٢٨٣ .

بمعنى أن الحرف يثبها للدخول على الجملة الفعلية فيزول اختصاصه ويبيطل عمله ، الا ( ليت ) فيبقى اختصاصها بالجملة الاسمية ويجوز اهمالها حملا على اخواتها ، واعمالها على اصل الوضع .

وشاهد ذلك قول « النابغة الذبياني » :

قالت الا ليتمما هذا الحمام لنا الى حمامتنا او نصفه فقد

وهو من داليتة المشهورة ، واولها :

يا دارمية بالعلياء فالسند

وهي اولى قصائد ديوانه ، ورواية « الأصمعي » للشاهد برفع ( الحمام ) ( ٧٩ ) .

وقال « التبريزي » : « يروى : الحموم ، والحمام ، وكذلك نصفه ونصفه ، فاذا نصبتة تكون ما زائدة ، واذا رفعتة تكون كافة ل ( ليت ) عن العمل ، ويصير ما بعدها مبتدا وخبرا » ( ٨٠ ) .

وقاس « الفراء » ( لعل ) على ( ليت ) في جواز الاعمال والاهمال لانها اقرب اليها لتضمنها معناها ، فكلتاها للانشاء : ( ليت ) للتمنى و ( لعل ) للترجى ( ٨١ ) .

وجوز « الزجاج » الاعمال في ( لعل ) و ( ليت ) و ( كان ) ، ومنعه في ( ان ) و ( ان ) و ( لكن ) ( ٨٢ ) .

( ٧٩ ) الديوان ط دمشق ص ١٦ .

( ٨٠ ) شرح القصائد العشر ص ٣٠٩ المنيرية .

( ٨١ ) شرح التصريح على التوضيح ٢٢٥/١ .

( ٨٢ ) همع الهوامع ١٤٤/١ .



وذهب « الزجاجي » الى انه يجوز الاعمال في الجميع اذا اتصلت بها ( ما ) الزائدة ، وحجته ان اعمال ( انما ) مسموع من لسان العرب في قولهم ، انما زيدا قائم ، ويقاس ذلك في البواقي ( ٨٣ ) .

ولو كان الغرض من زيادة ( ما ) كف ( ان ) واخواتها عن العمل لما جاز اعمال ( ليت ) او غيرها من اخواتها ، وانما استهدفوا تهئية هذه العوادل للتاثير على الجملة الفعلية فضلا عن الاسمية .

اما الغاء العمل فكان نتيجة لا غاية ، لأن زوال الاختصاص يبطل العمل غالبا ( ٨٤ ) ، وهذا يفسر جواز اعمال ( ليت ) بعد اتصالها بـ ( ما ) ، فهي الحرف الوحيد الذي لا يزول عنه اختصاصه ، فمن عملها فلبقاء اختصاصها بالجملة الاسمية ، ومن أهملها فقد حملها على حكم اخواتها .

والدليل على ان الغرض من زيادة ( ما ) وصل الحروف الناسخة بالجملة الفعلية ما ذكره « أبو حيان » في تفسير قوله تعالى : ( انما حرم عليكم الميتة ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به ) ( ٨٦ ) .

قال : « قرا الجمهور حرم مسند الى ضمير اسم الله وما بعده نصب فتكون ( ما ) مهئية في ( انما ) ، هيات ( ان ) لولايتها الجملة الفعلية » ( ٨٧ ) .

---

( ٨٣ ) المرجع السابق .

( ٨٤ ) الاحتراز عن مثل ( ما ) التي يعملها الحجازيون رغم زوال اختصاصها .

( ٨٥ ) دراسات لاسلوب القرآن الكريم ، محمد عبد الخالق عزيمة ٣٣٩/٢ .

( ٨٦ ) المسألة ٣ .

( ٨٧ ) البحر المحيط ٤٨٦/١ .

ومن شواهد ذلك أيضا قوله تعالى :

- ( انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب ) ( ٨٨ ) .
- ( انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر ) ( ٨٩ ) .
- ( انما يؤمن بآياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم ) ( ٩٠ ) .
- ( افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم اليها لا ترجعون ) ( ٩١ ) .
- ( يجادلونك في الحق بعد ما تبين كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون ) ( ٩٢ ) .

واذ اتصلت ( كان ) بـ ( ما ) فلا يليها الا الجملة الفعلية وهو في القرآن الكريم ( ٩٣ ) . وهذا يرجح ان ( ما ) لم تزد لمجرد الكف عن العمل وانما زيدت لأغراض معنوية في الجملة الاسمية والفعلية . اذ تتحول ( ان ) بعد زيادة ( ما ) الى حرف يفيد القصر ، وهو قريب من معنى الحصر الذي يستفاد من النفي والاستثناء ، والفرق بينهما عند اهل البيان كما اوضح « الزركشى » ان القصر انما يستعمل اصالة فيما يعلمه المخاطب ولا ينكره مثل : انما الصلاة واجبة ، واما الحصر فيكون فيما يجهله المخاطب او ينكره نحو ( وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ) ( ٩٤ ) ، الا أن ينزل المعلوم منزل المجهول أو العكس فتكون المبادلة بين الأدوات ( ٩٥ ) .

- 
- ( ٨٨ ) الزمر ١٠
  - ( ٨٩ ) التوبة ١٨
  - ( ٩٠ ) السجدة ١٥
  - ( ٩١ ) المؤمنون ١١٥
  - ( ٩٢ ) الأنفال ٦
  - ( ٩٣ ) دراسات لأسلوب القرآن الكريم ٣٣٩/٢
  - ( ٩٤ ) هود ٦
  - ( ٩٥ ) البرهان في علوم القرآن ٢٣١/٤

وتصير ( ان ) بعد زيادة ( ما ) صالحة للدخول على الجملة الفعلية ، وكذا باقى أخواتها الا ( ليت ) .

\*\*\*

زيادة ( ما ) مع احرف الجر .

تتصل ( ما ) ببعض حروف الجر ، فما بقى له اختصاصه بالأسماء  
لم يبطل عمله ، وما زال عنه الاختصاص قد يلغى عمله ومنه ( رب ) ،  
وهى حرف جر شبيهة بالزائد ، تجر الاسم ظاهرا ومضمرا. ويكون الظاهر  
نكرة موصوفة ، وشرط المضمرة أن يكون هاء الغائب ، مفسرا بتمييز يزيل  
إبهامه الناشئ عن عدم تقدم ما يفسره .

وتتھیا ( رب ) بعد زیادة ( ما ) للدخول عن الفعل ، وقد تدخل  
على الاسم فیبقى لها عملها ، من ذلك قول عدی بن الرعاء  
الغسانی ( ۹۶ ) .

ريفيضا ضرية صقييل بين بصرى وطعنة نجلاء

ومن دخولها على الفعل قوله تعالى : ( ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ) ( ٩٧ ) -

قال « أبو حيان » : « الظهر ان ( ما ) فى ( ربما ) مهيئة ، وذلك انها من حيث هى حرف جر لا يليها الا الأسماء ، فجاء بـ ( ما ) مهيئة لمجىء الفعل بعدها .

وجوزوا في ( ما ) ان تكون نكرة موصوفة و ( ربّ ) جارة لها .  
والعائد من جملة الصفة محذوف تقديره : رب شيء يوده الذين كفروا ،  
و ( لو كنوا مسلمين ) بدل من ( ما ) على ان ( لو ) مصدرية « ( ٩٨ ) .

(۹۶) شرح شواهد المغنی ۱/۴۰۵ .

• (٩٧) الحجر ٢ •

(٩٨) البحر المحيط ٤٤٤/٥ .

وقد قرأ « عصم » و « نافع » بتخفيف الباء فى (ربما) ، وباقى السبعة بالتشديد وقرأ « طلحة بن مصروف » و « زيد بن على » ( ريتما ) بزيادة تاء (٩٩) .

والراجع أن ( ما ) فى الآية الكريمة زائدة مهيئة ، ويبعد أن تكون نكرة موصوفة لأنها داخلة على الفعل ، وإنما يلزم تقدير ( ما ) نكرة موصوفة اذا دخلت ( ربما ) . على الجملة الاسمية لأن المكفوفة لا تدخل أصلا على الجملة الاسمية ، ومنه قول الشاعر :

ريتما الجامل المؤبل فيهم      وعنا جيج بينهن المهار

والتقدير : رب شيء هو الجامل المؤبل .

والآية الكريمة شاهد على صحة دخول ( ربما ) على الفعل المضارع وإن شاع دخولها على الماضى ، ويكفى أن يرد الشاهد فى القرآن الكريم ليكون البرهان والدليل على صحة القاعدة ،

وتكلف بعض المفسرين اضممار كان (١٠٠) والتقدير : ( ربما كان يود الذين كفروا ) .

وضعف « أبو حيان » هذا الراى ، قال : « وأما من تأول ذلك على اضممار ( كان ) ، أى ( ربما كان يود ) فقله ضعیف وليس هذا من مواضع اضممار كان [ (١٠١) ] .

ورد كذلك على تأول ( يود ) فى معنى ( ود ) ، قال « ولما كانت ( رب ) عند الأكثرين لا تدخل على مستقبل ، تأولوا ( يود ) فى معنى ( ود ) . . . . . وليس ذلك بلازم ، بل قد تدخل على المستقبل لكنه قليل بالنسبة الى دخولها على الماضى ، ومما وردت فيه للمستقبل قول « سليم القشیری » :

- 
- (٩٩) الحجة فى القراءات السبع ص ٢٠٤ .
  - (١٠٠) البرهان فى علوم القرآن ٢٨٠/٤ .
  - (١٠١) ، (١٠٢) البحر المحیط ٤٤٤/٥ .

ومعتصم بالجبن من خشية الردى سيردى وغاز مشفق سيؤوب  
وقول « أبى عبد الله الرازى » انهم اتفقوا على ان كلمة ( رب )  
مختصة بالدخول على الماضى لا يصح ، فعلى هذا لا يكون ( يود )  
محتاجا الى تاويل « ( ١٠٢ ) .

وظنى ان استدلال « أبى حيان » بقول « القشيرى » لا ينهض دليلا  
على ان ( رب ) تدخل على المستقبل ، لأن واو رب فى البيت داخله  
على الاسم المخبر عنه بالحدث المستقبل ، وانما يستفاد من البيت ان ( رب )  
تأتى للدلالة على التوقع فى المستقبل ، وهذه دلالة ظاهرة فى ( ربما )  
يناسبها مجىء المضارع بعدها .

وان صح ذلك يكون القياس مجىء الماضى بعد ( ربما ) ، والأفصح  
مجىء المضارع . ولم ترد ( رب ) فى القرآن الكريم الا فى هذه الصورة  
على كثرة وقوعها فى لسان العرب ( ١٠٣ ) .

وتأتى ( ما ) متصلة بكاف التشبيه نحو ( كما بدأنا اول خلق  
نعينه ) ( ١٠٤ ) ، والقول بأن ( ما ) فى مثل هذا الموضع كافة مهيئة رأى  
مرجوح ، والراجع انها مصدرية ( ١٠٥ ) وكذا المتصلة بالباء نحو ( ١٠٦ ) :  
فلئن صرت لا تحير جوابا لبما قد ترى وانت خطيب

ومثلها : ( ما ) المتصلة بـ ( بعد ) و ( كل ) ، قال تعالى :  
- ( فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز  
حكيم ) ( ١٠٧ ) .

---

• ( ١٠٣ ) البحر المحيط ٤٤٢/٥ .

• ( ١٠٤ ) الانبياء ١٠٤ .

• ( ١٠٥ ) مغنى اللبيب ٩/٢ .

• ( ١٠٦ ) مغنى اللبيب ٩/٢ .

• ( ١٠٧ ) البقرة ٢٠٩ .



ـ ( كلما اضاء لهم مشوا فيه ) ( ١٠٨ ) .

\*\*\*

ـ اتصال ( ما ) بعوامل الرفع .

ذكر « ابن هشام » أن ( ما ) تتصل بثلاثة أفعال هي : ( قل و طال وكثر ) فتكفها عن العمل وتهيئها للدخول على الجملة الفعلية ( ١٠٩ ) .  
كقول الشاعر :

قلا يبرح اللبيب الى ما يورث المجد داعيا أو مجيبا  
ويلزم عند النحاة دخول هذه الأفعال المكفوفة على الجملة الفعلية ،  
ومن ثم اختلفوا في قول « المرار الاسدي » :

صددت فاطولت الصدود وقلما وصال على طول الصدود يدوم  
حيث اتصلت ( ما ) بالفعل ( قل ) ، وجاء بعده الاسم مرفوعا .

والبيت عند « سيبويه » محمول على التقديم والتأخير ، والتقدير :  
وقلما يدوم وصال ، لكنه قدم الاسم للضرورة ( ١١٠ ) .  
وذهب « المبرد » الى أن ( ما ) زائدة للتأكيد وليست كافة وقوله :  
( وصال ) ، فاعل لـ ( قل ) ( ١١١ ) .

ولا احسب ان زيادة ( ما ) تزيل العامل من معموله الاصلى ، وانما  
تهيئة للدخول على الأفعال والأسماء ، فان دخل على الفعل لم يعمل لزوال  
الاختصاص ، وان دخل على الاسم جاز اعماله لأنه أقوى العوامل ،  
فكلمة ( وصال ) في البيت تعرب فاعلا لـ ( قل ) . كما ذهب « المبرد »  
وجملة « يدوم » صفة للفاعل ، و ( ما ) زائدة مهيئة .

\*\*\*

---

( ١٠٨ ) البقرة .

( ١٠٩ ) مغنى اللبيب ٣٠٧/١ .

( ١١٠ ) الكتاب ٣١/١ .

( ١١١ ) أمالى الشجرى ٢/ ٢٤٢ .

## (ب) حروف المعاني :

وهي من الموضوعات التي افردت لها المصنفات مثل : ( الجنى الداني ) ، والمشهور تسميتها بحروف الجر ، ويعرفها « ابن الخجب » بقوله : « حروف الجر ما وضع للاقضاء بفعل أو شبهه أو معنه إلى ما يليه ، وهي : من وإلى وحتى وفي الباء واللام ورب وواوها ، وواو القسم وتأؤه وعن وعلى والكف ومذ ومنذ وحاشا وعدا وخلا » ( ١١٢ ) .

ويفهم من هذا ان حروف الجر سميت بذلك لأنها تجر أو توصل الفعل إلى المجرور بها ، فمثلا ( إلى ) في قوله تعالى : ( ثم اتموا الصيام إلى الليل ) ( ١١٣ ) ، تفيد انتهاء الحدث عند الحد المنصوص عليه وهو الليل ، وهي في قوله تعالى : ( فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ) ( ١١٤ ) تفيد ان المجرور بها هو الغاية التي ينتهي عندها الحدث .

والملاحظ في الآيتين ان المجرور بها في الآية الأولى وهو ( الليل ) يختلف عن جنس المحدود وهو ( الصيام ) ، ومثل هذا يكون فيه الحد خارجا عن حكم المحدود ، بمعنى ان الصيام لا يكون شاملا لليل ، وفي الآية الثانية نجد ( الحد ) وهو ( المرافق ) من جنس الأيدي ، ومثل هذا يكون فيه الحد داخلا في حكم المحدود بمعنى ان يكون الغسل شاملا للمرافق .

وقد يطلق على حروف الجر اسم حروف الاضافة ، قال « الرضى » : « وتسمية بعضهم حروف الاضافة ... أي تضيف الأفعال إلى الأسماء ، أي توصلها إليها ، قال بعضهم : ومن هذا سميت حروف الجر لأنها تتجر معناها إليها » ( ١١٥ ) .

---

( ١١٢ ) الكافية في النحو ٣١٩/٢ .

( ١١٣ ) البقرة ١٨٧ .

( ١١٤ ) المائدة ٦ .

( ١١٥ ) الكافية في النحو ٢٢١/٢ .

ولعل « سيبويه » هو أول من لفت الى تشمية حروف الجر بحروف  
الاضافة ، قال فى باب الجر : « والجر انما يكون فى كل اسم مضاف اليه ،  
واعلم ان المضاف اليه ينجر بثلاثة اشياء : بشئ ليس باسم ولا ظرف ،  
وبشئ يكون ظرفا ، وباسم لا يكون ظرفا . »

فاما الذى ليس باسم ولا ظرف فقولك : مررت بعبد الله ، وهذا  
لعبد الله . . . « ( ١١٦ ) وهو يعنى بحروف الضافة ( الياء ) و ( اللام ) . »

وذكر « المبرد » حروف الجر فى باب الضافة ، قال : « فمن المضاف  
اليه ما تضيف اليه بحرف جر ، ومنها ما تضيف اليه اسما مثله . »

واما حروف الضافة التى تضاف بها الاسماء والأفعال الى ما بعدها ،  
فمن والى ورب وفى . . . « ( ١١٧ ) . »

وذكر « السيوطى » ان هذه الحروف تسمى ( حروف الصفات )  
قال : « لانها تحدث صفة فى الاسم ، فقولك : جلست فى الدار ، دلت ( فى )  
على ان الدار وعاء للجلوس ، وقيل : لانها تقع صفات لما قبلها من  
النكرات « ( ١١٨ ) . »

والمشهور تسمية هذه الحروف ، بحروف الجر او حروف المعانى  
وانما تسمى حروف الجر نظرا لتاثيرها الاعرابى ، وتسمى حروف المعانى  
لان دلالة العامل التى تصل الى مجرورها قد تتغير بتغير الحروف ،  
يقال : ( ١١٩ ) .

انفرد عن الأمر : تركه وفارق الجماعة .

وانفرد به : قام فيه وحده من غير مشارك .

( ١١٦ ) الكتاب ٤٢٠ / ١ .

( ١١٧ ) المقتضب ١٣٦ / ٤ .

( ١١٨ ) همع الهوامع ١٩ / ٢ .

( ١١٩ ) شرح المفصل ٤ / ١ ، ١٠ .

• وذهبت اليه : قصدته .

• وذهبت عنه : أعرضت .

• وغضبت لفلان : اذا كان حيا .

• وغضبت به : اذا كان ميتا .

• ونظير هذا كثير .

وهذه الحروف تهئية ما قبلها لوصول الى ما بعدها ، ولولاها ما جاز وصل الكلام ، قال « السيوطى » : « وحروف الجر صلة بمعنى وصلة ، كقولك : مررت بزيد ، فالباء صلة اى وصلة » ( ١٢٠ ) .

( ج ) زيادة الحروف .

يزاد الحرف لتوكيد الكلام ، ويعرف عند البصريين باللغو أو الزائد ، ويسميه الكوفيون صلة أو حشوا ( ١٢١ ) .

وقد اختلف فى وقوع الزائد فى القرآن الكريم ، جاء فى البرهان : « زعم المبرد وتعلب الا صلة فى القرآن ، الدهماء من العلماء والفقهاء والمفسرين على اثبات الصلات فى القرآن » ( ١٢٢ ) .

ويرجع ذلك الى اختلافهم فى مفهوم الزيادة ، فمن اثبت الصلة فى القرآن الكريم ، فالزائد عنده من جهة الاعراب لا من جهة المعنى ، ومن ينفى وجود الصلة فالزائد عنده ما يستوى فيه الذكر والحذف . وليس فى القرآن ، ولا فى كلام العرب زائد بهذا المفهوم لأنه تكلم بغير فائدة . ومن هنا يحكم على ( ما ) فى قوله تعالى : ( فيما رحمة من الله لنت لهم ) بأنها زائدة ، لجواز تعدى العامل قبلها الى ما بعدها ، وليس لأنها لم تفد معنى . ؟

( ١٢٠ ) الأشباه والنظائر ٤٠/٢ .

( ١٢١ ) ، ( ١٢٢ ) البرهان فى علوم القرآن ٧٢/٣ .

- ونظير ذلك-قوله تعالى : ( عما قليل ليصبحن نادمين ) ( ١٢٣ )
- - ( مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا ) ( ١٢٤ )

وأنما يسمى الحرف الزائد وصلة لأنه يوصل الى تأكيد النفي او الايجاب ، والأكثر زيادة : ان ، وان ، ولا ، وما ، ومن ، والباء واللام ( ١٢٥ ) ، ومواضع زيادتها مبحث مستفيض .

#### (د) همزة الوصل :

من خصائص العربية أن يتعادل آخر الكلمة مع أولها ، فلا يبدأ الا بمتحرك ، ولا يوقف الا على ساكن ، وقد يأتى الأول ساكنا فلا يصلح الابتداء به ، غير ان العرب توصلوا الى ذلك عن طريق همزة الوصل ، وكانهم زادوها لتفصل بين الابتداء - وهو امر معنوى - وبين الساكن بعدها .

يقول « المبرد » فى التعريف بها « واما ألف الوصل فانما هى همزة كان الكلام بعدها لا يصلح ابتداءؤه لأن أوله ساكن ، ولا يقدر على ابتداء الساكن ، فزيدت هذه الهمزة ليوصل بها الى الكلام بما بعدها ، فان كان قبلها كلام سقطت لان الذى قبلها معتمد للساكن مغن فلا وجه لدخولها . » ( ١٢٦ )

ويطرد الابتداء بالساكن فى :

- ١ - الماضى من الخماسى على وزن ( افعل ) و ( انفعل )
- و ( افعل ) مثل : اعتصم ، وانفطر وابيض ، والساداسى مثل : استغفر واطمان ، وكذا الأمر منهما .

• ( ١٢٣ ) المؤمنين ٤٠

• ( ١٢٤ ) نوح ٢٥

• ( ١٢٥ ) البرهان ٧٥/٣

• ( ١٢٦ ) المقتضب ٨٥/٢



٢ - صيغة ( تفعل ) و ( تفاعل ) ، اذا ادغمت التاء الزائدة في الفاء مثل ( ادارا ) ( ادارك ) ( اطيرو ) ، ( اناقل ) .

٣ - فعل الامر من الثلاثي اذا كان ثاني مضارعه ساكنا لفظا مثل : ( اقرا ) ( اسجد ) .

وانما لزم تسكين الفاء بعد حرف المضارعة في نحو : ( يقرأ ) لثلاث تتوالى أربع متحركات في كلمة ، ولم تسكن العين لأن حركتها وضعية لمعرفة الأوزان ، ولم تسكن اللام لأنها حرف الاعراب .

٤ - مصادر الخماسي المبدؤة بهمزة الوصل مثل : انتصار ، انطلاق واحمرار ، ومصادر السداسي مثل استغفار واطمئنان .

٥ - الأسماء العشرة هي :

( ابن ) ، والحقوه الهاء للتانيث فقالوا : ابنه .

( اثنان ) ، والحقوه التاء للتانيث فقالوا : اثنتان .

( امرؤ ) ، ومؤنثه امرأة .

و ( أبنم ) ، و ( أسم ) و ( است ) و ( أيمن ) المختصة بالقسم .

٦ - وتكون همزة موصولة في الحرف الذي تعرف به الأسماء في نحو ( البر ) و ( الخبر ) عند من رجح أن تكون أداة التعريف اللام وحدها ، لأنها في مقابل التنوين في الاسم النكرة ، والتنوين حرف واحد ( ١٢٧ ) .

والأصل اللغوي الذي أحتج به « ابن جنى » أن العرب يجرون الشيء مجرى نقيضه كما يجرونه مجرى نظيره كقولهم : طويل وقصير وقائم وقاعد .

ويتضح مما سبق أن همزة الوصل لا تكون في حرف غير ( ال ) ، ولا في فعل مضارع مطلقا ، ولا في ما مصدر ثلاثي أو رباعي ، ولا في أمر

( ١٢٧ ) المنصف لكتاب التصرف ٦٩/١ .

الرباعى ، وأكثر ما تزداد فى الأفعال ، أما الأسماء فيتضح حكمها من قول « المبرد » : « ولم يكن حق الالف ان تدخل على الاسماء كما لم يكن حق الأفعال ان تعرب ، ولكن اعرب منها ما ضارع الأسماء ، وادخلت هذه الالف على الاسماء التى اختلفت فنقصت عن تمكن غيرها من الاسماء » ( ١٢٨ ) .

فقد حذفت اللام من : ابن ، ابنة ، اثنين ، اثنتين ، است واسم عند البصريين ، والاصل ببو ، بنوة ، ثنيان ، ثنتيان ، سته كجبل ، وسمو ، بكسر السين او ضمها وسكون الميم ، واصله عند الكوفيين ( وسم ) ولما قصدوا تخفيفه بالحذف جعلت الفاء فى موضع اللام ، اذ الحذف بالأواخر أولى ( ١٢٩ ) .

أما امرؤ وابنم وايمن فليست بمحذوفة الاواخر ، لكن لما كانت النون فى ( ابنم ) والراء فى ( امرىء ) تتبع حركة الاعراب بعدها صار شبيها بالمعتل من الأسماء ( ١٣٠ ) .

: وأما ( ايمن ) ، فان نونه تحذف كثيرا كقولهم : ايم الله ، والقسم من مواضع التخفيف فغلب حكم النون محذوفة على حكمها ثابتة .

والاصل فى همزة الوصل ان تزداد ساكنة كما تزداد الهاء آخر السكت فى الفعل المجزوم الذى آخره ياء او واو ، نحو : ارمه ولم يغزه واخشه ولم يقضه ولم يرضه ، وعلل « سيويه » لزيادة الهاء بقوله : « وذلك لأنهم كرهوا اذهاب اللامات والاسكان جميعا ، فلما كان ذلك اخلايا بالحرف كرهوا ان يسكنوا المتحرك ... »

وقد يقول بعض العرب : ارم فى الوقف واغز واخشن ، حدثنا بذلك « عيسى بن عمر » و « يونس » وهذه اللغة اقل اللغتين ...

( ١٢٨ ) المقتضب ٩٠/٢ .

( ١٢٩ ) الكافية فى النحو ٢٥٩/٢ .

( ١٣٠ ) المقتضب ٩١/٢ .

وأما لائقه من وقيت ... فانه يلزمها الهاء فى الوقف ... لأنها ذهبت منها القاء واللام فكرهوا أن يسكنوا فى الوقف « (١٣١) » .

فان قيل : زيادة هاء السكت ساكنة لا يتعارض مع القياس ، بخلاف زيادة همزة الوصل ساكنة فى الابتداء ، فالجواب انه اذا اجتمع ساكنان لزم حذف الاول أو تحريكه الا فيما استثنوا ، وبمقتضى ذلك تحرك همزة الوصل بحركة مجتلبة للتخلص من التقاء الساكنين .

### نوع الحركة فى همزة الوصل :

الوصل فى همزة الوصل ان تأتى فى الابتداء مكسورة ، وذلك فى المصادر ، والاسماء المعدودة باستثناء ( ايمن ) ، والافعال اذا كان ما بعد الحرف الساكن مفتوحا مثل : ( اذهب ) أو مكسورا مثل ( اجلس ) .

وتضم الهمزة ان جاء ما بعد الساكن مضموما نحو : ( اخرج ) ، وذلك فى امر الثلاثى المضموم العين أصالة ، بخلاف ( امشوا وارموا ) مما جعلت كسرة عينه ضمة لمناسبة الواو ، فتكسر همزة الوصل فيه . وبخلاف ( ابنم ) و ( امرؤ ) مما جاء الثلاث فيه مضموما ، لأن الضمة لا تثبت الا فى حال الرفع ، ولعدم لزومها كسرت همزة الوصل .

وتفتح همزة الوصل مع أداة التعريف للفرق بينهما وبين الداخلة على الاسماء والافعال (١٣٢) ، ويترجح الفتح على الكسر فى ( ايموايمن ) ، ولم يذكر « ابرد » فيها سوى الفتح قال : « الف ( ايمن ) التى تدخل للقسم مفتوحة لأنه اسم غير متمكن وليس بواقع الا فى القسم فخولف به « (١٣٣) » .

---

• (٣١) الكتاب ١٤٩/٤

• (١٣٢) المنصف ٦٥/١

• (١٣٣) المقتضب ٨٨/٢

· واستدل « سيبويه » على أن الهمزة في ( أيمن ) موصولة بقول الشاعر : ( ١٣٤ ) ·

وقال فريق القوم لما نشدتهم نعم وفريق ليمن الله ما نـدري

### حذف همزة الوصل :

تحذف همزة الوصل لفظا لا خطا حين تسبق بكلام ، قال «سيبويه» :  
« واعلم أن هذه الألفات إذا كان قبلها كلام حذفت ، لأن الكلام قد جاء قبله ما يستغنى به عن الألف كما حذفت الهاء حين قلت : (ع يا فتى ) فجاء بعدها كلام » (١٣٥) . . . . .

### وتحذف الهمزة لفظا وخطا في مواضع :

أحدها : إذا وقعت بين الواو أو الفاء ، وبين همزة هي فاء الكلمة نحو ( وأمر.اهلك بالصلاة ) ·

وعلة الحذف أن الواو والفاء شديدا اتصال بما بعدهما ، ولا يوقف عليهما دونه ، فلو لم يتقدما شيئا أو تقدمها غير الواو والفاء اثبتت كقولهم : ائذن لي ( ١٣٦ ) ·

· الثاني : إذا دخلت عليها اللام الحرفية ( ١٣٧ ) سواء أكانت للجذر نحو ( الحمد لله رب العالمين ) ، أو القسم نحو ( وانه للحق من ربك ) ، أو التوكيد نحو ( وللاخرة خير لك من الاولى ) ، أو لام الاستغاثة نحو : ( يالله للمسلمين ) ، أو للتعجب نحو :

ياللغروب وما به من عبسرة للمستهام وعبسرة للرأسي

---

· ( ١٣٤ ) الكتاب ١٤٨/٤ ·

· ( ١٣٥ ) الكتاب ١٤٦/٤ ·

· ( ١٣٧ ) شذا العرف في فن الصرف ١٤٣ ·

· ( ١٣٦ ) همع الهوامع ٢٣٤/٢ ·



الثالث : اذا وقعت بعد همزة الاستفهام ، فان كانت مكسورة حذفت نحو ( اتخذناهم سخرى ام زاغت عنهم الابصار ) ( ١٣٨ ) ، وان كانت مفتوحة فانها تبدل الفا نحو : ( الله اذن لكم ) ( الذكرين حرم او الانثيين ) وانما يتعين المد لئلا يلتبس الاستفهام بالخبر .

الرابع : وتحذف الهمزة من لفظ ( اسم ) فى البسمة ، قال الشاعر  
نشيرا الى ذلك ( ١٣٩ ) :

افى الحق ان يعطى ثلاثون شاعرا

ويحرم ما دون الرضى شاعر مثلى

كما سامحوا عمرا بواو مزيـدة

وضويق ( بسم الله ) فى الف الوصل

ولا تحذف الف ( اسم ) اذا اضيف الى غير الله تبارك وتعالى ، ولا تحذف مع غير الباء من حروف الجر .

وعلة الحذف عند « الفراء » ميل العرب الى تقليل الكثير اذا عرف معناه ، قال : « وانما حذفوها من بسم الله الرحمن الرحيم اول السور ولكتب : لانها وقعت فى موضع معروف لا يجهل القارئ معناه ... فاستخف طرحها لأن من شأن العرب الايجاز وتقليل الكثير اذا عرف معناه .

واثبتت فى قوله : ( فسيح باسم ربك ) لانها لا تلزم هذا الاسم ولا تكثر معه ككثرتها مع الله تبارك وتعالى » ( ١٤٠ ) .

وتد جاء اللفظ فى القرآن الكريم فى سبعة وعشرين موضعا ، وحذفت الهمزة فى ثلاثة مواضع منها . قال تعالى :

( ١٣٨ ) ص ٦٣ .

( ١٣٩ ) شذا العرف فى فن الصرف ١٤٢ .

( ١٤٠ ) معانى القرآن ٢/١ .



- - ( بسم الله الرحمن الرحيم ٠٠٠ ) ( ١٤١ ) •
- - ( وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها ) ( ١٤٢ ) •
- - ( انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم ) ( ١٤٣ ) •

الخامس : وتحذف كذلك فى لفظ ( ابن ) مسبوق بعلم وي بعده علم بشرط كونه صفة للأول ، والثانى أباله ، ما لم يقع فى أول السطر •

ولفظ ( اب ) ورد فى القرآن مفردا ، مضافا الى الاسم الظاهر فى خمسة وثلاثين موضعا لم تحذف الهمزة فى أى منها • وفى أكثر المواضع جاء اللفظ مضافا الى الظاهر وليس مسبوقا بعلم ، قال تعالى :

- - ( وآت ذا القربى حقه والمنسكين وابن السبيل ) ( ١٤٤ ) •

وقد يتوسط لفظ اب بين علمين ولا يكون صفة للعلم الاول كما فى قوله تعالى : ( وقالت اليهود عزيز ابن الله ) ( ١٤٤٥ ) •

وثبتت الف ( اب ) فى ( عيسى ابن مريم ) ، لأنه يلزم لحذفها أن يكون لفظ ( اب ) وصفا للعلم الأول ، والوصف انما يلزم للتفريق بين النظائر كقولهم : عبد الله بن عباس أو ابن عمر أو ابن أبى بكر للتفريق بين العبادلة ، و ( عيسى ) لم يرد فى القرآن الكريم مرادا به غير المسيح • وهذا يرجع اعراب ( اب ) بدلا لا نعتا • يضاف الى ذلك انه يشترط للحذف أن يكون العلم الثانى ابا للأول ، واذا توسط لفظ ( اب ) بين اسم علم واسم أمه أو جده أو جدته ثبتت الألف لوقوعه بدلا لا صفة ، ولهذا ثبتت الألف فى ( عيسى ابن مريم ) كما ثبتت فى ( عدى ابن الرعاء الغانى ) وغيرهم •

---

• ( ١٤١ ) الفاتحة ١ •

• ( ١٤٢ ) هود ٤١ •

• ( ١٤٣ ) النمل ٣٠ •

• ( ١٤٤ ) الاسراء : ٢٦ •

• ( ١٤٤ ) التوبة : ٣٠ •

وممن نبه على ذلك « القاضي أبو الفضل عياض » فى ( مشتبّه الاسماء والكنى فى حرف السين ) قال : « وعبد الله بن أبى ابن سلول بفتح السين غير مصروف ، وسلول اسم امرأة قيل : هى جدته ، وقيل ، أمه ، وإذا كانت أمه ثيحب كتبها ( ابن سلول ) بألف لأنه بدل وليس صفة » (١٤٦) .

وقد تخفف العرب بحذف الف الوصل فى مثل ( خالد بن الوليد ) لكثرة الاستعمال ، وثان لفظ ( ابن ) صار مع الموصوف قبله كالشئ الواحد ، دليل ذلك أنهم حذفوا تنوين العلم الاول وجعلوا حركته تابعة لحركة ( ابن ) ، ولذلك شبهه « سيويه » بامرئ فى كون حركة الراء تابعة لحركة الهمزة (١٤٧) .

فاذا نون العلم الاول فى الضرورة ثبتت الالف كقول الحطيئة (١٤٨):

فان لا يكن مال يثا بفانه      سياتى ثنائى زيدا ابن مهلهل

كذلك تثبت الالف فى مثل ( اكرم بالمصعبين ابنى عمير ) ، لأن تعريف المثنى صار بالالف واللام وليس بالعلمية ، ولأنه لم يكثر وصف المثنى بلفظ ( ابن ) بخلاف المفرد (١٤٩) .

\*\*\*

- 
- (١٤٦) مشارق الانوار ٢/٢٣٥ .
  - (١٤٧) شرح المفصل ٥/٢ .
  - (١٤٨) ، (١٤٩) شرح المفصل ٦/٢ .

## خاتمة

الوصلة فى اساليب اللغة من الخواصر التى تكشف عن خصائص العربية وما تتسم به من دقة فى التصوير ومرونة فى التعبير ، والقرآن الكريم نزل بلسان عربى مبين ، فأتى قواعد اللغة بأساليبه وقراءاته ، وتسعى الدراسة اللغوية الحديثة فيما تسعى اليه للكشف عن اسرار النحو القرآنى لأنه يمثل الاصل الاول الذى ينبغى ان ترتكز عليه أصول الاستشهاد الاخرى ، وان يحتكم اليه فى مسائل الخلاف لترجيح رأى على آخر .

ومما تناوله البحث اختلافهم فى حكم دخول ( يا ) فى النداء على المعرف بـ ( الـ ) ، فالبصريون يمنعون ، والكوفيون يجيزون ، والاستعمال القرآنى يرجح الاول ، اذ يكثر فى كتاب الله النداء بلفظ ( اى ) وهى لفظ مبهم ، اتخذها العرب وصلة الى نداء ما فيه ( الـ ) غالبا ، ويرى بعض علماء البلاغة ان النداء بلفظ ( اى ) ليس مجرد وسيلة وانما يقصد اليه لاستقلالها بأوجه من التأكيد والمبالغة حيث يذكر المنادى مبهما ويأتى بعده الاسم المعروف المقصود بالنداء وهذا التدرج من الابهام الى التوضيح ضرب من التأكيد والتشويق على حد تعبير « الزمخشري » .

وقد يأتى اسم الإشارة وصلة الى نداء المعرف بـ ( الـ ) الا انه قد يأتى مقصودا بالنداء ، فلا يحتاج الى قرينة توضحه بخلاف ( اى ) .

ومن ماثور قولهم ، ان الجمل بعد النكرات صفات وبعد المعارف أحوال ، وقد تأتى الجملة صفة بعد المعرف بـ ( الـ ) الجنسية كما فى قوله تعالى : ( وآية لهم الليل نسلخ منه النهار ) ، وهذه أيضا اختلفوا فيها ، « فالزمخشري » يجيز ، و « ابو حيان » يمنع ، محتجا بأن

اجازة نعت المعرفة بالجملة هدم لما استقر عند أئمة النحو من ان النكرة لا تنعت الا بالنكرة والمعرفة لا تنعت الا بالمعرفة .

وتأبى مرونة اللغة التوقف عند هذا الخلاف ، وتشهد أفصح الاساليب بأن العرب توصلوا الى نعت المعرفة بالجملة عن طريق الاسم الموصول كما فى قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق » ، اى النفس الموصوفة بأن الله حرم قتلها الا بالحق، والموصولة اسم مبهم لا يقصد لذاته وانما المقصود الصلة التى توضحه .

والنعت يراد به غالبا التوضيح والتخصيص ، ولذا لم يجز الوصف اسم الجنس ، لأن الاجناس أعم من الاشخاص ، فلا يتصور تخصيصها لها ما لم يقصد به المبالغة نحو : اعجب بفتاة ذهب .

وتأتى ( ذو ) وصلة الى وصف الاسماء بالاجناس وتكون وصفا للمعرفة اذا اضيفت الى معرفة كقوله تعالى : ( كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ) .

وتكون وصفا للنكرة اذا اضيفت الى نكرة ، نحو : ( ان لدينا انكالا وجحيما وطعاما ذا غصة وعذابا اليما ) .

وقد بلغ العربى ما يريد عن طريق الوصلة الحرفية ، ومنها ( ما ) التى تزداد مع بعض عوامل الاسماء لتجعلها مهيأة للدخول على الافعال ، والمشهور فى كتب النحو انها كافة ، ويشهد منطق اللغة بانها مهيئة .

وتلفت هذه النقطة الى قضية التركيب واثره فى المعنى والعمل ، فمثلا : ان تختلف عن انما وكل تختلف عن كلما وكذا : طال وطالما ، وأين وأينما وحيث وحيثما ، ونظير ذلك كثير .

وقد اكتفى البحث بالاشارة الى حروف الجر التى توصل معانى الافعال الى المجرور بها ، وحروف الزيادة التى يتوصل بها الى تقوية المضمون ، وهى موضوعات متجددة العطاء ولا سيما فى النحو القرآنى .



وقد اختلف العلماء حول وقوع الحرف الزائد أو الصلة في القرآن الكريم ، فمن أثبت الصلة فالزائد عنده ضروري للمعنى ، وإن كان زائداً من جهة الاعراب ، ففي قول الشاعر :

أرى أم عمرو دمعها قد تحدرت بكاء على عمرو وما كان أصبراً

يحكم بزيادة ( كان ) لعدم تأثيرها في الاعراب ، لكنها ضرورية من حيث المعنى لأن الشاعر قصد إلى التعجب عن شيء مضى .

ومن ينفي وجود الصلة في القرآن الكريم ، فالزائد عنده ما يستوى فيه الذكر والحذف . وليس في كتاب الله ولا في كلام العرب زائد بهذا المفهوم ، ومن ثم يحتاج قوله تعالى : ( غلبا رحمة من الله لنت لهم ) إلى مزيد من التأمل وانعام النظر للكشف عن تأثير زيادة ( ما ) في معنى الآية الكريمة ، فالإبهام بزيادة ( ما ) ضرب من التوكيد لأنه تخصيص بعد عموم .

ومن الوصلة الحرفية همزة الوصل ، وإنما تدخل على الأفعال ، وما يجري عليها من الأسماء نحو ، انتصر انتصاراً ، أما غير الجارية فلا تدخل عليها وإنما دخلت على الأسماء العشرة تعويضاً لما حذف منها .

وهمزة الوصل لا تثبت في الوصل ، وإنما تحذف لفظاً لاختلاف ، أو لفظاً وخطاً في مواضع معينة تقدم ذكرها وقد اجتمع الحكماء في لفظ ( ابن ) ، فتحذف منه الهمزة لفظاً وخطاً إذا توسط بين علمين وكان صفة للعلمين والثاني أباه ، ولم يقع أول السطر .

وتحذف همزته فقط إذا توسط بين العلم واسم أمه أو جده أو جدته كما في ( عيسى ابن مريم ) وقد نبه على ذلك « القاضي أبو الفضل عياض » في مشتبهِ الأسماء والكنى في صرف السيد عند الحديث عن « عبد الله بن أبي ابن سلول » .

والله الهادي إلى سواء السبيل



## مراجع البحث

- ١ - المصحف الشريف .
- ٢ - الاشباه والنظائر فى النحو - جلال الدين السيوطى - مكتبة الكليات الازهرية .
- ٣ - الامالى - ابن الشجرى ج ١ الهند ١٣٤٩ هـ .
- ٤ - الانصاف فى مسائل الخلاف - كمال الدين ابو البركات عبد الرحمن بن محمد الانبارى تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحفيـد - مطبعة الاستقامة بالقاهرة .
- ٥ - البحر المحيط - لـابى حيان - مكتبة ومطبعة النصر الحديثة بالرياض .
- ٦ - البرهان فى علوم القرآن - بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى - دار المعارف - بيروت .
- ٧ - البيان فى غريب اعراب القرآن - لـابى البركات الانبارى .  
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٦٩ م .
- ٨ - التوضيح والتكميل لشرح ابن عقيل - محمد عبد العزيز النجار - الفجالة الجديدة ١٩٦٦ م ٥ .
- ٩ - الحجة فى القراءات السبع - للامام ابن خالويه - تحقيق وشرح د . عبد العال سالم مكرم - دار الشروق - بيروت ط ٢ ١٩٧٧ م .
- ١٠ - حاشية الصبان على شرح الاشمونى - دار احياء الكتب العربية - عيسى البابى الحلبي .

١١ - دراسات لاسلوب القرآن الكريم - محمد عبد الخالق عضيمة -  
ط السعادة بمصر ط ١٣٩٢/١ هـ - ١٩٧٢ م .

١٢ - ديوان الاعشى - دار صادر - بيروت .

١٣ - شذا العرف فى فن الصرف - الشيخ احمد الحملوى - البابى  
الطبى ط ١٩ .

١٤ - شرح التصريح على التوضيح - خالد بن عبد الله الازهرى -  
المكتبة التجارية - مصر .

١٥ - شرح شذور الذهب فى معرفة كلام العرب لابن محمد عبد الله  
جمال الدين بن هشام .

١٦ - شرح شواهد المغنى - جلال الدين السيوطى - مكتبة الحياة  
- بيروت .

١٧ - شرح القصائد العشر - للتبريزى .

١٨ - شرح المفصل - لابن يعيش - عالم الكتب - بيروت .

١٩ - الصحابى - لآبى الحسين احمد بن فارس - تحقيق : السيد  
احمد صقر - مطبعة عيسى البابى الحلبي - القاهرة .

٢٠ - الكافية فى النحو - ابن الحاجب - دار الكتب العلمية -  
بيروت .

٢١ - كتاب سيبويه - لآبى بشر عمرو بن عثمان بن قنبر - تحقيق  
وشرح الاستاذ عبد السلام هارون - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ م .

٢٢ - لسان العرب لابن منظور - دار لسان العرب - بيروت .

٢٣ - معانى القرآن - لآبى زكريا يحيى بن زياد الفراء - تحقيق

الاستاذين أحمد يوسف نجاتى ومحمد على النجار - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م .

٢٤ - المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم - محمد فؤاد عبدالباقي - دار احياء التراث العربى - بيروت .

٢٥ - مغنى اللبيب - جمال الدين بن هشام الانصارى - المكتبة التجارية .

٢٦ - المقتضب لابی العباس محمد بن يزيد المبرد - تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة - القاهرة ١٣٨٨هـ .

٢٧ - المنصف - شرح الامام ابى الفتح عثمان بن جنى لكتاب التصريف للامام ابى عثمان المازنى - البابى الطبى ( بمصر ) .

٢٨ - النظم القرآنى فى كشف الزمخشري - د . درويش الجندى - دار نهضة مصر للطبع والنشر - ١٩٦٩م .

٢٩ - همع الهوامع شرح جمع الجوامع - جلال الدين السيوطى، دار المعرفة ( بيروت ) .

\* \* \*



- Whorf, B.L. (1945): 'Grammatical Categories.' In: F.W.Householder (ed.): *Syntactic Theory I* (1972: Penguin), pp.103-114.
- Wiseman, D.J. et al. (1965): *Notes on some problems in the Book of Daniel.* (London.)
-



**BIBLIOGRAPHY**

- Aharoni, Y. (1975): *Ktūvot ʿArad* (Arad Inscriptions). (Jerusalem.)
- Barr, J. (1968): *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*. (Oxford.)
- Blake, F.R. (1917): 'Studies in Semitic Grammar.' *JAOS* 35, pp.375-77.  
 \_\_\_\_\_ (1940): 'The development of symbols for the vowels in the alphabets derived from the Phoenician.' *JAOS* 60, pp.391-413.
- Bravmann, M.M. (1977): *Studies in Semitic Philology*. (Leiden.)
- Chomsky, W. (1941): 'The history of our vowel-system.' *Jewish Quarterly Review* (1941-42), p.27-49.
- Cross, F.M. & D.N.Freedman (1952): *Early Hebrew orthography: a study of the epigraphic evidence*. (American Oriental Society.)
- Cross, F. & S.Talman (1971): *Qumran and the history of the Biblical Text*.
- Dahood, M. (1964): *Psalms* (3 parts). *The Anchor Bible*. (New York.)
- Eissfeldt, O. (1965): *The Old Testament: An Introduction* (trans.: P.R. Ackroyd). (New York.)
- Fleisch, H. (1961): *Traité de Philologie Arabe*, Vol. I. (Beyrouth.)
- Gesenius, W. (1949): *Hebrew Grammar*. (Ed. E.Kautzsch; 2nd English edition, A.E.Cowley (ed.).) (London.)
- Hall, Goldman-Schwartz (1973): *Ktūvot Nisparot* (The Inscriptions Reveal). (Israel Museum, Jerusalem.)
- Harris, Z. (1939): *Development of the Canaanite Dialects: An investigation in linguistic history*. (American Oriental Society.)
- Kittl, R. (1937): *Biblia Hebraica*. (Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart.)
- Morag, Shelomo (1962): *The Vocalization Systems of Arabic, Hebrew, and Aramaic*. ('s-Gravenhage.)
- Orlinsky, H.M. (1940): 'Problems of Kethib-Qere.' *JAOS* 60, pp.30-45.
- Revell, E.J. (1970): *Hebrew Texts with Palestinian Vocalization*. (Toronto.)
- Rosenthal, F. (1967): *An Aramaic Handbook* (Parts I & II). (Wiesbaden.)  
 \_\_\_\_\_ (1968): *A Grammar of Biblical Aramaic*. (Wiesbaden.)
- Segal, J.B. (1953): *The Diacritical Point and the Accents in Syriac*. (Oxford.)
- von Gall, A.F. (1918): *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner*. (Giessen.)

NOTES

<sup>1</sup> Eissfeldt, p.676.

<sup>2</sup> Morag (1962), p.9.

<sup>3</sup> Whorf (1945), pp.103-114.

<sup>4</sup> W.Chomsky (1941), p.38.

<sup>5</sup> Morag (1962), p.17-18.

<sup>6</sup> Barr (1968), p.189.

<sup>7</sup> Z.Harris (1939), p.25.

<sup>8</sup> F.M.Cross & D.N.Freedman (1952), pp.5-6, 76.

<sup>9</sup> F.M.Cross & D.N.Freedman (1952), pp.55-7.

<sup>10</sup> Defective writing (*scripta defectiva*) consists in writing the words of the text without vowel signs or letters.

<sup>11</sup> See the Inscriptions in the Appendix.

<sup>12</sup> It is said that šəmuʔēl, "Samuel", is a compound proper noun comprising šəmu (= name + nominative marker ū) and ʔēl (= 'god').

<sup>13</sup> Cross & Freedman (1952), pp.51, 57.

<sup>14</sup> Cross & Freedman (1952), pp.49-51; and see the Siloam Inscription in the Appendix.

<sup>15</sup> Cross & Freedman (1952), pp.47-8.

<sup>16</sup> Harris (1939), pp.55-6.

<sup>17</sup> Cross & Freedman p.54, and Harris p.56.

<sup>18</sup> Harris p.56, and cf. Genesis 37:33, חַיָּה רַעַח אֶחָלָתָהּ [hayyah raʕah ʔaxalathū].

<sup>19</sup> I.e., לְכָל־שָׁמַיִם

<sup>20</sup> See Appendix and Inscriptions catalogues listed in the Bibliography.

<sup>21</sup> See Rosenthal (1968), p.23; and Blake (1917), p.375-7.

<sup>22</sup> Compare Kittl's *Biblia Hebraica* with von Gall's *Samaritan Hebrew Pentateuch*.

<sup>23</sup> Cross & Freedman (1952), p.12.

<sup>24</sup> Harris (1939), p.25.

<sup>25</sup> Cross & Freedman (1952), pp.14-17, Nos. 10, 20, 32, 35.

<sup>26</sup> For more examples, see Kittl's *Biblia Hebraica*, Isaiah 3:8<sup>a</sup>, 5:28<sup>a</sup>, 9:5, 40:2<sup>a</sup>, 4<sup>a</sup>, 6<sup>a</sup>, 15<sup>a</sup>, 15<sup>b</sup>, 21<sup>a</sup>, 41:2<sup>a</sup>, 29<sup>a</sup>.

ation of certain words in both biblical Hebrew and biblical Aramaic—for example,  $\text{לִּי}$ , where the letters indicate that this is the third person singular masculine pronoun, while the dot under the first letter (on the right) gives the vocalization of the feminine counterpart. It must therefore be read as the feminine form. The Masoretes called this difference between the written and read forms, *Ketib-Qere*. The same thing occurs in the Aramaic:  $\text{ܠܝܢ}$  must be read as third person plural feminine, not masculine.

There are also many confusions between the *matres lectionis* letters, even when they function as consonants, for example the Aramaic verb form  $\text{ܠܝܬܢܐܠ}$  is written both as  $\text{ܠܝܬܢܐܠ}$  and as  $\text{ܠܝܬܢܐܠ}$  in the same copy of the (Aramaic) book of Daniel; and similarly in the Qumran texts.<sup>26</sup> Cross & Freedman (1952:67) comment that the failure on the part of the Masoretes to recognize the existence of these doublets in Hebrew gave rise to the present confusion in the biblical text.

---



therefore minimal. However, there were some changes in orthography corresponding to changes of pronunciation: and by comparing various words on inscriptions with their Hebrew equivalents, we can draw certain conclusions. For example, in yd ([yadō]), "his hand"; ʿly ([ʿalēyū]), "against him"; ʾdwt ([ʾadōttew]), "his lady"; mšpṯh ([mišpaṯihū]), "his authority",<sup>25</sup> we notice that either zero, w or h stood for the third person masculine singular pronominal suffix in various inscriptions and various dialects. From this we can conclude that either h or w was deleted from the suffix {-hū} (-hw). Generally the h is deleted, but when there is ambiguity between a noun with the pronominal suffix and a noun with the inflectional suffix (the nominative -ū), the w is deleted. In the case of yd ([yadō]), the original form was \*ydyhw: [yadayhū] > yadaw > yadō, showing a development of [ō] along the same lines as in Hebrew.

### CONCLUSION

The absence of historical spelling and the flexibility in spelling practice is a common feature among the languages of the Semitic group, especially in Canaanite, Aramaic and Arabic. There were certain factors that gave rise to this flexibility:

- 1) the consonantal nature of their alphabet;
- 2) the use of their script as a simple & practical form of phonemic shorthand, rather than as a full representation of the spoken word;
- 3) the resultant regular & frequent revisions of the orthography to conform with changes in phonology & pronunciation; and
- 4) the absence of a highly centralized scribal caste.

This simplicity was an advantage in some ways, but a disadvantage in

ition, it is used only to indicate the emphatic state, and in words where it is a root consonant. Not until later was it used as a *mater lectionis*. This could only occur after aleph in the final position had quiesced, especially after final *a* (as in *lamedh aleph* verbs, and in the emphatic state): *aʔ* > *ā*. It then was regarded as the sign for *ā* and extended to other cases, ultimately displacing *he* as a *mater lectionis*."

Nevertheless, even in biblical Aramaic variation between *h* and *ʔ* is found, as for example in the alternate forms *ʔnhnh* ('we'), [*ʔanaḥnā*] and *ʔnhnʔ*, [*ʔanaḥnā*] (Ezra 5:11).<sup>21</sup> And in the plural form of the gentilic ending, the aleph stands for [*ē*], e.g. *yhwdyʔ* ('the Jews'): [*yʰhūdāyē*].

As regards Samaritan, in Kittl's *Biblia Hebraica* we find about 6,000 alternate readings cited from the Samaritan version labeled '*u*' (a Samaritan letter *s*), which deviate from the Masoretic text. The great majority of these variants are orthographical in nature, owing to a more plentiful use of *matres lectionis* in the Samaritan version; though the Samaritan also employs vowel points, like the Hebrew. Other differences include the replacement of Masoretic *ō* in some words by *ā* in the Samaritan Hebrew, e.g. MT *ḥṭṭw* but ST *ḥṭṭʔh* in Genesis 20:6.<sup>22</sup> The Samaritan pentateuch also has many inconsistencies in its vocalization, i.e. it fluctuates between defective and plene writing in certain forms or words.

The Phoenician script (from which most of the writing systems of the Semitic languages are derived) is entirely consonantal (except for *w* and *y*) and its vocalization is based (by the scholars) on the vocalization of other Canaanite dialects, particularly Hebrew and Punic.<sup>23</sup> The phonemic character of the alphabet preserved it from a changing scribal tradition, as in



To summarize, therefore, it seems from specimens of Hebrew orthography in the inscriptions and epigraphies<sup>20</sup> that before the ninth century, Hebrew was written in a purely consonantal script. Then the use of *matres lectionis* began to develop, in the following way: by the middle of the ninth century final *matres lectionis* were introduced - mainly *w* and *y*, but later also *h* and *ʔ*. After a considerable period they began to be used medially with the same values (as vowel letters). During the same period the diphthongs [aw] and [ay] were represented by *w* and *y* respectively. Then when they were contracted, *w* and *y* continued to be written, thus becoming signs for [ō] and [ē]. So *w* came to resemble *h* as a sign for [ō] in final position (whereas final [ō] was formerly represented by *h*). Cross & Freedman (1952:4) describe the situation as follows:

"Waw and yodh developed as vowel letters through the historical spelling of contracted diphthongs, or the coalescence of semivowels and homogeneous vowel sounds. He [Stade] also correctly maintained that aleph was not used as a *mater lectionis* until a much later period."

We turn now to a consideration of *matres lectionis* in other Semitic languages. In Aramaic, an occasional historical spelling initiated the system of final vowel representation, as for example in the dropping of the final -ā of the first person pronominal suffix: -iyā > iy > I. This usage then spread to all final vowels, so that *y* was used for final [ī], *w* for final [ū], *h* for final [ā]. As for *ʔ* (aleph), Cross & Freedman (1952:33) say,

"It has already been noted that in Old Aramaic, aleph is regularly consonantal, and is not used as a *mater lectionis*, exactly as in early Moabite and Hebrew. In final pos-

It seems that the preterite suffixes of either perfective verbs or of nouns are the best attested category manifesting the inherited long vowels in Hebrew: and these are reflected in the orthography by *matres lectionis*. Other such categories are:

- 1) Some proper names: šēnaʿyahu, yḥwʿly, ʿzh, bʿlmʿny;<sup>15</sup>
- 2) Verbs that have y as a third radical, e.g. bnh [banā], "he built";  
bnyty [banītī], "I built";
- 3) Demonstratives, e.g. zh, ʿlh, kh [kō], kʿn [kān];
- 4) Question words, e.g. mh [mā], my [mī];
- 5) The masculine plural suffix -ym, e.g. sfrym [səfārīm], "books";
- 6) Various other words, e.g. ʿlhym [ʿəlōhīm], "God", šwr [šōr], "ox",  
sws [sōs], "horse"....etc, and some feminine nouns ending in -h [-ā],  
e.g. brkh [berkā], "pool".

If we want to trace the development of *matres lectionis* as indicators of long vowels, we may begin with the problem of the homophony of h and w as symbols for the long vowel [ō]. For example, in the Siloam Inscription [rcʿō], "his comrade", was originally \*reʿehū: the h was deleted by syncope between vowels, giving \*reʿeū; then the last two vowels coalesced to [ō].<sup>16</sup> In the Lachish Letters we find ʿr.šw, "his men", which was pronounced [ʿar.šaw, ʿanšō] in the Judahite dialect and [ʿanšēw] in the Israelite.<sup>17</sup> I think that this is a difference in number, i.e. [-aw] is the singular suffix and [-ēw] the plural; so that we have ʿar.šaw, "his man", from \*[ʿanšahū] > ʿan-šāu > ʿanšō; and ʿanšēw, "his men", from \*[ʿanšēhū] > ʿanšēū > ʿanšēw. The appearance of -h in the writing of Lachish, and in some Old Testament words, represents another orthographic tradition, therefore, in which the written reflex of the original [-hū] was retained despite subsequent sound changes.<sup>18</sup>

Harris assumes that the -h that is found representing the third radical of verbs of the form / \_ \_ {y/w} /<sup>19</sup> is an orthographic sign standing for the

ates that before the ninth century B.C., Hebrew was written in a purely consonantal script: e.g. the defective writing<sup>10</sup> of the Gezer Calendar from the tenth century.<sup>11</sup> Another piece of evidence is found in the Shemaiah Seal: in the letters lšm'yhw, which are read [lišma'yāhū] ("belonging to Shemaiah"), we see that the final vowel, [ū], is represented by the vowel letter w. This is considered as the first instance of a *mater lectionis* in Hebrew orthography, and the Seal is dated in the ninth century. It seems from the statements of some scholars that a system of final vowel letters was introduced into Hebrew at a time when final short vowels (case-endings, etc.) had been lost (except in certain relics, especially proper names<sup>12</sup>). The examples in which medial vowel letters seem to appear all date from the sixth century.<sup>13</sup>

Thus we may conclude that the Hebrew system of vowel letters was not indigenous, and did not arise gradually out of an accumulation of historical spellings (as was the case in French, where we find many evidences of Romance pronunciation surviving in the orthography). However, there are some inherited long vowels represented by *matres lectionis* in the orthography of some words, or of certain grammatical categories. For example, in the Siloam Inscription<sup>14</sup> we find some words ending with long vowels represented by *matres lectionis*: hnqbh, for which Cross and Freedman suggest the translation "its being tunneled through", with the vocalized transcription \*hinnagibō:

- zh : "this" ([zē]);
- hyh : "was" ([hayā]);
- r'w : "his comrade" ([re'ō]);
- ky : "for" ([kī]);
- hkw : "they struck" ([hikkū]);
- ylkw : "and [the water] went" ([yilxū]);
- brkh : "pool" ([berkā]);
- ʔmh : "cubit" ([ʔammā]).



The Massoretic reading is:

יָדָן וְיָבֵן הָיְכָל וְיָבֵן  
"Dan and Javan going to and fro"

- but Millard has:

יָבֵן וְיָבֵן הָיְכָל וְיָבֵן  
"and casks of wine from Izalla"<sup>6</sup>

It seems that Millard takes support for his reading from the apparatus criticus of the *Biblia Hebraica*, where it refers to the Septuagint version, which has יָיִן, meaning "wine", instead of יָבֵן, the proper name in the Hebrew text.

Harris states that the Phoenician inscriptions have no representation of vowels, except where [y] and [w] became vowels in the course of regular sound change. He says, "there were several changes of orthography to conform with changes in pronunciation: When the suffix 'his' changed from [-ahū] to [-aw], its spelling in Byblos was changed from [-h] to [-w]; when the feminine suffix [-at] was replaced by [-ā], Phoenician orthography dropped the [-t] while Hebrew substituted for it the vowel-letter [-h]."<sup>7</sup> Later, Hebrew and Moabite extended the use of y and w for original long vowels at first only in word-final position, later also medially.

A. Rahlfs ascribes the origin of all *matres lectionis* to historical spelling. He assumes that the continual conflict between phonetic and historical orthography caused the general inconsistency in the use of *matres lectionis* in all Canaanite dialects. He also ascribes the insertion or omission of *matres lectionis* to an optional decision on the part of the scribes as to whether a word was ambiguous or not.<sup>8</sup> But Cross and Freedman reject the idea that the Hebrew system of vowel letters was indigenous, arising gradually out of an accumulation of historical spellings. They assign the variation in Hebrew orthography to the adoption of a system of *matres lectionis* already in existence.<sup>9</sup> This conclusion is drawn from their discussion of the epigraphic evidence for Hebrew orthography, which indic-

- 7 -

ed any attempt to introduce vowel letters into the sacred text which had not been there before. R. Ishmael warned a professional scribe to be very careful in his work, since the omission or addition of a single letter might mean the destruction of the whole world. There is a Talmudic dictum that says, "he who adds, subtracts" - recalling a biblical verse to the same effect (Deuteronomy 13:1)<sup>4</sup>. Thus the people of Massora did not adopt the liberal use of *matres lectionis* that was to be found in the Mishnaic texts. Instead, the scribes, and especially the teachers of the young, tried to devise a system of vowel-signs that would guide their pupils in the correct reading of the Torah without violating the injunction of Deut.13:1. Three vowel-systems were devised: the Babylonian, the Palestinian and the Tiberian. The first two are supralinear, and the last - which is the one in use today - is mainly sublinear.

The use of *matres lectionis* was the first step toward vocalization of the consonantal text of the Hebrew Old Testament. It was sufficient for an intelligent reading of the text, though there are instances where it has given rise to misunderstandings. For example, in Genesis 47:31 the Hebrew says that the aged Israel bowed down "on the top of his bed" (mitṭāh); but the Septuagint reads that he bowed down "on the top of his staff" (matteh). Likewise in I Kings 19:2-3, which tells how Jezebel threatened Elijah with reprisals for his slaughter of her prophets, the consonantal text has וַיִּירָא: this the Massoretes read as wayyar? ("and he saw..."), but the Septuagint as wayyirā? ("and he was afraid..."). This points up the problem of homographs,<sup>5</sup> Moreover, many philological treatments, though they do not abandon or emend the major consonants, nevertheless make other changes such as the displacement of word divisions and the interchanging of w and y. A case in point is the treatment of Ezk.27:19 by Millard:



- 1) The semantics of words is dependent on the triliteral stem, or root. The three radical phonemes (as a root) may be modulated in various ways by vowel additions to give related words, but these will always have related meanings.<sup>3</sup>
- 2) In all the languages of the Semitic family, no word begins with a vowel.
- 3) Most of the Semites in their early history transmitted their tradition orally; only a few of the 'elite' knew the writing system and worked as scribes. The pronunciation was therefore already well-known from this oral tradition, rendering the representation of the vowel-sounds unnecessary.

However, as Biblical Hebrew fell into disuse for conversational purposes, and some uneducated or younger people began to mispronounce the Hebrew words of the Scriptures in reading, it became necessary for scholars and teachers to devise some means of vocalizing the text so that it could be read correctly without any necessary previous acquaintance on the part of the reader with the pronunciation of the words. The use of vocalic aids to reading must have begun to develop even during the biblical period. The four letters that were previously employed consistently as consonants - א, נ, ל, & ף (א, ה, ו, & י) - gradually began to lose their weak consonantal value in certain contexts, and became either 'silent' (though still written as orthographic relics), or were realized as a prolongation of the preceding vowel - and eventually came to be used as the so-called 'long vowels'.

About the seventh century A.D. a vocalic system was introduced by the Massoretes (a group of people interested in preserving and vocalizing the traditional Hebrew text). The system consisted of vowel-points or signs that were written in and around the consonants so as not to interfere with their traditional sacredness. To preserve the sacred word from change and the danger of errors in pronunciation, the guardians of the Jewish tradition check-

## THE PROBLEM OF MATRES LECTIONIS

This short paper deals with *matres lectionis* as a linguistic problem and as historical evidence concerning the development of Biblical Hebrew. The discussion will therefore concentrate on *matres lectionis* as vowel-letters which guide the reader of Biblical texts.

*Matres lectionis* is a term describing the consonant signs used to indicate certain vowels in Masoretic Hebrew. It is translated from the Hebrew אִמּוֹת הַקְּרִיאָה (ēmōth haqṛī'ah: 'mothers of reading'), i.e. the vowel letters in the consonantal texts that guide the reader to the correct pronunciation or reading.

The Old Hebrew script is a purely consonantal script consisting of 22 signs, of which four are only occasionally used as indicators of certain

long vowels<sup>1</sup>:    א (ʾ) indicates the long vowel ē;

          ו (h) indicates the long vowel ō, or sometimes ē (e.g. mšh, 'Moses' ([mošē]), and šlmh, 'Solomon' ([šlomō]).);

          י (w) is used either for long ū or long ō;  
and    י (y) is used either for long ī or long ē.

The proto-Canaanite alphabet from which the Hebrew script developed, originated as a system of writing in which only consonants were represented, vowels being left unexpressed.<sup>2</sup> Up to the first few centuries of the Christian era, the Old Testament was written in unpointed (unvocalised) consonantal Hebrew: the reader supplied the vowel sounds from memory. Most writing systems of the Semitic languages are consonantal; i.e. vowels are ignored, especially short vowels, and do not appear linearly with consonants in the writing of words. The vowel signs are omitted in the script for the following reasons:

**THE PROBLEM OF**  
**MATRES LECTONIS**  
**in Biblical Hebrew**  
**and other Semitic languages**

**Dr. Mohamed S.El-Dalee**

**Alexandria University**

**Faculty of Arts**

**Dept of Phonetics**

# JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Editor: Dr. EL-SEBAIE MOHAMED EL-SEBAIE

Vol. V.

1987



# مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية  
تعنى بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير:  
د. استاذ الدكتور السبهي محمد السبهي

العدد السادس

١٩٨٨





# مجلة الدراسات الشرقية

دورية تصف سنوية  
تتعلق بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير  
الأستاذ الدكتور  
السيد محمد السبيعي

سكرتير التحرير  
الدكتور عبد الرازق قنديل

هيئة التحرير :

الأستاذ : أحمد علي الحملي

أ . د . : بديع جمعه

أ . د . : أحمد فؤاد متولي

أ . د . : محمد خليفة حسن

العدد السادس

١٩٨٨

مجلة علمية محكمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





## فهرست

### الصفحة

- اثر الاسلام فى الاعلام العربية  
د. عاطف مذكور . . . . . ١
- الوحدة ومراتب الوجود  
د. محمد علاء الدين منصور . . . . . ٤٥
- التنازع فى العمل بين الواقع اللغوى والنحاة  
د. عبد الحميد السيورى . . . . . ٧٧
- قصة ملكة سبأ فى الادب العبرى  
د. محمد عبد الصمد زعيمة . . . . . ١٣٣
- التعدية باختلاف الحركة  
نجاه الكوفى . . . . . ١٨٤
- حملة عدورية وبائية ابنى تمام  
ابراهيم الدسوقى جاد الرب . . . . . ٢٠٩
- لمحة عن شعر السلطان سليمان القانونى  
د. زينب سعد زغلول ابو سنة . . . . . ٢٤١
- بكاء الوطن وراثؤه فى الشعر الأندلسى  
د. محمد حسن العمرى . . . . . ٢٦٥
- محنة الموريسكيين الأندلسيين  
د. محمد حسن العمرى . . . . . ٣٠٧
- التاء المربوطة والجيم المتطرفة فى الألفاظ الفارسية المعربة  
د. محمد صديق العوضى . . . . . ٣٣٩



## تقديم

### القارئ الكريم ..

بين يديك الآن العدد السادس من مجلة الدراسات الشرقية ، والذي تأخر صدوره نتيجة العديد من العقبات والمشكلات بعضها منا وبعضها خارج عنا ..

وقد تحملنا الكثير حتى يصدر هذا العدد ، ايماننا منا بأن الفكر هو الحياة وهذه المجلة هي فكر جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية النابض .

يتميز هذا العدد بخصيصة مميزة ، ألا وهي افراد اللغة العربية وأدائها بالقدر الأكبر من المقالات والبحوث فيه وهي خصيصة كان لترقية كتابها الفضل فيها ، مع عدم اغفال مناحى الدراسات الشرقية الأخرى .

كما انى أمتن هذه الفرصة وأوضح ما سبق وان كتبت فيه من ان المجلة تشكر قراءها فى العالم العربى الذين حرصوا على الكتابه الى المجلة بأرائهم وامتنانهم ، واود أن أوضح أن المجلة تفسح صفحاتها للمقالات والبحوث من الدول العربية بعد تحكيم هذه البحوث والمقالات . .

### عزيزى القارئ ..

لا زلت أطلب وأكرر الطلب فى أن تكتب لنا ما تراه مناسباً لتلافى ما يمكن أن يحدث بالمجلة من هنات وقصور ..

والى اللقاء فى العدد القادم بإذن الله ..

السباعى محمد السباعى



اثر الاسلام فى الاعلام العربية

دكتور عاطف مذكور

كلية الآداب - جامعة القاهرة





القسمية من الموضوعات التي اولاهها الاسلام عناية خاصة ، فالقرآن الكريم ينهى المسلمين عن التنايز بالألقاب ، وكتب الحديث تروى عن النبي ﷺ في هذا الصدد مجموعة من الأحاديث ، من مثل قوله : « انكم تدعون يوم القيامة باسمائكم وأسماء آبائكم ، فاحسنوا اسماءكم » (١) ، وقوله : « سمو باسماء الأنبياء ، وأحب الأسماء الى الله عبد الله وعبد الرحمن ، وأصدقها حارث وهمام ، وأقبحها حرب ومرة » وغيرهما من الأحاديث الصحيحة . وكان « عمر بن الخطاب » يقول : « ثلاث يثبتن لك الود في صدر أخيك : أن تبدأه بالسلام ، وتوسع له في المجلس ، وتدعوه بأحب الأسماء اليه » (٢) .

وقد عنى فقهاء الاسلام بالاعلام عناية فائقة ، فصنفوا في ذلك كتباً كثيرة سجلوا فيها أسماء الصحابة والتابعين وأصحاب الفرائد والمحدثين ، مثل « الاستيعاب في معرفة الأصحاب » لابن عبد البر ( ت ٤٦٣ هـ ) ، و « تهذيب الأسماء واللغات » للنووي ( ت ٦٧٦ هـ ) ، و « ميزان الاعتدال في نقد الرجال » للذهبي ( ت ٧٤٨ هـ ) ، و « غاية النهاية في طبقات القراء » لابن الجزري ( ت ٨٣٣ هـ ) ، و « الاصابة في تمييز الصحابة » لابن حجر ( ت ٨٥٢ هـ ) ، وغير ذلك .

والذي حفز الفقهاء الى التأليف في هذا الصنف من الكتب هو ما أثبتته « النووي » في مقدمة كتابه من أن في « معرفة أسماء الرجال وأحوالهم وأقوالهم ومراتبهم وفوائد كثيرة ، منها معرفة مناقبهم وأحوالهم فيتأدب بأدابهم وتقتبس المحاسن من آثارهم ، ومنها مراتبهم وأعصارهم فينزلون منازلهم ، ولا يقصر بالعالى في الجلالة عن درجته ، ولا يرفع

---

(١) مسند أحمد : ١٩٤/٣

(٢) الكامل : ٤٠/١

غيره عن مرتبته . . فقد أمرنا رسول الله ﷺ أن ينزل الناس منازلهم .  
ومنها أنهم أثمتنا وأسلافنا كالوالدين لنا ، وأجدي علينا في مصالح  
آخرتنا التي هي دار قرارنا ، وأنصح لنا فيما هو أعود علينا فيقبح بنا  
أن نجهلهم ، وأن نهمل معرفتهم ، ومنها أن يكون العمل والترجيح  
بقول أعلمهم وأورعهم إذا تعارضت أقوالهم « ( ٣ ) » . وكان للغويين  
وأصحاب المعاجم - أيضا - اهتمام بالأعلام ، وذلك بحسبانها جزءا  
من اللغة ، فعمدوا إلى تفسيرها والابانة عن معانيها ، فقد وضع  
ابن جنى ( ت ٣٩٢ هـ ) مثلا - كتابه « المبهج » جعل موضوعه تفسير  
أسماء شعراء الحماسة ، وكذلك فعل « المرزوقى » ( ت ٤٢١ هـ )  
والتبريزى ( ت ٥٠٢ هـ ) فى شرح كل منهما لديوان الحماسة ، وقد أثبت  
جامعو المعاجم ما لا يحصى كثرة من أعلام العرب وفسيروها وكشفوا  
عن معانيها .

ويستهدف هذا البحث القيام بجولة حول الاعلام القديمة ( الجاهلية  
والاسلامية ) ليرصد التغيرات التي ادخلها الاسلام فى قاموس الاعلام ،  
ويجلى نظامه المتبع فى تسمية الأشخاص .

\* \* \*

#### اولا - نظام التسمية :

كان من سنن الجاهلية فى تسمية الأبناء أن يختاروا لهم أشنع  
الألفاظ ، وأبشع المعانى ، وقد قال أحد الشعوبية ذبى الدقيش الكلابى :  
لم تسمون أبناءكم بشر الأسماء ، نحو : كلب وذئب ، وعبيدكم بأحسن  
الأسماء نجو : مرزوق ورياح ؟ فقال : اننا نسمى أبناءنا لأعدائنا ،  
وعبيدنا لأنفسنا « ( ٤ ) » . يريد أن الأبناء معدة للأعداء فاختاروا لهم شر

---

( ٣ ) تهذيب الأسماء واللغات : ١٠/١

( ٤ ) بلوغ الأرب : ١٩٣/٣

الأسماء التي تقذف في قلوب العدى بالرعب والفرع مثل : مساحق ومسافح ، ومؤرق ومسهر ، ووحشى ، وحنظلة ومرة ، ونحو ذلك ، أما العبيد فهم يسعون في خدمتهم وقضاء حوائجهم ، ولذا سموهم بالأسماء الحسنة . وقد رفض الاسلام هذا النهج في تسمية الأبناء ، ودعا النبي صراحة الى وجوب التسمية بالأسماء الحسنة ، فقال ﷺ : « انكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم ، فأحسنوا اسماءكم » (٥) . وفى سبيل هذه الغاية نجد النبي ﷺ يسلك مع أصحابه ثلاثة مسالك .

أولها : أنه كان يعمد الى أسماء أصحابه القبيحة التي ورتوها عن الجاهلية فيغيرها الى أسماء حسنة ، وقد اخبرت السيدة عائشة عن النبي أنه كان « اذا سمع اسما قبيحا غيره » (٦) ، والاسم القبيح هو الذى يحمل معنى يناقى الشرع ، او معنى تفرع منه النفس .

والامثلة على ذلك كثيرة ، منها ما يروى ان النبي ﷺ مر بامرأة سوداء ترقص صبيا لها ، وهى تقول :

ذؤال يا ابن القوم يا ذؤاله  
يمشى الثطا ، ويجلس الهبنقه

فقال عليه السلام : لا تقولى ذؤال ، فانه شر « السباع » (٧) .

وقد غير النبي أسماء بعض الصحابة الذين ندل اسماءهم على القساوة والغلظة الى ما يضادها من السماحة والليونة لأن المؤمن كما جاء

---

(٥) مسند أحمد : ١٩٤/٣

(٦) مجمع الزوائد : ٥١/٨

(٧) العين : ٤٤٤/٧ ، واللسان : ثطا . وذؤنه : الذئب .

فى الحديث « هين لين » . من هذه الأسماء « حرن » كان يغيره الى ضده : « سهل » ، لأن « الحزن » هو الأرض الصلبة فيها خشونة ووعورة ، أما السهل فهو الأرض المنبسطة اللينة ، من هؤلاء « سهل بن سعد » الأنصارى ، كان اسمه « حزنا » فسماه النبى « سهلا » (٨) . ويروى أن « حزن بن أبى وهب » المخزومى (٩) جاء الى النبى ﷺ فقال له : ما اسمك ؟ قال : حزن . قال : أنت سهل . قال : لا أغير اسما سمانيه أبى . قال ابن المسيب : فمازالت الحزونة فينا بعد . (١٠) . يعنى الحزونة فى الأخلاق والطباع . وقد كشف « حرن » عن عدم رضائه أن يستبدل « سهلا » بحزن بقوله فى رواية أخرى : « لا ، لأن السهل يوطأ ويمتهن » (١١) ، وهو منطق الجاهلية الذى أراد الاسلام أن يمحوه .

وغير النبى أيضا اسم « عتلة » أو « نشبة » الى « عتبة » (١٢) .

وقد غير النبى هذين الاسمين لما يوحيان به من معان بغيضة ، اذ « العتلة » هى المدرة الكبيرة تنقلع من الأرض ، وهى أيضا « العصا الضخمة من حديد لها رأس مفلطح يهدم بها الحائط » (١٣) ، ومنه اشتق « العتل » ( بضمتين ولام مشددة ) وهو الجافى الغليظ . أما « نشبة » فهو اسم من أسماء الذئب ، وسمى بذلك لانشابه اظافيره فى الفريسة ، وهو اسم يوحى بالتوحش والفظاظة ، ولذلك قال « الحارث بن بدر » الغداني : كنت نشبة فصرت عنبه ، أى كنت اذا

(٨) الاصابة : ٣٢٥/١ ، ٨٨/٢

(٩) صحابى من المهاجرين ، وهو « سعيد بن المسيب » .

(١٠) فتح البارى : ٥٧٤/١٠

(١١) سنن أبى داود : ٥٨٦/٢

(١٢) انظر ، الاصابة : ٤٥٤/٢

(١٣) القاموس : ( العتلة ) ١١/٤



نشبت وعلقت بانسان لقي منى شرا ، فقد أعقبت اليوم ورجعت «(\*)» .

أما « عتبة » فهو من « العتب » أى اللوم على اساءة تود ان يقطع صاحبها عنها ، أو من « المعاتبة » وهى تواصف الموجدة ومخاطبة الادلال ، وكلام المدلين اخلاءهم طالبين حسن مرجعتهم ، ومذاكرة بعضهم بعضا ما كرهوه (١٤) . وفى هذا دليل على سجاجة النفس وطيب الخلق .

ومن الأسماء التى غيرها النبى « زحم » ، غيره الى « بشير » . ولا يخفى النكر الذى فى كلمة « زحم » فالزحم هو الزحام ، وهما مصدران ، يقال : زحمه زحما وزحاما أى ضايعه . أما « بشير » فاشتقاقه من البشر وهو الطلاقة وحسن الوجه ، وهما بيعثنان على التفاؤل وانبساط النفس .

واسم « العاص » (١٥) غيره النبى الى ضده « مطيع » . فعل ذلك مع « مطيع بن الأسود » العدوى (١٦) ، ومع « مطيع بن عامر » اخى « ذو اللحية » الكلابى (١٧) .

وكذلك من كان اسمها من النساء « عاصية » فكان يغيره الى « مطيعة » أو « جميلة » (١٨) ، وكان هذا أيضا صنيعه فى الكنى فمن

---

(\*) السابق : ( نشبة ) ١٣٢/١

(١٤) اللسان : عتب .

(١٥) العاص : اسم منقوص فيجوز فيه اثبات الياء وحذفها ،

فيقال : العاصى والعاص . انظر تاج العروس : ٢٤٥/١٠

(١٦) صحيح مسلم بشرح النووى : ٤١٣/٧

(١٧) الاصابة : ٤٢٦/٣

(١٨) انظر الاصابة : ٢٦٢/٤ ، ٤٠٨

كانت كنيته « إِبْرَاهِيمُ العَبَّاسُ » كان يكنى « إِبْرَاهِيمُ مطيع » كما فُعِلَ مع « أبى مطيع هشام بن وائل » السهمي (١٩) . و « مطيع » من الأسماء الجديدة التي دخلت قاموس الأعلام العربية في الإسلام .

ومن الأسماء التي كرهها النبي ﷺ غيرها اسم « أصرم » ، غيره إلى « زرة » (٢٠) . وذلك لأن « أصرم » معناه القطع والفقر ، ويقال : أصرم الرجل إذا افتقر ، ورجل مصرم وأصرم أيضا : أي قليل المال (٢١) ، فالكلمة تدل على الفقر والعوز ، أما « الزرة » فهي البذر ، وهي أيضا موضع الزرع ، يقال : ما في الأرض زرة « أي موضع يزرع فيه » (٢٢) فاختار النبي هذا الاسم لأن « الزرة » مصدر الخير والنماء . و « زرة » من الأسفاء الجاهلية التي أبغى عليها الإسلام ، وبه سمى « زرة بن عمرو » الذي هجاه النابغة الذبياني بقوله (٢٣) :

نبئت « زرة » والسفاهة كاسمها يهسدى إلى غرائب الأشعار

و « حارم » غيره النبي إلى « مطعم » (٢٤) . « والشيطان » هو كل عات متمرّد من انس أو جن أو دابة (٢٥) . والشيطان عدو للمؤمنين يستعيذون بالله منه ، ولذلك فقد كره النبي هذا الاسم وغير

---

(١٩) انظر الاصابة : ٦٠٤/٣

(٢٠) المستدرک : ٢٧٦/٤

(٢١) اللسان : ( صرم ) .

(٢٢) القاموس : ( زرع ) ٣٣/٣

(٢٣) الديوان : ٥٤

(٢٤) انظر الاصابة : ٢٩٩/١

(٢٥) القاموس : ( شطن ) ٢٤٠/٤

اسم « شيطان بن قرط » لما جاءه وسأله عن اسمه الى « عبد الله ابن قرط » (٢٦) .

والغراب أخبث الطيور ، وهو عندهم رمز البعد والفراق ، وقد قالوا : « أشام من غراب » ، وقالوا : ليس شيء يتشام به إلا والغراب أشام منه (٢٧) . وقال الشاعر (٢٨) :

مشتاقيم ليموا مصلحين عشيرة      ولا ناعبا إلا ببين غرابهم

ولذلك غير النبي اسم « غراب بن رائطة » القرشي عندما سأله عن اسمه يوم حنين الى « مسلم » (٢٩) . وقد سمي الجاهليون « سألما » و « سليما » و « مسلمة » ، ولكن « مسلما » مر أحداثا الاسلام . و « والحباب » : الحية ، واسم شيطان ، و « أم حباب » كنية الدنيا (٣٠) ، ولذا كره النبي هذا الاسم وغير اسم « الحباب بن عبد الله ابن أبي » فسماه « عبد الله » (٣١) . وهناك نفر من الصحابة تسموا بهذا الاسم ، منهم : الحباب بن المنذر ، وابن فيطى ، وابن زيد ، وابن جبير ، وابن عمير ، وابن عبد الله (٣٠) ، ولم يغير النبي أسماءهم لأن الكراهة فى الأسماء كراهة تنزيه أو استحباب لا كراهة تحريم .

وغير النبي اسم امرأة كان اسمها « جثامة » الى « حسانة » (٣٢) ،

(٢٦) مجمع الزوائد : ٥١/٨

(٢٧) تاج العروس : ٤٠٧/١

(٢٨) المؤتلف : ٦٠

(٢٩) الاستيعاب : ٣١٨/٣ ، وتحفة المودود : ١٠٤

(٣٠) القاموس : ٥١/١

(٣١) الاصابة : ٣٣٦/٢

(٣٢) السابق : ٢٥٨/٤

لأن « جثامة » فعالة من « الجثوم » أى المبالغة فى لزوم المكان ،  
أو كثرة الوقوع على الصدر ، ويقال : رجل جثامة كناية عن النوم  
الكسلان الذى لا يميل الى الحركة ، أو هو « انبليد الذى لا ينهض  
بالمكارم » (٣٣) .

قال « يربوع بن حنظلة » يرثى أخاه « مازنا » (٣٤) :

وما كان وقافا اذا الخيل أحجمت      ولا ورعا جثامة فى الاماكن

وهذه صفات لا يحبذها الاسلام ، ولا يجوز للمسلم أن يتصف بها  
بل عليه أن يجد فى السعى والعمل ، أما « حساسة » فهو وصف مشتق  
من « الحسن » أو من « الحسن » وكلاهما مما يستحب وترغب  
فيه النفس .

و « المضطجع » مولى « عمر بن معتب » غير النبى ﷺ اسم  
الى « المنبعث » (٣٥) ، وذلك لأن « المضطجع » هو الذى وضع جنبه  
بالأرض ، من قولهم : اضطجع ، اذا نام أو استلقى ووضع جنبه  
بالأرض ، وكنوا به عن الكسل والقعود عن المكارم ، يقال : « رجل  
ضجة أى كثير الاضطجاع كسلان ، أو لازم للبيت لا يكاد يخرج ولا ينهض  
لمكرمة ، أو عاجز مقيم » (٣٦) ، ومنه « التضجيع فى الأمر أى التقصير  
فيه ، وهذه أمور ينزه الاسلام المسلمين أن يتصفوا بها . أما « المنبعث »  
فهو المندفع لشانه بخفة ونشاط ، من قولهم : انبعث فلان لشانه اذا سار  
ومضى ذاهبا لقضاء حاجته ، وانبعث مطاوع بعث ، يقال : بعثه فانبعث

---

(٣٣) المعجم الوسيط : ١٠٧/١

(٣٤) أمالى اليزيدى : ٤٦

(٣٥) انظر الاصابة : ٤٥٨/٣

(٣٦) القاموس : ( الضجع ) ٥٥/٢

أى حمله على الفعل فاندفع اليه ، ويقال أيضا : بعث فلانا من منامه ،  
إذا أهبه (٣٧) .

وغير النبی اسم « حرام » الى « حلال » (٣٨) لأن الحرام هو  
الممنوع من فعله ، فكان المنادى : « يا حرام » ينادى : « يا ممنوع » وهذا  
مما تتشاع منه النفس ، والحرام منه الخبيث ، قال تعالى : « ويحرم  
عليهم الخبائث » (٣٩) فالحرام مع اقتضائه للمنع يوحى أيضا بالخبيث ،  
أما « الحلال » فهو ضد ذلك ويوحى بالطيب ، قال تعالى : « أحل  
لكم الطيبات » (٤٠) .

و « الحسيل » مصغر « حسل » وهو ولد الضب ، والضب حيوان  
غليظ الجسم خشنه ، عاف النبی ﷺ أكل لحمه ، وقد غير النبی اسم  
« حسيل بن عرفطة » ، سماه « حسينا » (٤١) وعير النبي اسم « بغيض  
ابن حبيب » حين وفد عليه فسماه « حبيبا » (٤٢) ، وكذلك كره اسم  
« الاسود » فغيره الى « المقرب » مرة (٤٣) ، والى « بيض » (٤٤) مرة .

ومن الأسماء التي غيرها النبي « عازب » (٤٥) ، وذلك لأن

(٣٧) السابق : ( بعث ) ١٦٢/١

(٣٨) انظر الاصابة : ٣٥١/١

(٣٩) الأعراف : ١٥٧

(٤٠) المائدة : ٤ .

(٤١) الاصابة : ٣٢٨/١

(٤٢) السابق : ١٦٢/١

(٤٣) السابق : ٤٥/١

(٤٤) نفسه : ١٨/١

(٤٥) غير النبي اسم « عازب » النصرى ، فسماه « عفيفا » .

انظر . الاصابة :



« العازب » هو من لا أهل له أى زوجة . يقال : معرب الرجل . اذا ترك النكاح (٤٦) . وقد كره النبي هذا الاسم لأنه ينافى الشريعة ، قال عليه السلام : « فمن رغب عن سنتي فليس مني » يقصد النكاح . وقال ايضا : « يامعشر الشباب ، من استطاع منك الباءة فليتزوج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء » (٤٧) . وغير النبي ايضا اسم « شهاب » (٤٨) ، لأن الشهاب « شعلة من نار ساطعة » (٤٩) ، ويقال للكوكب الذى ينقض على اثر الشيطان بالنس لاستراقه السمع شهاب (٥٠) ، قال تعالى : الا من خطف الخيفة فاتبعه شهاب ثاقب » (٥١) .

ويصرح النبي ﷺ ان اقبح الأسماء : حرب ومرة (٥٢) . وانما كانا كذلك لما يثيرانه بحسب معنهما اللغوى من معان شديدة الوقع على النفس الآمنة ، فالحرب مجلبة للدمار والفناء ، وسبب عريض لكل بلية ، وقد قال « زهير بن ابى سلمى » فى الحرب وما تجره من شرور (٥٣) :

وما الحرب الا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المرجم

(٤٦) القاموس : ( العزب ) ١٠٣/١

(٤٧) فتح البارى : ١٠٦/٩ . والباءة : مؤر النكاح - الوجاء :

رض الأنثيين رضا يذهب شهوة النكاح .

(٤٨) انظر الاصابة : ١٥٨/٢

(٤٩) القاموس : ( الشهب ) ٩٠/١

(٥٠) تاج العروس : ٣٢٧/١

(٥١) الصافات : ٣٧

(٥٢) مسند احمد : ٢٤/٢ ، ١٢٨

(٥٣) شرح القصائد السبع الطوال : ٢٦٧ - ٢٧١

متى تبعثوها تبعثوها ذميمة .. وتضر اذا ضربتموها فتضرم  
فتعركم عرك للرحى بثقالها وتلقح كشافا ثم تنتج فتنتم  
فتنتج لكم غلمان اشام كلهم كاحمر عاد ثم ترضع فتفطم  
فتغلل لكم ما لا تغل لأهلها قري بالعراق من قفيز ودرهم

ومثله قول « أبى قيس بن الأسلت » الأنصارى (٥٤) :

انكبرته حتى توسمته والحرب غول ذات أوجاع  
من يذق الحرب يجد طعامها مرا وتتركه بجعجاع

أما « مرة » فاشتقاقه من المرارة ، والتسميه به تستتبع التكنية  
بـ « أبى مرة » التى هى كنية ابليس ، ولذلك قبح النبى هذا الاسم ،  
وغير كنية مولى « العباس بن عبد المطلب » من « أبى مرة » الى  
« أبى حلوة » (٥٥) .

ومن الأسماء التى صد عنها الاسلام تلك التى نبعث على التطير ،  
قال النبى ﷺ : « ولا تسمين غلامك يسارا - ولا رباحا - ولا تجيحا ولا  
أفلح ، فثألك تقول : اثم هو ؟ فلا يكون ، - فتقول : لا » . ويدهى أن  
الكراهة لا تختص بهذه الأسماء وحدها بل تنسحب على كل ما يماثلها  
من الأسماء مثل مبارك ومفلح وخير وسرور ونعمة ، وما أشبه ذلك ،  
فان المعنى الذى كره له النبى التسمية بتلك الأربعة موجود فيها ،  
فانه يقال : أعندك خير ؟ أعندك سرور ؟ أعندك نعمة ؟ فتقول : لا ،  
فتشمئز القلوب من ذلك وتطير به ، وتدخل فى باب المنطوق

---

(٥٤) المفضليات : ٨٤/١ ، ومجالس ثعلب : ٢٩٥ . الجعجاع :

كل موضع سوء .

(٥٥) انظر الاصابة : ٤٥/٤

المكروه (٥٦) . وهذه الكراهة - كما سبق - كراهة تنزيه لا تحريم ، فقد كان فى الصحابة من تسمى بمثل هذه الأسماء ولم يغيرها النبى مثل « رياح » غلامه ، و « بركة » (٥٧) أم أيمن .

أما المسلك الثانى الذى اتبعه النبى فى التسمية فهو الإبقاء على الأسماء الجاهلية التى تحت على قيمة من القيم التى زكاها الاسلام . من هذه الأسماء « الحارث وهمام » ، وقد نص عليهما النبى ، قال : « وأصدقها - أى الأسماء - حارث وهمام » (٥٨) . وهما اسمان كما أشار النبى يصدقان على كل انسان . « فالحارث » اسم فاعل من « حرث الأرض يحرثها حرثا ، اذا أصلحها وهيئها للزرع » أو من قولهم : « حرث لدنياه اذا كسب لها ، ومن ذلك نول تعالى : « من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه » (٥٩) . أى يكتسب لآخرته ، فالحارث : هو الكاسب الذى يعمل لدنياه أو لآخرته . وقد سمي الجاهليون « حارثا » و « حريثا » و « حويرثا » .

وأما « همام » فهو « فعال » على المبالغة من « هم بالامر ، اذا عزم عليه » (٦٠) ، وهو وصف يستغرق الجنس البشرى كله ، فلا يوجد انسان الا وله هم يشغله ، وقد قال « ابن القيم » (٦١) : لما كان كل عبد متحركا بالارادة ، والهم مبدأ الارادة ، ويترتب على

---

(٥٦) تحفة المودود : ٩٢

(٥٧) انظر الاصابة : ٤٣٢/٤

(٥٨) سلسلة الأحاديث الصحيحة : ٦٠٦/٢

(٥٩) الشورى : ٢٠

(٦٠) تاج العروس : ١١٠/٩

(٦١) زاد المعاد : ٦/٢

ارادته حركته وكسبه ، كان اصدق الاسماء اسم « همام » واسم « حارث »  
اذ لا ينفك مسماهما عن حقيقة معناهما » . « وهمام » ايضا من الاسماء  
الجاهلية القديمة (٦٢) .

اما المسلك الثالث من مسالك النبی فی تسمیه اصحابه ، فهو انه  
كان <sup>طاعة</sup> يبتدع أسماء جديدة لم تطرق آذان العرب في الجاهلية ، مثل  
« الحسن والحسين » (٦٣) اللذين سمى بهما « سبويه » ، و « بشير »  
و « مطيع » و « عفيف » و « المنبعث » وغير ذلك . ويمكننا أن نضم  
الى هذه الاسماء الجديدة في الاسلام اسماء الانبياء الذين ذكرهم  
القرآن الكريم ، ومنها : محمد وأحمد .

\* \* \*

#### ثانيا - التسمية بأسماء الانبياء :

عرف العرب في ظل الاسلام طائفة من الأعلام الأعجمية سموا أنفسهم  
بها ، وهذه الأعلام هي أسماء النبيين والرسل الذين قص القرآن  
قصصهم . وقد ندب النبي أمته الى التسمي بأسماء الانبياء ، فقال  
لأصحابه : « تسماوا بأسماء الانبياء » (٦٤) .

والنبي حين يدعو أصحابه الى ذلك انما يهدف أن تظل أسماء  
الأنبياء حية في نفوس المسلمين فلا تنسى ، وهذا بدوره يذكر الناس

---

(٦٢) ذكر الأعشى من اسمه « همام » في قوله ( الديوان : ١٣٥ )

فانى بحمد الله لم أفتقدكم اذا ضم « هماما » الى حلولها

(٦٣) وجد في قبائل طيء « الحسن » بفتح الحاء وسكون السين ،

و « الحسين » فتح الحاء وكسر السين . انظر قلائد الجمان : ١٥٩

(٦٤) مسند أحمد : ٣٤٥/٤

دائما بأوصافهم وأخلاقهم ، فالاسم يذكر - بداهة - بمسماه . على أننا نلمح سببا آخر فى شيوع هذه الأسماء ، وهو حلاوة جرسها ، وسهولة النطق بها ، فجميعها الفاظ حسنة لا تنكرها الأذن ، ولا يتعثر فيها اللسان ، وهذا فى حد ذاته مدعاة لذيوعتها بين الناس .

وجميع أسماء الأنبياء أعجمية الا أربعة أسماء هى : آدم وصالح وشعيب ومحمد « (٦٥) » .

وقد حفظ لنا القرآن الكريم من أسمائهم خمسا وعشرون اسما (٦٦) . والعرب عندما ينقلون شيئا من كلام العجم فانهم يعربونه أى يغيرون فى حروفه بالحذف او الاضافة او الابدال حتى يوافق أبنية العربية ويجرى على سننها . وتتميز الاعلام عن سائر المعربات فى أن صورتها الأصلية لا تتغير كثيرا مما يجعل ابدال الحروف فيها أقل من غيرها .

ومن أسماء الأنبياء التى عربت وتسمى بها بعد الاسلام ما يأتى ::

\* ابراهيم : وهو علم عبرى ، وأصله فى العهد القديم

אַבְרָהָם « افراهام » ويرد أحيانا אַבְרָם

« افرام » . وهو علم مركب من אַב

بمعنى أب ، و אַب بمعنى سمو ، فيصير معناه فى العبرية

« أب السمو » أو « أب المجد » .

وقد عرف الجاهليون هذا الاسم وتكلموا به على وجوه مختلفة ، فقالوا : ابراهيم ، وهو الأشهر ، وقالوا : « ابراهام » وبه قرأ «ابن عامر»

(٦٥) العرب : ٦١

(٦٦) الاتقان : ١٣٧/٢



الشامى أحد القراء السبعة (٦٨) وقالوا أيضا « ابراهم » بتثليث الهاء وحذف الياء ، ويروى أن « عبد المطلب » قال :

عذت بما عاذ به ابراهم مستقبل القبلة وهو قائم  
ومن صور الاسم التي نطقوا بها أيض « ابرهم » . قال  
« عبد المطلب » (٦٩) .

نحن آل الله في كعبته لم يزل ذاك على عهد ابرهم  
واذا كان العرب عرفوا الاسم ونطقت به السنتهم الا أنهم لم يسموا  
به الا في الاسلام ، وكان أول من سمى به هو النبي نفسه ، فقد  
سمى ابنه « ابراهيم » (٧٠) .

\* ومن الأنبياء « اسحاق » ابن ابراهيم الخليل أبو انبياء بني  
اسرائيل ، وهو اسم منقول عن العبرية أيضا ، وهو في العهد القديم  
שִׂכְיָא ويكتب أحيانا في الشعر שִׂכְיָא وهي تقارب

صيغة « اسحاق » المستخدمة في العربية . والاسم مشتق من الجذر الثلاثي  
שִׂכְיָא بمعنى ضحك وتعليل اسم العلم « اسحاق » وارد في التوراة (٧١) ،

\* ومنهم « اسماعيل » عليه السلام ، وهو ابن « ابراهيم »

---

(٦٨) التيسير لأبى عمرو الدانى : ٧٦ ( طبعة الإستانة ) .

(٦٩) المعرب : ٦١ ، وانظر أيضا : تهذيب الأسماء واللغات ٩٨/١

(٧٠) أمه « مارية » القبطية ، ولادته في ذى الحجة سنة ثمان

من الهجرة ، وتوفي لعشر خلون من شهر ربيع الأول سنة عشر .

(٧١) انظر التكوين : ١٧/١٧ ، ١٩ ، ١٢/١٨

من السيدة « هاجر » (٧٢) ، و « اسماعيل » جد العرب ، والاسم في التوراة  $\text{יִשְׁמָעֵאל}$  «يشماعيل» ومعناه : من يسمعه الرب ،

وهو مركب من الفعل  $\text{שָׁמַע}$  « يسمع » ، و

$\text{אֵיל}$  ايل = الرب (٧٣) ، وقد عربوا الاسم فقالوا «اسماعيل»

وهو الأكثر ، و « اسماعين » أيضا بالنون . قال الراجز (٧٣) :

قال جوارى الحى لما جينا هذا ورب البيت اسماعينا

\* « الياس » أيضا من انبياء بنى اسرائيل ذكره القرآن في قوله تعالى : « والىاس لمن المرسلين » (٧٥) . وقوله : « وذكرىا ويحيى وعيسى والىاس كل من الصالحين » (٧٦) . وقد ذكر البخارى في كتاب الانبياء ان « الياس » هو « ادريس » (٧٧) . وقد عاش « الياس » النبى بعد انقسام دولة « سليمان » ، وقد اشتهر بمعجزات اوردها سفر الملوك الثانى ، ومنها صعوده الى السماء (٧٨) . ويقال انه سيعود قبل قدوم المسيح المخلص (٧٩) . و « الياس » معرب  $\text{יֵשַׁע}$  ايليا ،

(٧٢) التكوين : ١٢/٢٥ - ١٨

(73) Hebrew and Chaldee Lexicon, p. 343 .

(٧٤) المعرب : ٦٣ ، وانظر : تهذيب الاسماء واللغات : ١١٨/١

(٧٥) الصافات : ١٢٣

(٧٦) الانعام : ٨٥

(٧٧) تهذيب الاسماء واللغات : ١٢٥/١

(٧٨) الملوك الثانى : ٦/٢

(٧٩) ملاخى : ٣/٢٣

אֵילִיָּהוּ

إيليا هو، وكلاهما ورد في العهد القديم، ومعنى الاسم :

الهي يهوه . وقد عرف الجاهليون اسم « الياس » ، فقد سمي به « الياس بن مضر » زوج خندف « ليلي بنت حلون » لم يسم به في الجاهلية غيره .

אִיּוֹב

\* و «أيوب» أيضا معرب إيواف كما ورد في العهد

القديم في السفر المسمى باسمه . و «إيواف» اسم مفعول من الجذر

אָבַן

ويعنى المضطهد، وقد يكون ذلك إشارة الى المصائب التي

אָבַן

امتحن بها . على ان بعض الباحثين يرد الاسم الى الجذر

« أوف » الذي يقابل الفعل العربى «آب» أى رجع ، ومنه الوصف «أواب» الذى ورد فى القرآن وصفا لايوب عليه السلام فى قوله تعالى: «نعم العبد انه أواب» (٨٠) .

\* و «داود» أيضا من انبياء بنى اسرائيل ، وقد تظاهرت الايات

والاحاديث على عظم فضل الله تعالى عليه ، قال تعالى : « ولقد آتينا داود وسليمان علما وقالوا الحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده المؤمنين » (٨١) وقال : « ولقد آتينا داود منا فضلا يا جبال أوبى معه والطير والننا له الجديد » (٨٢) . وقال : « يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض » (٨٣) وغير ذلك .

(٨٠) ص : ٤٤

(٨١) النمل : ١٥

(٨٢) سبأ : ١٠

(٨٣) ص : ١٦

وفي الحديث الصحيح « أحب الصيام الى الله صيام داود ، ولحب الصلاة الى الله صلاة داود ، كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه ، وينام سدسه ، وكان يصوم يوما ويفطر يوما ، ولا يهر إذا لاقى » وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا فكبر داود قال « كان اعبد البشر » (٨٤) .

وصور الاسم في العبرية **דָּוִד** دافد ، و **דָּוִד**

«دافيد» أيضا (٨٥) . وهو اسم مفعول من **דָּוִד** « داود » أي

أحب ، فيكون داود بمعنى محبوب . وقد ورد الاسم في شعر الجاهلية (٨٦) ، ولكنهم لم يسموا به .

\* و « زكريا » ورد ذكره في قوله تعالى (٨٧) : « ذكر رحمة ربك عبده زكريا إذ نادى ربه نداء خفيا » . وفي قوله : « هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى » وغير ذلك من الآيات .

وقد عاش « زكريا » النبي بعد السبي البابلي ، وله في العهد

القديم سفر يحمل اسمه ، والأصل العبري هو **זַכְרְיָהוּ**

زخريا « وايضا » **זַכְרְיָהוּ** زخريا هو « ومعناه : من يتذكره

(٨٤) تهذيب الأسماء واللغات : ١٨٠/١ - ١٨١  
(85) Hebrew and Chaldee Lexicon. p. 191.

(٨٦) انظر : المزهري في علوم اللغة : ١٢/١

(٨٧) مريم : ٢

الرب ، هو مأخوذ من : « זָכַר » زاخر « أي ذكر (٨٨) . وقد

عرب على صور هي : زكريا بالقصر ، وزكرياء بالمد (٨٩) . وقرىء بهما  
في السبع ، وزكري بتشديد الياء وتخفيفها ، والخامسة « زكر » (٨٩) .

\* ومن هؤلاء أيضا « سليمان بن داود » الذي حكم مملكة اسرائيل

ما بين سنتي ١٠١٥ - ٩٧٥ ق.م. و « سليمان » معرب זְלִמְלֶכְךָ

« شلومون » (٩٠) ، ومعناه : المسالم او المحب للسلام ، وهو مشتق من

זָלַם « شالم »

وقد تكلمت به العرب في الجاهلية ، وقد ورد في شعر النابغة  
الذبياني في قوله (٩١) :

الا « سليمان » اذ قال الاله له قم في البرية فاحدها عن الفند

ولكنهم لم يسموا به احدا في الجاهلية .

\* و « موسى » معرب מֹשֶׁה موسى « بكسرة مماله

وفسر بمعنى « المنتشل » وهو صيغة اسم الفاعل من מָשַׁח

---

(88) Hebrew and Chaldeelexicon, p. 731 .

(٨٩) الجمهرة : ٣٢٤/٢ ، المعرب : ٢١٩ ، وانظر : تهذيب

الاسماء : ١٩٧/١

(90) Hebrew and Chaldee Lexicon, p. 831.

(٩١) الديوان : ٢٠ واحدها : امنعها ، الفند : الخطأ في القول

والفعل مما يفند صاحبه عليه ويلام .



بمعنى سحب أو انتشل أو خلص . وهذه الصيغة لا تتناسب مع السياق في قصة موسى ، فهو الذى انتشل من الماء ، فكان يجب أن يسمى بصيغة

اسم المفعول وهى **יִצְלָא** « ماشوى » ، وعلى ذلك يفسر بعض

العلماء الاسم بمعنى المنتشل للشعب أى مخلص بنى اسرائيل حتى يستقيم المعنى مع صيغة الاسم ، وفى هذا مخالفة للنعليل الذى أورده التوراة (٩٢) . وذهب فريق من العلماء الى أن « موسى » اسما مصريا قديما فى معناه واشتقاقه (٩٣) . ولم يعرف عرب انجاهلية هذا الاسم ، وانما عرفوه فى الاسلام لما نزل القرآن الكريم ، وسمى المسلمون ابناءهم باسماء الأنبياء على سبيل التبرك .

و « هارون » أخو « موسى » عليهما السلام ، وأصل الاسم

العبرى هو **אַהֲרֹן** « اهرون » (٩٤) . ومعنى الاسم غامض

واشتقاقه غير مؤكد .

**יַעֲקֹב**

و « يعقوب » منقول من العبرية أيضا من

**יַעֲקֹב**

يعقوف « وهو مشتق من الجذر الثلاثى

**יָצַב**

عاقف « بمعنى : عقب ، أو من

عاقيف « أى قبض بعقب ( شخص ) ، وقد سمي « يعقوب » بذلك

(٩٢) الخروج : ١٠/٢

(٩٣) انظر مقال أ . د محمد خليفة حسن فى « مجلة الدراسات

الشرقية » المجلد الثالث ، بعنوان : « نظرة نقدية فى قضية الأصل المصرى القديم لموسى وديانته » .

(94) Hebrew Chaldee Lexicon, p. 514.

لأنه خرج من بطن أمه ويده قابضة بعقب توأمه « عيسو » (٩٥) .  
و « يوسف » هو ابن « يعقوب » عليهما السلام ، وقد خصه  
القرآن الكريم بسورة كاملة سميت باسمه . و « يوسف » معرب יֹסֵף .

يوسيف « العبري ، وهو مأخوذ اما من יֹסֵף بمعنى : ياخذ

واما من יָסַף يأسف « اي : اضاف ، وعلى ذلك يكون معنى  
الاسم : المضيف (٩٦) .

ومنهم أيضا « يونس بن متى » عليه السلام ، وهو من انبياء بنى  
اسرائيل ، وله ضمن أسفار العهد القديم سفر يحمل (٩٧) اسمه وقد  
ذكره القرآن في قوله تعالى : « وان يونس لمن المرسلين » (٩٨) و « يونس »  
هو « ذو النون » الذي ورد ذكره في قوله تعالى : « وذا النون اذ ذهب

مغاضبا » (٩٩) ، و « يونس » اصله العبري יֹנָס يونا «

اي حمامة .

ومن اعلام الاناث التي ذكرت في القرآن « مريم » ام « عيسى »  
عليه السلام ، و « مريم » معرب מִרְיָם العبري بمعنى  
« البدينة » ، وهو مأخوذ من الجذر מִרַּץ (١٠٠) . ولم

(٩٥) انظر التكوين : ٢٦/٢٥

(96) Hebrew and Chaldee Lexicon, p. 343 .

(٩٧) انظر التكوين : ٨/٨

(٩٨) سورة الصافات : ١٣٩

(٩٩) تهذيب الاسماء واللغات : ١٦٧/٢

(100) Hebrew and Chaldee Lexicon, p. 343 .

يعرف العرب في الجاهلية هذا الاسم ولكنهم عرفوه بعد الاسلام وسموا به كثيرا (١٠١) .

### ثالثا - شيوخ الاسماء المركبة :

وهي الأعلام المكونة من كلمتين أو أكثر ، وهي :

المركب الإضافي ، وهو المكون من مضاف ومضاف اليه ، ويعرفه النحويون بأنه : « كل اسمين جعلتا اسما واحدا ، غير أن ثانيهما منزلة التنوين مما قبله » . وذلك مثل : عبد شمس ، وقوة العين .

ومنها المركب الاسنادي : وهو كل كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى ، ويعرفونه بأنه « كل كلام عمل بعضه في بعض » ، وذلك نحو تسميتهم : تابط شرا ، وشاب قرناها ، و « برق نحره » ، و « ذرى حبا » .

ومنها أيضا - المركب المزجي ، وهو ما ركب من اسمين ركب أحدهما مع الآخر تركيب مزج حتى صارا كالاسم الواحد ، فنزل الاسم الثاني منزله تاء التانيث من الاسم الأول ، نحو : معد يكرب ، و « حزموت » و « سيويه » . وهذا التركيب خاص بالأعلام ، فلا وجود لتركيب مزجي خارج دائرة العلم .

والمركبات الاسنادية نادرة في الأعلام العربية ( الجاهلية والاسلامية ) ولا نكاد نظفر منها بأمثلة أكثر مما ذكرناه ، وكذلك الشأن في المركبات المزجية ، أما المركب الإضافي فهو أكثر المركبات شيوعا في الأعلام ، وقد سموا بها كثيرا رجلا وساء في الجاهلية والاسلام . ولذلك فسوف نقصر هذا البحث على المركبات الإضافية .

لقد عرف الجاهليون عددا محدودا من أسماء الأعلام المركبة تركيبا إضافيا ، وقد جاء هذا التركيب عنهم في أربعة أشكال هي كما يلي :

( ١ ) أن يرد المضاف بلفظة « عبد » ، والمضاف اليه اسم أحد

أصنامهم التى عبدوها فسموا « عبد العزى » ، و « عبد مناة » ،  
و « عبد يغوث » . ونجد فى تسمياتهم « عبد شمس » مما يدل على  
عبادتهم لها وتقديسهم إياها ، كما أنهم عظموا الكعبة البيت العتيق ،  
فسموا « عبد الكعبة » ، كذلك سموا « عبد الله » ، وهذا دليل على  
معرفتهم بالله ، ولكنهم لم يعرفوه حق معرفته ، فلم يعبدوه حق  
عبادته .

(ب) أن تصدر كلمة « عبد » ثم يتلوها اسم سيد من ساداتهم ،  
أو كبير من كبارهم ، كما فى تسمياتهم : « عبد تيم » و « عبد القيس » ،  
و « عبد الأشهل » ، و « عبد مناف » ونحو ذلك ، مما يدل على النظام  
الطبقى الذى ساد مجتمع الجاهلية .

( ج ) أن يضاف العلم الشخصى الى شىء أو وصف لزمه  
أو عرف به ، مثل « زيد الخيل » ، و « عروة الصعاليك » ، أو اله  
مثل : « زيد مناة » و « عوف مناة » .

( د ) أن يكون الاسم مصدرا بكلمة « أب » أو « أم » أى على  
صورة الكنية ، مثل « أبى بكر » ، و « أبى نخيلة » .

وقد أنكر الاسلام الشكلين الأولين ، فالتسمية بالشكل الاول شرك  
صراح ، فليس فى الكون من اله الا الله ، والتسمية على الشكل الثانى  
امتهان لكرامة الانسان ، وقد قال تعالى : « ولقد كرمننا بنى  
آدم » (١٠٢) . وقد بين النبى - صلى الله عليه وسلم - ان أفضل  
الاسماء ما عبد لله ، فقال : « اذا سميتم فعبدوا » ، وقال أيضا :  
« احب الأسماء الى الله ما تعبد به » (١٠٣) ، ثم يخصص منها

---

(١٠٢) الاسراء : ٧٠

(١٠٣) فتح البارى : ٥٧٠/١٠

« عبد الله » و « عبد الرحمن » ، فيقول : « ان احب اسمائكم الى الله : عبد الله ، وعبد الرحمن » (١٠٤) . وربما كان ذلك لأن هذين الاسمين جمعا بين اخص اسماء الله وبين اعلى صفات المؤمنين ، فأخص أسمائه تعالى هو الله ، وأخص صفاته سبحانه هو « الرحمن » ، وأخص وصف للمؤمن الحق هو كونه « عبدا » لله .

و « الله » علم على الاله المعبود بحق ، وهو اسم للذات العلية الموصوفة بصفات الكمال ، وهو اسمه تعالى الذى اختص به وحده ، قال تعالى : « هل تعلم له سميا » (١٠٥) . وقد ورد اسم « الله » فى القرآن ( ٢٦٩٧ ) مرة (١٠٦) ، مما يدلنا على ان « الله » هو اسم علم على الذات العلية الموصوفة بصفات الكمال ، وإن بقية « الأسماء الحسنى » هى صفات لله داخلة فى مسمى اسمه ، أى أن اسم « الله » يتضمن بالضرورة معانى جميع الأسماء الحسنى ، لأنه « علم » يدل على الذات الجامعة لكل الصفات الالهية ، أما سائر الأسماء فلا يدل واحدها الا على معنى واحد ، من علم او قدرة او فعل او غير ذلك . قال تعالى : « هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم . هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر . سبحانه ءله عما يشركون . هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى . يسبح له ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم » (١٠٧) .

وقد أضيف الى اسم « الله » جميع الأسماء الأخرى ، ولم يضاف

---

(١٠٤) مسند أحمد : ٢٤/٢ ، ١٢٨

(١٠٥) مريم : ٦٥

(١٠٦) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . ٤٠

(١٠٧) الحشر : ٢٢ - ٢٤



هو الى اى منها ، قال تعالى : « ولله الاسماء الحسنى » (١٠٨) ، اى  
ان « الاسماء الحسنى » منسوبة كلها الى « الله » .

اما « الرحمن » فقد ورد فى القرآن سبعا وخمسين مرة (١٠٩) ،  
وقد جاء علما على سورة من سوره ، وجاءت كلمة « الرحمن » فى هذه  
السورة لتمثل وحدها آية كاملة .

و « الرحمن » مأخوذ من الرحمة ، على وزن « فعلان » ، وهو من  
ابنية المبالغة الدالة على السعة والشمول ، فالرحمن هو ذو الرحمة  
الشاملة التى وسعت كل شىء . ولذلك كان « الرحمن » صفة يختص  
بها الله سبحانه وتعالى ولا يوصف بها غيره ، فيجوز القول : فلان رحيم  
القلب ، ولا يجوز رحمن القلب . ولما كان « الرحمن » وصفا مختصا  
بالله فقد حسن مجيئه منفردا غير تابع لمجىء اسم الله ، وقد قال  
تعالى : « قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء  
الحسنى » (١١٠) فقد سوى بين « الرحمن » وبين « الله » الذى  
لا يشركه فيه غيره .

وقد ذهب بعض اللغويين الى ان « الرحمن » علم مختص بالله ،  
فليس الرحمن مثل العليم والقدير والسميع والبصير وغيرها من الصفات  
التى يوصف بها غير الله ، ودليلهم على ذلك وروده فى القرآن غير تابع  
لما قبله ، كقوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » (١١١)  
وقوله : « الرحمن علم القرآن » (١١٢) . وهذا شأن الاسماء المحضة

(١٠٨) الاعراف : ١٨٠

(١٠٩) المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم : ٣٠٧

(١١٠) الاسراء : ١١٠

(١١١) طه : ٥

(١١٢) الرحمن : ١ ، ٢

لأن الصفات لا تذكر وحدها دون الموصوف ، وعلى هذا الاعتبار اعرّبوا  
« الرحمن » في « البسملة » بدلا من « الله » . وقد رفض « السهيلي »  
هذا الاعراب محتجا بأن الاسم الأول ( الله ) لا يعتد الى تبين ، فانه  
اعرف المعارف كلها ، ولهذا قالوا : « وما الرحمن » ، ولم يقولوا :  
ما الله ؟ . ولكنه وان جرى مجرى الأعلام فهو وصف يراد  
به الثناء ( ١١٣ ) .

ولم يعرف العرب في الجاهلية اسم « الرحمن » ، ولذلك لما ذكره  
النبي صلى الله عليه وسلم قالت قريش : اتدرون من الرحمن الذي يذكره  
محمد ؟ . هو كاهن باليمامة ، فأنزل الله : « ولقد نعلم أنهم يقولون  
إنما يعلمه بشر ، لسان الذي يلحدون اليه أعمى وهذا لسان  
عربي مبين » ( ١١٤ ) .

أما كلمة « عبد » المصدر بها كلا الاسمين ، فقد وردت في لسان  
العرب على معنيين :

الاول : بمعنى المملوك أي العبودية للمخلوق ، أما الثاني فيعنى  
الانسان عموما حرا كان أو مملوكا لأنه مربوب لله عز وجل ( ١١٥ ) .

وقد ورد اللفظ في القرآن على المعنيين ، فمى المعنى الأول قوله  
تعالى : « ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء » ( ١١٦ ) ،  
وقوله « الحر بالحر ، والعبد بالعبد » ( ١١٧ ) ، وعلى الثانى وهو

---

( ١١٣ ) بدائع الفوائد : ٢٣/١ .

( ١١٤ ) الاشتقاق : ٥٨ .

( ١١٥ ) القاموس : ( العبد ) ٣١١/١ .

( ١١٦ ) النحل : ٧٥ .

( ١١٧ ) البقرة : ١٧٨ .

العبودية للخالق خمسا وعشرين مرة (١١٨) ، كان المقصود في اكثرها نبيا من الانبياء فقد اثنى الله على نوح بـ « انه كان عبدا شكورا » (١١٩) ، وكان داود كسبا كان سليمان « نعم العبد انه اواب » (١٢٠) . ويصف النبي بانه « عبده » فيقول : « فاوحى الى عبده ما اوحى » (١٢١) ويقول : « الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب » (١٢٢) .

فالعبودية لله - اذن - مقام رفيع يسعى اليه الانسان المؤمن . ونسجل هنا ملاحظة ان كلمة « عبد » لم تضاف الا الى « الله » و « الرحمن » من الاسماء الحسنى . ولعلنا ندرك بعد ذلك السر فى قول النبى : « ان احب اسمائكم الى الله عبد الله وعبد الرحمن » . وقد قال فى ذلك ابن القيم (١٢٣) : « لما كان الاسم مقتضيا لسماء ونوثرنا فيه كان احب الاسماء الى الله ما اقتضى احب الاوصاف اليه كعبد الله وعبد الرحمن ، وكانت اضافة العبودية الى اسم « الله » واسم « الرحمن » احب اليه من اضافتهما الى غيرهما كالقاهر والقادر ، فعبد الرحمن احب اليه من عبد القادر ، و « عبد الله » احب اليه من عبد ربه . . . ولما غلبت رحمته غضبه ، وكانت الرحمة احب اليه من الغضب كان عبد الرحمن احب اليه من عبد القاهر » . .

وقد الحق بعض العلماء بهذين الاسمين ما كان مثلهما كعبد الرحيم

---

(١١٨) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : ٤٤٣

(١١٩) الاسراء : ٣٠

(١٢٠) ص : ١٧ ، ٣٠

(١٢١) النجم : ١٠

(١٢٢) الكهف : ١

(١٢٣) زاد المعاد : ٢/٢٢

وعبد الملك وعبد الصمد ، وهم في ذلك يحتجون بظاهر النص في الحديثين : « اذا سميتم فعبدوا » ، و « أحب الأسماء الى الله ما تعبد به » ، وقد سمي النبي أبناء الصحابة عبد الملك وعبد الجبار وعبد الحميد ، وعبد العزيز وعبد القيوم ونحو ذلك (١٢٤) .

وايما كان الامر فقد توسع المسلمون بعد النبي في التسمية بما عبد الله .

وقد غير النبي ما عبد من أسماء أصحابه لغير الله ، فكان اسم « عبد الرحمن بن عوف » في الجاهلية « عبد عمرو » ، وكان اسم « أبي هريرة » « عبد شمس بن صخر » فسماه النبي « عبد الرحمن » (١٢٥) ، وغير النبي اسم رجل كان يسمى « عبد العزى » فسماه « عبد العزيز » ، وآخر يدعى « عبد الحجر » فسماه « عبد الله » ، وكذلك فعل مع كان اسمه « عبد مناف » و « عبد الجان » و « عبد الكعبة » (١٢٦) . وغير ايضا الأسماء التي اضيفت فيها العبودية الى السادة والكبراء مثل : « عبد تيم » ، وعبد الحارث ، وعبد عمرو ، وعبد عوف ، و « عبد كلال او كلول » (١٢٧) ولذلك فقد اتفقت كلمة العلماء على تحريم كل اسم معبد لغير الله ، وهذا يبين اختلاف نهج الاسلام عن نهج الجاهلية .

ومن المركبات الاضافية التي كرهها الاسلام لأن فيها تعاضما لا يجوز

---

(١٢٤) انظر الاصابة : ١٥٦/٣ - ١٥٨

(١٢٥) انظر الاصابة : ٢٠٢/٤

(١٢٦) انظر المرجع السابق : ١٩٠/٢ ، ٢٧٥ ، ٢٩٨ ، ٣٠٦ ،

٤٠١ ، ٤٢٣

(١٢٧) انظر السابق : ٢٩٢/٢ ، ٣٢٥ ، ٣٣٨ ، ٤١٥

لمخلوق « ملك الأملاك » ، وفي الحديث الشريف : « ان أخنع اسم عند الله رجل يسمى « ملك الأملاك » (١٢٨) . وفي رواية أخرى : « أخنى الأسماء يوم القيامة عند الله رجل يسمى ملك الأملاك » (١٢٨) .

« أخنع » اسم تفضيل من الخنوع ، أى اذل الأسماء واقهرها ، قيل : أخنع هنا بمعنى أفجر ، من الخنعة ، وهى الفجرة والريبة ، والخانع : هو المريب الفاجر (١٢٩) . وأما « أخنى » فاسم تفضيل من الخنا ، وهو الفحش فى القول ، أو هو الهلاك ، يقال : أخنى عليهم الدهر ، أى أهلكهم .

والأملاك : جمع قلة ، مفردة : ملك ، ويجمع على « ملوك » فى الكثرة . والملك هو ذو الملك ، أى السلطان والتصرف ، وذو الملك فى الحقيقة هو الله - جل وعلا - لأنه صاحب السلطان الأعلى والتصرف المطلق ، فهو - سبحانه - مالك الملك « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء ، وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشاء ، وتذل من تشاء ، بيدك الخير ، انك على كل شىء قدير » (١٣٠) . فالله - وحده - هو مالك الملك ، ولذا فهو « ملك الأملاك » لا ينازعه فى ملكه منازع من المخلوقين .

ولا شك أن الكراهة تنسحب على كل تركيب يحمل معنى « ملك الأملاك » مثل سلطان السلاطين ، وأمير الأمراء ، وشاهنشاه (١٣١)

(١٢٨) فتح البارى : ٥٨٨/١٠

(١٢٩) القاموس : ١٩/٣

(١٣٠) آل عمران : ٢٦

(١٣١) « شاهنشاه » لقب الأكاسرة الفرس ، وهو « ملك الملوك »

وقد ورد فى شعر الأعشى ، قال :

وكسرى « شاهنشاه » الذى سار ملكه له ما اشتهى راح عتيق وزنبق

ديوانه : ١١٦



ويقول ابن القيم : « وفي معنى ذلك كراهية التسمية بقاضى القضاء ، وحاكم المحاكم ، فان حاكم المحاكم - فى الحقيقة - هو الله ، وقد كان جماعة من اهل الدين والفضل يتورعون عن اطلاق لفظ « قاضى القضاء » ، و « حاكم المحاكم » قياسا على ما يبغضه الله ورسوله من التسمية بملك الاملاك ، ... وكذلك تحرم التسمية بسيد الناس ، وسيد الكل » (١٣٢) .

وهكذا يتبين ان للاسلام فلسفة واضحة فى اختيار الامماء ، فالاسلام يتطلب فى الاسم ان يكون مما يبعث على الارتياح وطمأنينة النفس ، ويحث على الفضيلة ومكارم الاخلاق ، ويدعو الى القيم التى يدعو اليها الاسلام ، ولذا كان النبى يعمد الى اسماء الجاهلية التى تخالف هذه المعانى فيغيرها ، ومن هنا صح القول انه فى ظل الاسلام تغيرت خريطة « العلم العربى » فصار للمسلمين اعلام اسلامية كما كان للجاهليين اعلام جاهلية ، وكان وراء هذا التغيير اختلاف القيم والمبادئ التى توارثها الجاهليون عن تلك التى آمن بها المسلمون .



#### رابعاً : اتخاذ الألقاب الحسنة :

كان الجاهليون اكثر ما يستخدمون الألقاب فى الذم واظهار العيوب ، فلما جاء الاسلام نهى المسلمين عن ذلك ، فقال تعالى : « ولا تلمزوا انفسكم ولا تنابزوا بالالقاب » (١٣٣) أى لا تتداعوا بالمكروه منها تأليفا للقلوب ، وشياعا للمحبة بين الناس . ولذا كان النبى ﷺ - اذا لقب احدا من اصحابه لا يقصد الى ذمه بل الى مدحه والثناء عليه ، وكان يلقيه بأصدق ماعرف فى الصحابى من الصفات المعنوية لا المادية ، فكان لـ ابو بكر « الصديق » لأنه اول من

---

(١٣٢) تحفة المودود : ٩١

(١٣٣) ١ الحجرات : ١١

صدق النبي وآمن به ، وانه لم يخلط صدقه بكذب ، وكان فعله دائما يصدق قوله ، وقد قال « على بن ابي طالب » وهو على المنبر : « ان الله - عز وجل - سمى ابا بكر على لسان نبيه - ﷺ - صديقا » (١٣٤) ولقبه أيضا « عتيقا » اي معتوقا من النار . ولقب النبي « عمر بن الخطاب » الفاروق (١٣٥) ، وذلك لانه يفرق بين الحق والباطل ، والفاروق : صيغة مبالغة على وزن « فاعول » .

و « حمزة بن عبد المطلب » « أسد الله » ، وقد قال النبي بعد استشهاده بأحد : « لن أصاب بمثلك أبدا ، ونزل « جبريل » فقال ان حمزة مكتوب في السماء أسد الله وأسد رسوله » (١٣٦) . وكذلك لقبه « سيد الشهداء » (١٣٧) . ولقب « خالدا » سيف الله ، وقال فيه « لاتؤذوا خالدا فانه سيف من سيوف الله ، صبه الله على الكفار » (١٣٨) ولقب مولاه أبا عبد الرحمن « سفينة » (١٣٩) بفصد تشبيهه بها في حمل الأثقال والامتعة .

وهكذا كان الرسول ﷺ يلقب أصحابه بما عرف فيهم من الصفات الايجابية وهي القاب مدح وثناء ، ولم يؤثر عنه تلقيبه أحدا بصفة مذمومة ، ولذلك نجد فقهاء الاسلام يتفقون على انه « يحرم تلقيب الانسان بما يكرهه سواء كان صفة له كالأعمش والأبلى والأعمى والأصم والاقرع والاعرج والابرص ، والاحول والاثبج ، والاصفر والاحدب والاررق

(١٣٤) الاصابة : ٢ / ٣٤٣

(١٣٥) السابق : ٢ / ٥١٩

(١٣٦) فتح ابارى : ٧ / ٣٧١ .

(١٣٧) لسابق : ٧ / ٣٦٨ .

(١٣٨) : ٧ / ١٠١ .

(١٣٩) مسند احمد : ٥ / ١٢٠ .

والافطس ، والاشتر والاثرم ، والاقطع والزمن والمقعد والاشل ، وسواء كان صفة لأبيه أو أمه ، أو غير ذلك مما يكرهه . واتفقت العلماء على جواز ذكره بذلك على سبيل التعريف لمن لا يعرفه الا بذلك كهؤلاء المذكورين في المثال ، فانهم أئمة وعلماء مشهورون بهذه الالقاب . لا يعرفهم أكثر الناس الا بالالقاب ، واتفقوا على جواز تلقيبه باللقب الحسن وما لا يكرهه « ( ١٤٠ ) » .

وفى عصر الخلفاء الراشدين ظهر نوع آخر من الالقاب ، يمكن ان نسميه القاب التشريف ، اذ كان لابد للخليفة أو ولي امر المسلمين ان يلقب بما يميزه عن سائر الناس ، وقد اكتفى « ابو بكر الصديق » أول من ولي امره المسلمين بعد النبي ﷺ بلقب « الخليفة » .

تم تلاه « عمر بن الخطاب » فرأى ان فى لقب « الخليفة » كثيرا من العنت والمشقة اذ يتحتم ان يتكرر اللقب مع كل خليفة جديد ، فأبو بكر خليفة رسول الله ، وعمر خليفة خليفة رسول الله ، وعثمان خليفة خليفة خليفة . . وهكذا ، ولذلك رأى ان يلقب بـ « أمير المؤمنين » ، وأصبح هذا لقب الخليفة الرسمى حتى نهاية الدولة الاموية ( ١٣٢ هـ ) .

ولقبا « الخليفة » و « أمير المؤمنين » من الالقاب الاسلامية المحضة لم يعرفا الا فى ظل الاسلام . والخليفة مأخوذ من : خلف فلانا خلفا وخلافة أى جاء بعده فصار خليفته .

وهو اختصار للعبرة المطولة « خليفة رسول الله ﷺ » ، أما اللقب الثانى فهو مركب اضافى من « أمير » وهو من يتولى الامارة ، والثانى مأخوذ من الايمان ، وهو ما وقر فى القلب وصدقه العمل ، وهو أعلى مرتبة من الاسلام ، ولذلك قال تعالى : « قالت الاعرابى آمنّا قل لم تؤمنوا

ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم « (١٤١) ومن ثم أثر  
« عمر بن الخطاب » رضى الله عنه ان يكون أميرا للمؤمنين لا أميرا  
للمسلمين .

ولما آلت الدولة الى بنى العباس أصبح للالقباب شأن عظيم فى دولتهم ،  
فاستكثروا من القاب التشريف والتفخيم ، وكان ذلك صدى للتغيير الكبير  
الذى طرأ على نظم الدولة الاسلامية ، والذى كان من مظاهره الميل الى  
الاقتباس من حضارة الفرس وتقاليدهم . وكانوا يفسدون بهذه الالقباب  
امورا مختلفة مثل تكريم صاحب اللقب او الاشادة بفضائله ، او كسب رضائه ،  
او اشباع غروره ، او تغطيه ضعفه او غير ذلك .

وقد رأى العلماء فى ذلك بدعة مخالفة للشرع الاسلامى لما فى  
الالقباب من التزكية والكذب والتشبه بالاعاجم ، وقد حرم الاسلام تزكية  
النفس او الغير ، فقال تعالى : « فلا تزكوا انفسكم » (١٤٢) ، وقال :  
« ألم تر الى الذين يزكون انفسهم بل الله يزكى من يشاء ولا يظلمون  
شئاً . انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به اثماً مبيناً » (١٤٣) .  
وبمثل ذلك جاء الحديث النبوى : « لا تزكوا على الله احداً ، ولكن قولوا :  
اخاله كذا ، وأظنه كذا » .

وهكذا نرى ان العصر الاسلامى يشهد تحولاً فى مدلول الالقباب ،  
فبعد ان كان اللقب يطلق فى الجاهلية مقصوداً به الذم واطهار العيب  
صار فى ظل الاسلام يطلق لتكريم صاحب اللقب والاشادة بفضله ، ولذلك  
نجد ان بعض الالقباب ذاعت فى الناس وطغت على الاسماء حتى صار  
أصحابها لا يعرفون الا بها .

---

• (١٤١) الحجرات : ١٤

• (١٤٢) النجم : ٣٢

• (١٤٣) النساء : ٤٩ ، ٥٠

### خامسا : الحرص على الكنى :

ظلت الكنية فى الاسلام كما كانت فى الجاهلية مظهر الاحترام ودليل التكریم ، ولذلك نجد كثيرا من الصحابة عرفوا بكناهم ولم تعرف اسمائهم ولا انسابهم مثل « أبى امية » الفزارى ، « أبى امامة » الانصارى ، « أبى الدحداح » الانصارى ، و « أبى ريمة » ، و « أبى سعدان » وغيرهم ، ومنهم من شهر بكنيته دون اسمه مثل « أبى هريرة » و « أبى الدرداء » ، و « أبى ذر » الغفارى ، وأبى موسى الاشعري ، و « أبى محذورة » المؤذن ، وأبى طلحة الانصارى الذى يقول (١٤٤) :

أنا «أبو طلحة» واسمى « زيد » وكل يوم فى جر أبى صيد

وبعضهم اختلف فى اسمه مثل : « أبى عقرب » البكرى ، و « أبى عتبة » الخولانى ، وغيرهما .

وقد أباح النبى لأصحابه ان يكتنوا بما يشاءون غير كنيته « أبى القاسم » ، فقد جاء فى الحديث : « سموا باسمى ولا تكتنوا بكنيتى » (١٤٥) . وأظن ان نهى - ﷺ - انما بقصد به الجمع بين اسمه وكنيته ، وقد قال أبو هريرة : « نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يجمع بين اسمه وكنيته » (١٣٦) ، وأظن أيضا ان هذا الحظر مقصور على جيل الصحابة بدليل أن بعض الصحابة سمى ابنه « محمدا » وكناه « أبا القاسم » منهم « طلحة بن عبد الله » بل قيل ان النبى نفسه هو الذى كناه ، ومنهم « محمد بن أبى بكر » ، و « محمد بن سعد » ، و « محمد بن جعفر بن أبى طالب » ، و « محمد بن عبد الرحمن بن

---

(١٤٤) الاصابة : ٤ / ١١٣ .

(١٤٥) فتح البارى : ١٠ / ٥٧١ ، ٢٣٩/٤ .

(١٤٦) فضل الله الصمد : ٢ / ٣١٢ .



عوف « ، و « محمد بن حاطب بن أبى بنتعة » ، و « محمد بن الاشعث ابن قيس » فقد كانت كنية كل هؤلاء المحمدين « أبا القاسم » ، وآباؤهم وهم صحابيون أجلاء - هم الذين كنوهم بهذه الكنية .

وكان الرجل يكنى بأكبر اولاده ، فكان النبى يكنى بأكبر ابنائه « القاسم » ، وكان « العباس بن عبد المطلب » يكنى « أبا الفضل » ، و « الفضل » هو أكبر ابنائه التسعة ، وتكنى « على بن أبى طالب » بأكبر بنيه « الحسن » . وقد روى « شريح الحارثى » انه وفد على النبى - ﷺ - مع قوم ، فسمعهم النبى يكنونه بأبى الحكم فقال النبى : ان الله هو الحكم ، واليه الحكم ، فلم تكنى أبا الحكم ؟ فقال : ان قومى اختلفوا فى شىء فاتونى فحكمت بينهم ، فرضى كلا الفريقين ، فقال النبى ما احسن هذا ! فما لك من الولد ؟ قال : شريح ومسلم وعبد الله . قال : فمن اكبرهم ؟ قال : شريح : قال : فانت أبو شريح .

ويجوز تكنية الرجل بغير ابنائه ، فقد كنى النبى «عمر بن الخطاب» أبا حفص ، وليس من ابنائه من اسمه « حفص » ، وربما كنى النبى أصحابه الذين لم يولد لهم ، مثل « صهيب » فقد كناه « أبا يحيى » (١٤٧) و « عبد الله بن مسعود » كناه « أبا عبد الرحمن » ولم يولد له (١٤٨) . وقد تكون التكنية بأحد الاقارب لتكنية السيدة عائشة « أم عبد الله » أى عبد الله بن الزبير « ابن اختها أسماء .

وربما كنى الرجل بشىء التزمه وعرف به ، من ذلك تكنية النبى «أنسا» بأبى حمزة، وهى بقلة كان أنس يجتنبها وكان من طعمها لذع، فسميت « حمزة » بفعلها ، يقال : رمانة حامزة أى فيها حموضة (١٤٩) .

(١٤٧) فتح البارى : ٤٤/٧ .

(١٤٨) مجمع الزوائد : ٥٦ / ٨ .

(١٤٩) النهاية : ١ / ٤٤٠ .

ومثل ذلك تكنية «أبى هريرة» بسبب هرة جعلها فى كنهه (١٥٠) . وكذلك تكنية «زينب بنت خزيمة» زوج النبى «أم المساكين» لأنها كانت تحبهم .

ولم تكن الكنى مقصورة على الكبار بل ربما كنوا الصبية أيضا على قصد التفاؤل بطول العمر والبقاء ، والامل فى أنهم سوف يعيشون حتى يولد لهم ، وأيضا للامن من التلقيب لأن الغالب أن من ذكر شخصا - فيعظمه - أن لا يذكره باسمه الشخصى ، فإذا كانت له كنية أمن من تلقيبه ، ولهذا قال قائلهم : «بادروا أولادكم بالكنى قبل أن تغلب عليها . الألقاب» .

ولم يكن العرب فى ظل الاسلام يفرقون فى الكنى بين الابن والابنة فكان كثير من الصحابة يكتون بأسماء بناتهم ، منهم «أبو فاطمة» الأزدي ، و «أبو أمامة» وأبو أمامة الانصارى الباهلى ، و «أبو أمية» الفزارى ، و «أبو مريم» السلولى وأبو ليلى الانصارى ، وأبو أميمة الجشمى ، وغيرهم كثيرون .

ومن الخلفاء «أبو ليلى معاوية بن يزيد» ، وكان «مروان بن الحكم» قد وثب على الخلافة بعده ، فقال الشاعر (١٥١) :

انى أرى فتنة تغلى مراجلها      والملك بعد «أبى ليلى» لمن غلبا .

وربما يعكس ذلك احدى القيم التى جاء بها الاسلام وهى المساواة بين الرجل والمرأة .

ولم يكن الجاهليون يعرفون الا الكنى المصدرة بكلمتى «أب» و«أم» مما يدل على النظرة الضيقة التى كان يدين بها العرب آنذاك ، وهى

---

(١٥٠) الأذكار : ٢٥٣ .

(١٥١) نهاية الأرب : ١٥٨

التعصب للقبيلة والاعتزاز بسلسلة النسب ، ثم جاء الاسلام فاستل من القلوب سخائمها ، وكسر بينهم جواز العصبية القبلية ، فصار المسلمون بنعمة الدين الجديد اخوانا بعد ان كانوا اعداء ، ومن هنا تظهر في المجتمع الاسلامي كنى جديدة تنصدرها كلمات « أخ » و « أخت » .

والكنية عند العرب دليل الاحترام والتقدير ، ولذلك يرى اهل العلم انه من تمام الادب ان يكنى اهل الفضل ومن قاريهم عند مخاطبتهم او الكتابة اليهم ، او الرواية عنهم ، كذلك لا يجوز ان يذكر الرجل كنيته في كتابه ولا في غيره الا ان لا يعرف الا بكنيته ، او اذا كانت الكنية اشهر من اسمه ( ١٥٢ ) . ومن هنا جاز لأبى طلحة الأنصاري « زيد ابن سهل » الصحابي ان يقول ( ١٥٣ ) :

انا ابو طلحة واسمى زيد وكل يوم في جراي صيد

لأن كنيته أشهر من اسمه .

وقد شاعت الكنى بعد ذلك في دنيا الناس ، وصادفت هوى في كل نفس حتى صار يتطلبها كل انسان مهما بلغ من هوان الشأن ، وقد حكى الجاحظ قائلا ( ١٥٤ ) : كان عندنا حارس يكنى « ابا خزيمة » فقلت يوما - وقد خطر على بالي - كيف اكنى هذا العليج الا لکن بأبى خزيمة ؟ ثم رأيت فقلت له : خبرني عنك . اكان أبوك يسمى « خزيمة » ؟ قال : لا . قلت : فجدك او عمك او خالك ؟ قال : لا . قلت فلك ابن يسمى « خزيمة » ؟ قال : لا . قلت : فكان في قرينك رجل صالح او فقيه يسمى خزيمة ؟ قال : لا . قلت : فلم اكنيت بأبى خزيمة وانت عليج الكن ،

( ١٥٢ ) الأذكار : ٢٥١

( ١٥٣ ) الاصابة : ١١٣/٤

( ١٥٤ ) الحيوان : ٢٨/٣

وانت حارس ؟ قال : هكذا اشتهيت . قلت : فلاى شيء اشتهيت هذه الكنية من بين جميع الكنى ؟ قال : ما يدرينى . قلت : فتبيعها الساعة بدينار وتكتنى بأى كنية شئت ؟ قال : لا والله ، ولا بالدنيا وما فيها .

وهذا النص يكشف عن ارستقراطية الكنى ، فالكنية لا يصيها الا اصحاب الفضل . والشرف والجاه ، ولهذا يعجب الجاحظ من هذا الجارس الفقير ، كيف يكتنى بأبى خزيمة !

\* \* \*

وهكذا نرى ان خريطة العلم العربى فى ظل الاسلام قد تغيرت فى كثير من معالمها ، وذلك على النحو الآتى :

١ - عزوف المسلمين عن سنن الجاهلية فى التسمية ، فقد كان الجاهليون يسمون ابناءهم بأشنع الاسماء وافظعها ومن هذا القبيل التسمى بأسماء الحيوان ، فرفض الاسلام هذه السنة ودعا صراحة الى التسمى بالأسماء الحسنة .

٢ - البعد عن الأسماء القبيحة ، وقد كان النبى - صلى الله عليه وسلم - يغير أسماء الصحابه القبيحة التى سمو بها فى ظل الجاهلية ، والاسم القبيح هو الذى يحمل معنى ينافى الشرع ، مثل عبد اللات ، وعبد العزى ، وعبد مناة ، وقد أنكر الاسلام هذه الاعلام لأن التسمية بها شرك صراح ، فليس فى الكون من اله الا الله .

٣ - التسمية بالاسماء التى تحت على قيمة من القيم التى زكاها الاسلام ، مثل «الحارث وهمام» وقد نص النبى ﷺ على هذين الاسمين ، فقال : « وأصدقها ( أى الاسماء ) حارث وهمام » .

٤ - رفض الاسماء المركبة التى تتصدرها كلمة « عبد » مضافة

الى أحد ساداتهم أو كبرائهم مثل عبد تيم ، وعبد انقيس، وعبد الاشهل، وغير ذلك ، لأن فى ذلك امتهاننا للانسان الذى كرمه الله ، فالعبودية لا تكون لمخلوق ، وانما هى لله وحده ، ومن ثم كان الحث على التسمية بما عبد لله ، وقد جاء فى الحديث : « اذ اسميتم فعبدوا » ، و « احب الاسماء الى الله ما تعبد به » ، و « ان احب اسمائكم الى الله : عبد الله وعبد الرحمن » . ويلحق بهذين الاسمين ما كان مثلهما كعبد الرحيم وعبد الملك وعبد الصمد .

٥ - هجر الاسماء التى تحمل دلالات تفزع منها النفس ، مثل مرة وحرب ، وقد ورد النص فيهما ، فقال النبى - صلى الله عليه وسلم : « واقبحها ( أى الاسماء ) حرب ومرة » ومثلهما « ظالم » و « سراق » وغير ذلك ، وعلى النقيض من ذلك التسمية بما يدعو الى التفاؤل وانبساط النفس ، مثل الحسن والحسين ، وجميل وجميلة .

٦ - التسمية بأسماء الانبياء ، وهى فى اغلبها اعلام اعجمية ، وكان ذلك امثالا لقول النبى ﷺ : « تسموا بأسماء الانبياء » ، حتى تظل هذه الأسماء حية فى نفوس المسلمين تذكرهم بأنبياء الله وعباده الصالحين .

٧ - ترك الاسماء التى تدل على القساوة والغلظة مثل : حزن ، و « عتلة » ، و « نشبة » ، والعاص ، وغير ذلك .

٨ - وأخيرا نلاحظ ان النبى ﷺ يتخير الاسماء المتوسطة فى عدد الحروف أى المعتدلة بين الطول والقصر ، ويقصد بالمعتدلة تلك التى تتكون من أصول ثلاثية ، وذلك طلبا للخفة والتيسير على الناس ، وهو مبدأ من مبادئ الاسلام .



## مصادر البحث

- الأذكار المنتخبة للإمام النووي ، ط ٤ ، مطبعة الحلبي بالقاهرة ، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م .
- الاستيعاب في معرفة الاصحاب لابن عبد البر - تحقيق على محمد البجاوي - القاهرة ( بلا تاريخ ) .
- الاشتقاق لابن دريد الازدي - تحقيق د . رمضان عبد التواب وآخر . مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .
- الاصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني ، مؤسسة الرسالة ط ١ - القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية - بيروت ، بلا تاريخ .
- بلوغ الارب للسيد محمود شكر الالوسي ، شرح محمد بهجة الاثري - دار الكتاب العربي بمصر ١٣٤٢ هـ .
- تاج العروس للزبيدي - القاهرة ١٣٠٦ هـ .
- تحفة المودود لابن قيم الجوزية ، مكتبة المتنبي بالقاهرة ، بلا تاريخ .
- تهذيب الاسماء واللغات للنووي ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ( بلا تاريخ ) .
- ديوان الاعشى - المكتبة الثقافية - بيروت ( بلا تاريخ ) .
- ديوان النابغة الذبياني - تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم - دار المعارف - ١٩٧٧ .

- زاد المعاد ، لابن قيم الجوزية ، ط ٢ ، مطبعة الحلبي بمصر  
- ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .
- سنن أبو داود ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة  
السعادة ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .
- شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، لابی بكر بن الانبارى -  
تحقيق عبد السلام هارون ط ٣ - دار المعارف بمصر ١٩٦٣ .
- صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ط ١ ، دار احياء  
الكتب العربية . ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م .
- فتح البارى ، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ، المطبعة  
السلفية ١٣٨٠ هـ .
- القاموس المحيط ، للفيروزابادى - مؤسسة الحلبي بالقاهرة .
- المزهرة فى علوم اللغة وانواعها - جلال الدين السيوطى - تحقيق  
محمد ابو الفضل ابراهيم وآخرين - القاهرة ١٩٥٨ .
- المسند للإمام أحمد بن حنبل - المطبعة الميمنية بالقاهرة ١٣١٣ هـ
- المعارف لابن قتيبة - تحقيق ثروت عكاشة - دار المعارف بمصر  
١٩٦٠ .
- المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ط ٢ مطابع دار المعارف  
بمصر ١٩٧٢ م .
- المعرب للجواليقى ، تحقيق أحمد شاکر ط ١ مطبعة دار الكتب  
المصرية ١٩٦٩ .
- المفضليات ، تحقيق أحمد شاکر ، عبد السلام هارون ط ٥ دار  
المعارف بمصر ١٩٦٤ .
- النهاية فى غريب الحديث والأثر - لابن الاثير - تحقيق محمود  
الطناحى - القاهرة - ١٩٦٣ - ١٩٦٥ .

### المراجع الاجنبية :

— Gesenius , Hebrew and Chaldee Lexicon the old Testament Scriptures . 14 th. printing trans. unto English by S. P. Tregelles, Eerdmans Pub. Co., Michigan, 1980.

### الدوريات :

• مجلة الدراسات الشرقية - المجلد الثالث - ديسمبر ١٩٨٥ .

**الوحدة ومراتب الوجود**  
**د . محمد علاء الدين منصور**





## الوحدة ومراتب الوجود

د . محمد علاء الدين منصور

التفكير فى مشاكل الوجود بدأ حين شرع الانسان القديم ييثر عقله فى الوجود ويقيم العلاقات بين اجزائه المتفرقة ، وبتطور الفكر البشرى زادت ابعاد المشكلة وتفرق الناس امامها احزابا لكل راي ومذهب وبنى ينتهى التفكير فى هذه المشكلة مادام على الأرض من يفكر وما دامت تنتظر حلا شافيا .

وأول ما أثر من فكر دينى عن بنى البشر كان عند المصريين القدامى فيما نقش فى المقابر وما اصطلح عليه بـمـتـون الأهرام ، فقد شاعت فيهم أولى الروايات عن أصل الوجود وهى المشهورة برواية كهنة ( عين شمس ) ومفادها أن اله الشمس ( رع ) ظهر فى الفضاء الأزلى السائل غير المتحرك المسمى ( نون ) على ظهر تل من صناعه وقد أوجد نفسه ثم عطس وتفل فأوجد من ذلك الالهين ( شو ) و ( تفنوت ) وهما يمثلان الهواء والرطوبة وانجبا هذان الاله جب اله الأرض والآلهة نوت رب السماء ، ثم تزوج جب من نوت ورزقا أوزير وايزيس وست ونفتيس . وذهبت رواية أخرى الى أن الاله الخالق بكى فأوجد البشر من دموعه ( ١ ) . ونلاحظ أن المصريين جعلوا مراتب الوجود من الفضاء الأزلى حتى ظهور البشر سقا ، فضلا عن أنهم أول من قال بنظرية فيض المخلوقات عن الخالق فقد خلقت عن تفالته ودموعه التى فاضت عنه . وقد سبقوا المدرسة الطبيعية قبل سقراط والتى ردت أصل الكون الى واحد من العناصر الطبيعية .

---

( ١ ) تاريخ الحضارة المصرية والعصر الفرعونى المجلد الأول .

مقال د . سليم حسن ( الديانة المصرية القديمة واصولها ) ص ٢٠٠

ولم تستطيع اليهودية أن تتخلص من التأثيرات الفرعونية فقد تربي اليهود في أحضان المصريين وكانوا يذهبون مذاهبهم ولما بعث موسى عليه السلام لم يقف ما معه من الوحي حائلا دون استمرار هذه المعتقدات فيهم فتصوروا الله برسم البشر وطباعهم وأن آدم أبا البشر خلقه الله على صورته ، بل أن المسيحية بعد ذلك بقرون طويلة بدل أن تحاول الاستقلال من ريقة الاعتقادات المصرية أسلمت قيادها إليها فقالت بالثالوث المقدس المصرى وهو الاله وزوجه وابنهما ولم تراع الفرق بين الخالق والمخلوق فرسمت صورة للمسيح وأمه وآلهما لا تختلف كثيرا عن قصة أوزير وإيزيس وآلهما ، وبهذا صار للمسيح صفة الألوهية لأن أوزير كان يجمع الصفات البشرية مع الالهية ، وقال الكهنة باللاهوت والناسوت فى طبيعة المسيح وقد استعار الحلاج هذين المصطلحين بعد منهما فقال بحلول اللاهوت فى الناسوت . وراعى قوم المنطق العقلى ورفعوا التضاد فجعلوا للمسيح طبيعة الهية خالصة .

وكما كان للفكر الدينى المصرى تأثيره على اليهودية والمسيحية وغيرهما كان مؤثرا على أهل اليونان اذ قامت ديانتهم الشعبية على تعدد الالهة واتصافها بالصفات البشرية الفاضلة والراذلة معا كما هو عند أهل مصر ، ومهدت أساطيرهم الدينية الى نشأة الفكر الفلسفى عندهم لأن فلاسفتهم لم يلبثوا أن تحققوا من كون هذه الأساطير مجرد خيالات بشرية اصطنعها الناس على صورتهم ومثالهم لوصف الالهة فواجهوها بالأدلة المنطقية والبراهين وأن لم يستطيعوا الا قليلا منهم التخلص من نزعة التعدد . وهكذا كان الاغراق عند قومهم فى تصورهم الحسى للاله حاديا بهم الى وجوب التفريق بين الاله الكامل والوجود الحسى الناقص . ويشتهر أفلاطون ( ٤٢٧ - ٣٤٧ ق م ) بنظرية المثل فى الوجود التى تذهب الى أن كل ما هو فى هذا العالم المحسوس الذى نعيش فيه له صورة أو مثال أو نموذج فى العالم الالهى عالم الحق وهو الوجود المثالى هو الوجود الحق الكامل ، أما الوجود المتعين الحسى فهو مجرد مظهر

وناقص (٢) . وهذه المثل هي الماهية الحقيقية للأشياء ، وليست الصور الموجودة في العالم الحسى الا محاكاة له وهي تزداد كما لا كلما اقتربت منه . واعلا هذه المثل هي التى تختص بالقيم المعنوية كالحق والخير والجمال . والخير اسمى المثل جميعا فهو منبع الوجود والكمال ويبلغ درجة من الكمال يصعب على العقل البشرى تصورها . وهكذا جعل افلاطون الاله هو الخير الأسمى ومنبع الوجود والكمال ، وما قوله هذا الا اعادة لقول المصريين فى الفيض الا أنه صبغ فكرهم الحسى بصبغة المثل والتجريد . وقد طورت الأفلاطونية المحدثة رايه هذا كما سنرى بعد . ونظرية المثل عند افلاطون مرحلة لفاصلة للفكر فى الوجود اذ غبرت به من رد اصل الوجود الى العناصر الطبيعية المحسوسة عند الطبيعيين الى ما وجد عند ارسطو والفلاسفة المسلمين من الغمق الفكرى والشمول التجريدى . يرى ارسطو ( ٣٨٤ - ٣٢٢ ق م ) الموجودات مركبة من مبدئين اساسيين هما المادة او الهيولى والصورة التى تحدد المادة وتعينها عما سواها من الصور وهما متلازمتان فى عالم الواقع لا يمكن الفصل بينهما . ويضيف ارسطو الى هذين الركنين عنصرين آخرين هما الفاعل او الصانع والغاية ، وبذلك توجد علل اربع هي المادة والصورة والفاعل والغاية (٣) والفاعل ليس علة فاعلة او صانعا ينظم المادة ويطبّع فيها الصور كما ذهب اليه افلاطون وما لم يقبل ارسطو وانما هو المحرك الأول الذى تنتهى اليه المحركات والمتحركات التى لا بد ان تتناهى لى تفضى الى المحرك الأول وعلة حركة العالم فى مجموعه وهو المحرك الذى لا يتحرك ولا اجزاء له وهو فعل خاص ليس فيه شيء

(٢) جمهورية . افلاطون ترجمة حنا خباز ص ٨٧ وما بعدها  
( مصر ١٩٢٩ ) .

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم ( القاهرة ١٩٥٣ )

ص ١٢٣

بالقوة (٤) . وقد جعل أرسطو الله محركا للعالم وليس منبععا له كما ذهب أفلاطون أو خالقا له كما يذهب الدين ، ذلك لأنه يرى ان المادة أزلية وقديمة لم تخلق ولم تعد لله صلة بالعالم فلا يديره ولا يقوم عليه .

واذا كانت مصر قد أهدت البشرية بدايات الفكر في الوجود وأصله وخالقه ومراتبه قبل ظهور الفلسفة اليونانية التي تدين اليها أيضا بالفضل ، فقد أهدتها أيضا كثيرا من سمات مذهب الأفلاطونية المحدثة وهو الذى مزج بين الفكر اليونانى والمعتقدات المصرية والشرقية فبدأ مذهباً فلسفياً متكاملاً . وبعد عادة أفلوطين المصرى ( ٢٠٤ - ٢٧٠ م ) المؤسس للأفلاطونية المحدثة ، أفاد من عقيدة أسلافه الفراعنة فقرر مذهبه ان الكائنات الكثيرة لا تنشأ عن الله مباشرة لأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد فلا بد اذن من الوسائط . وهو متابع لفيلون المصرى الفيلسوف اليهودى فى القرن الأول الميلادى فى قوله ان الواحد هو الخير الذى يفيض عنه الوجود ، وهو قول أفلاطون أصلا ، من غير أن ينقصه هذا الوجود شيئا . والوجود يفيض عنه لجوده كما تفيض الحرارة من النار والنور عن الشمس . وكما ان كل شيء يصدر عن الواحد فكذلك كل شيء يعود اليه والنفس تعود الى خالقها عن طريق الرياضة والتأمل والاستغراق والغيبة عن الوجود (٥) وهو نفس ما أعاده أفلوطين كما سيلي . ويكرر أفلوطين المراتب الست للوجود عند المصريين وان اختلفت الأسماء ، فالموجودات ستة ترتقى الى مرتبة الكمال الالهى والتوحيد وهى المادة والصورة والنفس الانسانية والعقل الفعال والعقول المفارقة التى تشرف على الأفلاك السماوية واخيرا المبدأ الالهى وهو كمال محض . وقد نقل ابن باجة الفيلسوف المغربى هذه الموجودات فى

---

(٤) دروس فى الفلسفة . د . ابراهيم مدكور ويوسف كرم ( مصر

١٩٤٢ ) ص ٢٦

(٥) الروم فى سياستهم وحضارتهم . اسدرستم ( لبنان ١٩٥٦ م )

ج ١ ص ٢١ - ٢٢



نظريته الانبساط الكامل وترقيه من المادة الى المبدأ الالهي . ويعيد افلوطين نفس دعوة فيلون السابق الى الاستغراق الذاتي في الواحد في حالة اقرب الى الوجد الصوفي منها الى التأمل العقلي لأن الألوهية تستعصى على الفكر النظري (٦) .

وحيث شاع نور الاسلام آمن الرعيل الأول بقضايا الوجود ايماناً تسليمياً والجموا عقولهم في دون التفكير في آلاء الله وناعوا عن التفكير في ذاته وقضايا الوجود . غير أن رصيد البشرية السابق من المذاهب الدينية والأفكار الفلسفية اقتحم مع أدوار الترجمة على المسلمين عقولهم فكان عليهم تعلمها وطرق الاستدلال المنطقي للمنافحة عن اعتقادهم والرد على الملحدين والمتفلسفين ، فظهر بين الفرق المتكلمون الذين قاموا بدور لا ينكره معارضوهم في الدور عن العقيدة خاصة المعتزلة منهم . وقدم المتكلمون لاثبات وجود الله أكثر من دليل منها دليل الجوهر الفرد ومؤداه أن الجوهر لا تنفك عن الأعراض حادثة فيجب أن تكون الجواهر حادثة لأن ما لا يخلو عن الحادث حادث ومادام العالم حادثاً بجواهره وأعراضه فهو محتاج الى محدث وهو الله ، ودليل الممكن والواجب وهو ينحصر في أن هذا العالم كان يمكن أن يوجد على هيئة مخالفة لما هو عليه الآن فلا بد أن هناك ارادة جعلته على هذه الهيئة دون غيرها وهو الله سبحانه وتعالى .

وشبهه بموقف أهل الكلام وقف الفلاسفة المسلمون كالكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد وغيرهم في التوفيق بين الفلسفة والدين وتطويع الفلسفة والفكر العقلي للمقاصد الاسلامية كاثبات وجود الله ووحدانيته وضرورة البعث والثواب والعقاب وما الى ذلك وسوف نشير في عجالة الى بعض أدلة الفارابي في الوجود . أفاد الفارابي في أدلته لاثبات الألوهية من فكرة الهيولى والصورة عند ارسطو والمساهية والوجود عند المتكلمين وذهب في دليله ( الممكن والواجب ) الى أن الموجودات

(٦) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٨٥



نوعان ينشأ عنهما نوع ثالث : الممكن الوجود بذاته وهو كل شيء قابل للحدوث ثم الممكن الوجود بذاته الواجب بغيره وهو كل ما يرى من الكائنات ثم الواجب الوجود بذاته وهو الله المبدأ الأول لكل وجود وعلة كل كائن . وممكن الوجود لا بد أن ينتهى فى النهاية الى واجب الوجود والالزم عنه تسلسل ودور . واستخدم الفارابى فى دليله الثانى ( الماهية والوجود ) تفرقة المتكلمين بينهما فرأى أن الله يختلف عن الكائنات بأن ماهيته عين وجوده أما الكائنات فليست كذلك إذ ليس وجودها سوى عرض يضاف الى ماهيتها وما كانت ماهيته عين ذاته كان وجوده أتم واكمل مما كانت الماهية فيه غير الوجود . وفى الدليل الثالث ( عدم التركيب ) استخدم تفرقة أرسطو بين المادة والصورة إذ أن كل الموجودات قوامها مركب من مادة وصورة تأتلفان وتحتاجان بالضرورة الى قوة تركيبهما ، أما الواجب الوجود فخال من كل تركيب وليس بمادة وليس له صورة (٧) .

وقد أقاد أصحاب وحدة الوجود من فلسفة الفارابى واستخدموا نفس اصطلاحاته الفلسفية كما سنرى فى الرسالة المترجمة ( مراتب الوجود ) الملحقه بالبحث .

وعلى الرغم مما قدمه الفكر البشرى فى أصل الوجود وإثبات الألوهية على طول تاريخه المتطور إلا أن أدلته لا تزال ناقصة متناقضة بدليل ما نقول من وجود هذه الاستفهامات :

١ - إذا كان وجود الله عين ذاته فمعنى هذا أن العالم قديم ليس له صانع لأنه قديم قدم الصانع والعالم لا يمكن أن يوجد نفسه . كما أنه لن يكون هناك إله واحد لأن العالم إله لقدمه قدم الإله ولعدم حدثانه .

(٧) للتفصيل : راجع مجموع فلسفة الفارابى . عيون المسائل ص ٦٦

( القاهرة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م ) والمدينة الفاضلة ٢٣ - ٢٤ ط ٢

( مصر ١٩٦١ ) .

٢ - وإذا لم يكن وجوده عين ذاته لزمه الاحتياج الى وجود غيره والاله الواحد الكامل لا يحتاج الى غيره أو يقوم به .

٣ - وإذا كان الوجود منقسما الى مملكتين مملكة العناية ومملكة المادة والمادة صل الشرور والمفاسد فلا يليق أن يغرى صنع العالم الى الاله الأعلى . ولا ينفع الحل الوسط الذى قدمه ( نومانوس ) أول من شهر بالأفلاطونية المحدثه بأن جعل الابن ( المسيح ) هو الصانع الذى نظم الكتلة المادية يتأمل النموذج تارة ويتحول عنه طورا ليحرك الفلك فتصير حينئذ النفس الكلية ، لا يجدى ذلك لأن الألوهية وتفردتها لا يقبلان الحل الوسط كما ان الابن ذا الطبيعتين الالهية والمادية لا يقبل به العقل اذا كان سالما من التناقض . وعلى أية حال صار الابن ( الحقيقة المحمدية ) عند الحلاج و ( الانسان الكامل ) عند ابن باجة وعنهما اخذ الجبلى وابن عربى (٨) .

٤ - ولا يسلم دليل الواجب الوجود الذى قدمه الفارابى لأنه عنده نوعان : واجب الوجود بغيره وقد كان ممكن الوجود قبل ان يوجد وواجب الوجود وهو علة الممكنات كلها الذى يهبها الوجود ولا علة له . وهذا خلط واضح وقول بتطور الوجود من الممكن الى الواجب ولا غرو فى قوله وهو يؤمن فى الأصل بقديم العالم . كما انه يجوز ان تتطور علل الموجودات الى غير نهاية لأنه أجز اثبات حوادث لا أول لها .

٥ - وإذا كان الاله تام الوجود أى موجود فى كل مكان فكيف يخرج العالم والحوادث عن وجوده وما هو موقعهما أهما خارج الاله فإله اذن ليس تام الوجود أم هما داخله فكيف نميز بين الخالق والحوادث ؟

(٨) راجع فى الانسان الكامل لابن باجة رسائله الالهية تحقيق د. ماجد فخري وكتاب عبد الكريم الجبلى فى نفس النظرية ( الانسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل ) .

٦ - وإذا كان الاله كاملا فلا بد ان يكون فعله كاملا والمشاهد هو  
النقص فى العالم والا كان العالم يساوى الخالق فى الكمال

٧ - ومثل هذا فى سائر الصفات الالهية فكيف يكون واحدا ويصدر  
الكثرة والواحد لا ينشأ عنه الا واحد ؟

٨ - وإذا كان الخير من فعله فكيف يكون الشر من فعله وهو خير  
محض وإذا لم يكن الشر من فعله فهل ارادته اذن ناقصة ؟

وإذا كان الشر من فعله فلماذا يجازى الشرير ويثيب فاعل الخير  
وهما لم يفعلا شيئا الى غير ذلك مما اثير فى مسألة الجبر والاختيار .

٩ - وإذا كان علم الله كليا كما ذهب الفارابى تنزيها للعلم الالهى  
من التغير والنقص لأن الحوادث الجزئية دائمة التغير والحدوث فلو  
تعلق بها علم الله للزم تغيره ، اذا كان ذلك كذلك فلا بد أن يجوز النقص فى  
العلم الالهى على نحو من الأنحاء والنقص غير جائز على صفة الهية .

١٠ - وهل الذات عين الصفات أو غير ذلك فإذا كانت الصفات  
هى الذات الغيت اختصاصاتها وإذا لم تكن حدث الفصل بينهما والله  
تعالى واحد كامل تام .

كل هذه الأسئلة وغيرها كانت ولا زالت تدور فى اذهان من تناولوا  
مشكلة الوجود بالفكر والبحث ولم تجد الاجابة الشافية ولن تجد  
كما نرى ، فماذا كان موقف اصحاب وحدة الوجود ، هل وفقوا فى  
تقديم الحل أم كان حظهم مثل حظ غيرهم من الفلاسفة والمتكلمين .

بادئ ذى بدء نقول ان اصحاب الوحدة لم يكونوا نسيجى وحدهم  
حين قالوا بها وانما لم يزيدوا عما قاله الفراعنة فى الفيض وترتيب  
الموجودات وعن ارسطو فى قدم العالم وعن الوسطة البشرية الالهية

أو الانسان الكامل فهذا موجود فى سائر التصورات الدينية الشرقية القديمة وان استبدلوا الأشخاص وأزالوا التناقض مبقيين على جوهر العقيدة . ونقول أيضا ان فناء التوحيد الذى قال به الجنيد أو اتحاد البسطامى أو حلول الحلاج ما هى الا صورا ناقصة من وحدة الموجود وهذه التقسيمات وهم يزول بقليل من التدبر ، بل ان الصوفية لم يخرجوا ولن يمكنهم ذلك عن عقيدة الوحدة مهما صبغ الواحد منهم مذهبه وزعم انه يفنى ولا يبقى ويفرق ولا يجمع الى غير ذلك من التعبيرات (٩) .

يقول أصحاب الوحدة ( ما ثم غير ) أى غير الله ويرون الوجود واحدا لا تعدد فيه بوجه من الوجه هو وجود الله وما وجود الموجودات الا التجلى الالهى الدائم الذى لم يزل ولا زال وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور وليس تعدد الموجودات وكثرتها الا وليد الحواس الظاهرة والعقل الانسانى القاصر هو الذى يعجز عن ادراك الوحدة الذاتية للأشياء ، فالحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها متكثرة بصفات وأسمائها لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات

---

(٩) روى عن الجنيد فى الجمع والفرق والأول اثبات الحق وحده كما يذهب أصحاب وحدة الموجود والثانى فى اثبات الخلق : ( الحقيقة تجمعنى والحق يفرقنى اذا قبضنى بالخوف افنانى عنى واذا بسطنى بالرجاء رذننى على واذا جمعننى بالحقيقة احضرنى واذا فرقنى بالحق اشهدنى غيرى فغطانى عنه فهو فى تلك كله محركى غير مسكنى ) . وما قوله الا تلاعب بالألفاظ فى الظاهر وبالفكر فى الحقيقة لأن الانسان اما أن يكون انسانا خالصا تابعا للنظام المادى واما أن يكون الها يخرج عن المادة ولا وسط بين الاثنين .



إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق (١٠) .

ومراتب الوجود عند أصحاب الوحدة وكما تتبدى في رسالة مراتب الوجود - وهي المخطوط الثاني من مخطوطات خمس يضمها كتاب برقم ( ٩٢٠ فارسي ) بمكتبة جامعة القاهرة - التي ألفها محمد بن نور الدين الشيرازي المجهول السيرة تبدأ بمرتبة التعبير بلا تعين والهوية الغيبية وما قبلها مرتبة يسقط عنها التعبير ولا يدركها ملك ولا نبي . والمرتبة الثانية هي التعين وله طرفان متساويان الثبوت والسقوط أو الظهور والبطون . ويسمى التعين الأول والغيب المطلق وأحدية الذات باعتبار طرف البطون والتعين الثاني مرتبة الواحدية باعتبار طرف الظهور . وبين الطرفين حقيقة الانسان أو مرآة الحضرتين حضرة الوجوب وحضرة الامكان الأولى هي الأسماء الكلية الالهية أو المعاد والثانية الأسماء الكلية الكونية ( المبدأ ) وحقيقة الانسان برزخ بين الحضرتين اذا زال اتصل بحر الوجوب والامكان والأزل والأبد وصار كلا الاثنین واحدا وهو ما يعبر عنه بقية الصوفية بالفناء التام . والأحدية مرتبة الذات الالهية والوحدة مرتبة الصفات الالهية ومرتبة حضرة المصطفى المسماة المقام المحمود والواحدية مرتبة الأسماء الالهية ومرتبة آدم الصفي التي تسمى مقام قاب قوسين ويسمىها الصوفية الأعيان الثابتة والفلاسفة ماهية الأشياء والصور العلمية . والأحدية تستعمل في عالم اللاهوت والوحدة في عالم الجبروت والواحدية في عالم الملكوت والأولى مطلقة والثانية اجمال والآخرى تفصيل . وفي التعين الأول ( أحدية الذات ووحدة الصفات الالهية ومرتبة الرسول ) والتعين الثاني ( واحدية الأسماء الالهية أو عالم الأمر ) ويسميان المرتبتين الالهيتين لا يكون للأشياء أعيان الا

---

(١٠) مقدمة فصوص الحكم لابن عربي تحقيق وتقديم د . أبو العلا

عفيفي ( القاهرة ١٩٤٦ م ) ص ٢٨ ، ٢٤ .



الثبوت العلمى لأنها لم تتصف بعد بالوجود وليس لها شعور بذواتها وبأمثالها . وانما تتصف بالوجود فى المرتبة الثالثة للذات وهى التعين الثالث ومرتبة الأرواح والنفوس المجردة فيها يتحقق التكوين والايجاد وهما عبارة عن استتار وجود الحق بصور الأهيان فى المراتب الكونية وهى هذه المرتبة الثالثة أو ظهور الذات الالهية الثالث ثم مرتبة المثال أو عالم الخلق وتظهر فيها الأشياء بين المادية والتجريد وأخيرا مرتبة الحس أو عالم الأفعال وتظهر فيها الأشياء بصور المركبات الكثيفة . وفى المرتبة السادسة والأخيرة أو مرتبة الصورة العنصرية الانسانية وهى مظهر اجمال الوجود تظهر صورة افراد العالم وأجزائه وذراته وهو وجود الله العينى ومظهره ومجالى ذاته الكاملة ومرائى صفات جلاله وجماله التى يشهد فيها نفسه بالمظهر الجامع .

ونرى أن مذهب أهل الوحدة أبعد المذاهب من الناحية العقلية الظاهرية التى عرضت لمشكلة الوجود عن التناقض لأن التناقض يزول بالوحدة التامة بين الواجب والممكنات وكون أن الله هو العالم ولا وجود فى الحق غير الله ينفى أن العالم قديم ومصنوع معا . كما أنه أقل مغالطة ووهما ممن قال بأوساط الحلول فقال بكمال الله ويقدم العالم معا وبوحدته وكثرة ما ينشأ عنه ويعلمه الكلى وتنزهه عن علم الحوادث الجزئية المتغيرة . وما الكثرة التى يراها الناس إلا وهم ، كما يرون ، فهى صور لموجود واحد هو الله . وإذا أخذنا فى الحسبان أن الكمال والنقص والخير والشر والجمال والقبح والكلية والجزئية وغير ذلك من مصطلحات الفلاسفة والمتكلمين إنما هى نسب وعلاقات من صنع العقل البشرى القاصر وتصوره ، وقد تتغير هذه المفاهيم الى مفاهيم أخرى ذات أبعاد مختلفة إذا زال هذا العقل بزوال الجسم البشرى ، إذا أخذنا ذلك فى الاعتبار اقتربت الأفهام أكثر الى القول بالوحدة . وقد تؤيد هذه النظرية المشاهد من مظاهر التطور فى الخلق ، وعلى سبيل المثال لا الحصر ترى الانسان يبدأ حياة نباتية وهو فى الرحم ثم حياة

حيوانية بعد نزوله منه ثم حياة عقلية تتفاوت من شخص لآخر حسب تجرده عن الحياة المحسوسة ونظراته للأشياء نظرة الشمول ، ولا يعدم جسمه بالموت لأن لا شيء يعدم في هذا الكون ثم يبعث لحياة خالدة أو كما يرى الفلاسفة حياة الهية .

ولا يحسبن امرؤ بقولنا هذا اننا نؤمن بما يقول أهل الوحدة ، ففرق بين الميل العقلي والايمان لأن العقل اذا كان عليه الاختيار بين مذاهب شتى يعتورها النقص لا محالة فلا بد ان يميل الى اقلها نقصا وابعدها في وجهة نظره عن التناقض ، واذا كان مخطئا في تخيره فهو أولا واخيرا عقل قاصر يقبم احكامه بناء على محسات الحواس واحتمال الخطأ-قائم من اول عمل الحواس وارسال محساتها الى العقل حتى ان يصدر العقل النتيجة النهائية . وما دام العقل يبني احكامه على ما يرى او يتراءى له على الأرض التي لا يحيط الا بالقليل من اسرارها فافتراض خطأ احكامه ثابت . أما الايمان فهو اعم واشمل من الميل العقلي او الايمان العقلي لأنه ايمان عن طريق العقل والوجدان ، والشعور بالقدرة الالهية والاحساس الصادق بوجودها أو هو الايمان التسليمي والاقرار والشهادة بالوحدانية وهو الايمان الذي طلبه الله من المؤمنين ، ايمان بالغيب دون لجاج وخوض ( ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ) وايمان بالله دون تشبيه وتمثيل ( ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ) . هذا الايمان بالغيب دون لجاج وخوض طلب الى أصحابه ان يقصروا عليه قلوبهم ويوقفوا عليه عقولهم وهو قمين بازالة كل شك يخالج القلب وكل وهم أو تناقض يلوح للعقل . واليك ترجمة رسالة مراتب الوجود :

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة مراتب الوجود

الحمد لله الذى لا اله الا هو الاحد فى بطون جلاله ذاته الواحد  
الصمد فى ظهور جمال اسمائه وصفاته وأصلى على من هو مظهر  
كمال وحدته ومظهر آياته محمد المصطفى المجتبى وعلى آله واصحابه  
وذرياته .

هذه رسالة مسماة بمراتب الوجود مشتملة على ملخص اصطلاحات  
أرباب الذوق أصحاب الشوق والشهود وكلامهم فى توحيد ذات الله  
المعبود التى قام بجمعها وتأليفها وقتا من لا بضاعة له قليل الاستطاعة  
أقل الخليفة بل لا شئ فى الحقيقة ( محمد بن نور الدين الخليفة )  
الخفرى مولدا ( ١ ) الشيرازى موطنا ( ٢ ) ثبتته الله على سلوك سواء  
الطريق وأذاقه حلاوة الصدق والتحقيق وجعل التوفيق خير رفيق بالغا  
ما بلغ و ( ألفها ) لطلاب مطلب الوحدة والتوحيد وسالكي مسلك التجريد  
والتفريد . وأمل بالكرم العميم للوهاب الكريم أن يصون هذا العمل  
من فتنة الرياء والزلل وأن يقرنه بذات حضرته التى بلا كيف ومثل أنه  
يسمع ويجيب .

اعلم نور الله تعالى بصيرتك بأنوار أصحاب وحدة الوجود وبصر  
عين سريرتك بأسرار أرباب الذوق والشهود أن مذهب الصوفية الموحدين  
فى بيان وحدة ذات الله تعالى وصفاته هو أنهم يقولون أنه لا موجود  
فى الظاهر والباطن والغيب والشهادة والصورة الا موجود واحد وذات

---

( ١ ) فى الأصل ( مولد ) .

( ٢ ) فى الأصل ( موطفا ) .

واحدة من وجوده عين ذاته ومن هو الاله والمعبود بحق . ولتلك الذات العالية الصفات بمقتضى ( رفيع الدرجات ) ( ٣ ) مراتب وتنوعات فى الظهور ، والتي يتبعها ظهور احكام الأحوال وتفصيلها والآثار التي تتعلق بها المعرفة التفصيلية للأنبياء والأولياء . فأماكنه ذاته تعالى وتقدس فليس مفهوما ومدركا ومعلوما لمخلوق قط من الأنبياء المرسلين والأولياء الأكملين . ومن جملة المحال أن يحيط علم واحد وادراكه وفهمه ووهمه وخیاله بكنهه تعالى لأن العلم وصف العالم والعالم متعين متناه اذن فوصفه بطريق أولى متعين ومتناه وذات الحق تعالى متنزهة عن المتناهى وتعین الوحدة . اذن فلا يمكن لعلم قط أن يحيط به لأن الاحاطة بغير المحدود والمتناهى بديهية الاستحالة كما يخبر هو نفسه بهذا المعنى ( ولا يحيطون به علما ) ( ٤ ) .

وقالوا ايضا ان وجود عين (\*) ذاته بناء على انه اذا كان وجوده غير ذاته فيلزمه الاحتياج والاستكمال بالغير وهذا محال تعالى الله عن ذلك . ومع أنه ليس فى نظر شهود هذه الطائفة غيره مزجودا فكيف يكون اذن وجوده غير ذاته ؟ وتفصيل أن وجوده الواجب عين ذاته مبين ومبرهن عليه فى كلام المشايخ والعلماء أرباب الذوق والوجدان وقدماء الحكماء اصحاب الدليل والبرهان المتفقين مع الصوفية فى هذا المعنى ، ولا يمنع الاختصار من ذكر أن تحديد هذا القدر كاف للفتن الذكى .

وبعد ذلك يقولون ان تلك الذات المقدسة التي وجودها عين ذاتها لها مرتبة تسقط العبارات والاشارات والبيان والنشان عنها لا يصل اليها

---

( ٣ ) سورة غافر الآية ( ١٥ ) .

( ٤ ) سورة طه الآية ( ١١٠ ) .

(\*) فى الأصل خطأ ( غير ) .



مخلوق قط . ولا يدرك بابها شخص باطلاق لا ملك مقرب ولا نبي مرسل .  
ثم المرتبة التى تسمى مرتبة التعبير بلا تعين والهوية الغيب ، فاذا تنزل  
من تلك المرتبة وأتى التعين يكون أولا التعين الذى ثانياه غيب هويته  
ولا تعينه الوحدة الصرفة والقابلية المحضة الا انها الأصل والمنشأ لجميع  
القابليات سواء ثبوت جميع القابليات والاعتبارات أو سقط جميع  
القابليات والاعتبارات وهذان الطرفان يعنى الثبوت والسقوط وهما طرفا  
الظهور والبطون متساويان كلاهما . وبهذا الاعتبار أى تساوى الظهور  
والبطون يسمى التعين الأول والعقل الكل والحقيقة المحمدية والعقل الأول  
والبرزخ الكبرى وبرزخ البرزخ والمرتبة الأولى من الغيب والغيب المطلق  
وعالم الجبروت وعالم الصفات والقلم الأعلى واللوح المحفوظ وأم الكتاب  
والمخلوق والمبدأ الأول وحقيقة الحقائق وواحدية الجمع والتجلى الأول  
والروح الأعظم وأبو الأرواح والوالد الأكبر وآدم الحقيقى والظل الأول  
والعالم المطلق والنشاط الأول وعالم الوحدة والقابلية الأولى والرابطة  
وعالم الاجمال والظهور الأول والموجود الأول والوجود الاجمالى وكنز  
الصفات والمرتبة الأول والوجود المطلق والواسطة الأولى وعالم المعنى  
والذرة ( ٥ ) البيضاء . اذن فاطلاق هذه الألفاظ على تلك الحقيقة التى هى عين  
الوجود يكون فى هذه المرتبة بغير شرط . ونفس هذه الوحدة المذكورة  
التى هى برزخ بين طرفيها باعتبار طرف البطون وهو سقرط جميع  
الاعتبارات وهو مجملها وهى مطلقة تسمى مرتبة الأحدية الذاتية  
والأحدية المطلقة والأحدية الصرفة واللاتعين وعالم اللاهوت وازل الأزل  
وعين الكافور ومشكاة الغيب والذات البحتة والذات الصرفة والذات  
بلا اعتبار والذات المطلقة وذات الأحدية والذات بلا تعدد وذات الهوية  
والذات السارحة ( ٦ ) وذات هو هو والوجود البحت والوجود المطلق

( ٥ ) فى الأصل ( دره ) .

( ٦ ) غير واضحة بالنص .



وعدم العدم. والبطون المكمون وخفاء الخفاء وقدم القدم والأول بلا نهاية والآخر بلا بداية وغيب الهوية. وغيب الغيوب والغيب المصون وغيب المسكن .

ثم تطلق هذه الألفاظ على الحقيقة المذكورة فى هذه المرتبة بشرط لا شيء وهى أحدية الذات وتسرى جميع خصوصيات الاجمال والتعينات التفصيلية التى فى التعين الأول والثانى سريان الواحد فى مراتب الأعداد وهو قيومها جميعا . ولنفس هذا البرزخ ثبوت جميع النسب والاعتبارات باعتبار طرف الظهور وهو مجمل هذه الاعتبارات وهذه الاعتبارات مفصلة له ، وتسمى مرتبة الواحدية والتعين الثانى والتجلى الثانى وفلك الحياة وحضرة الربوبية وحضرة الجمع ومنشأ الكثرة وأحدية الكثرة وقابلية الظهور (٧) والمرتبة الثانية من الغيب وبرزخ البرازخ الثانى ومنتهى المعرفة ومنزل التنزل ومنبعث الوجود (٨) ومنشأ السوى وحضرة الألوهية ومنتهى العابدين وحضرة الارتسام والكون الجامع والآن الدائم والظهور الثانى والظل الثانى والظل الممدود والنفس الرحمانية وعماد وجود الماضى والمبدا الثانى والنشاط الثانى وعالم الملكوت وعالم الباطن وعالم المعانى وعالم الأمر وعالم الأرواح ومعاد الأرواح ومجمع الأرواح والنداء الثانى وعالم الأسماء وعالم الوجود ومقام الأرواح ونور الوحدة وظل الوحدة ومبين الصفات وكنز الأرواح ومعدن الأرواح وعين اليقين وباطن الملك .

ثم تطلق هذه الألفاظ على الحقيقة المذكورة فى هذه المرتبة بشرط شيء ، واعتبارات المرتبة هذه التى تسمى بهذه الأسماء هى حقيقة الانسان التى يقال لها مرآة الحضرتين وقابل الصفتين ، والمراد من الحضرتين حضرة الوجوب وحضرة الامكان . أما حضرة الوجوب فتسمى الأسماء الكلية الالهية وهى ثمانية وعشرون اسما كليا الهيا

---

(٧) الأصل ( مظهر ) .

(٨) فى الأصل ( جود ) .

على هذا التفصيل : الرفيع الجامع اللطيف القوى الرازق العزيز الحميد  
المحيى الحى القابض المبين المحصى المصور النور القاهر العليم الرب  
المقتدر الغنى الشكور المحيط الحكيم الظاهر الباطن الآخر الباعث  
البديع (٩) . ويجب أن يتصف الانسان بهذه الأسماء حتى يتصف بوصف  
( تحلقوا بأخلاق الله ) . وأما حضرة الامكان فيقال لها الأسماء الكونية  
وهي أيضا غيب وتحصى ثمانية وعشرين اسما كونيا على هذا التفصيل :  
العقل الكل الطبيعة الكل جوهر الهيا أي الهيولا الجسم الكل الشكل الكل  
العرش الكرسي فلك البروج فلك المنازل فلك زحل فلك المريخ فلك الشمس  
فلك الزهرة فلك عطارد فلك القمر الكرة الأثير يعنى نارة الكرة هواء  
الكرة ماء الكرة التراب مرتبة الجماد مرتبة النبات مرتبة الحيوان مرتبة  
الملائكة مرتبة الجن مرتبة الانس والمرتبة الجامعة (١٠) .

وتسمى الأسماء الكلية الكونية ( المبدأ ) وتسمى الأسماء الكلية  
الالهية ( المعاد ) وكل واحدة من هاتين الحضرتين حتى مرتبة الذات  
ثمان وعشرون مرتبة . وإتيان السالك عن طريق الأسماء الكلية الكونية  
يسمى مبداءه ورجوعه الى الأسماء الكلية الالهية يقال له معاده وحقيقة  
الانسان برزخ بين هذين الاثنين ، ويشير الى هذا ( مرج البحرين  
يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان ) (١١) . وإذا زال البرزخ اتصل بحر  
الوجوب والامكان والأزل والأبد وصار كلا الاثنين واحدا . اذن فالامتياز  
بينهما بواسطة حقيقة الانسان . وتسمى الأحدية مرتبة الذات والوحدة  
مرتبة الصفات والواحدية مرتبة الأسماء وتستعمل الأحدية فى عالم  
اللاهوت والوحدة فى عالم الجبروت والواحدية فى عالم الملكوت اذن  
فالأحدية مطلقة والوحدة اجمال والواحدية تفصيل . الأحدية التى هى

---

(٩) احصاها سبعة وعشرين اسما ولعل ( الاول ) ينقصها .

(١٠) لم تصل اسمائها الى ثمانية وعشرين اسما .

(١١) سورة الرحمن الايتان (١٩) و (٢٠) .

الذات الصرفة وحدتها عالم الاجمال والواحدية التى هى عالم الكيف استمد الكمال منها اصوله واللاهوت والملكوت اى الاحدية والواحدية لا يظهران الا بواسطة بينهما وهى الوحدة لها عالم الجبروت ( كما قيل الوحدة برزخ الاحدية والواحدية اعتبار بالوحدة والوحدة آلة بينهما واعتبار الواحدية بالوحدة من حيث الصورة والظاهر واعتبار الاحدية بالوحدة من حيث المعنى والباطن كما قيل الملك مثال الملكوت والملكوت مثال الجبروت والجبروت مثال اللاهوت ) يعنى الأفعال مظهر الأسماء والأسماء مظهر الصفات والصفات مظهر الذات ، اذن فالاحدية مرتبة الذات والوحدة مرتبة الصفات ومرتبة حضرة محمد المصطفى ﷺ التى يقال لها المقام المحمود و (١٢)٠٠٠ والواحدية مرتبة الأسماء ومرتبة آدم الصفى ﷺ التى تسمى مقام قاب قوسين ، ومرتبة الواحدية والالوهية والربوبية وهى جهة مؤثرية الذات ومرتبة المألوهية والمربوبية وهى جهة متأثرية معتبرتان . وفى هذه المرتبة أيضا الواحدية وهى صور الأسماء الالهية التى يسميها الصوفية الأعيان الثابتة ويسميها الحكماء ماهية الأشياء والصور العلمية أيضا وتظهر منها حقائق الأسماء الالهية والكيانية والكونية وتتحقق وتتميز بعلم الحق . وفى هاتين المرتبتين اى التعين (١٣) الأول والتعين الثانى لا يكون للأشياء أعيان واذا كان لها فليس أكثر من الثبوت العلمى فانها لم تتصف بعد بالوجود وليس لها شعور بذواتها وبأمثالها ، اما فى الأولى فبواسطة فقدان الأعيان فى تلك المرتبة واما فى الثانية فبواسطة أنها ولو لم تكن مقصودة لم ينسب اليها الوجود بعد فى هذه المرتبة لأنها لا تزال صورا علمية فى ذرات العالم الذى له وجود وثبوتها قائم بوجوده اذن فكيف يكون لها شعور بذاتها وبأمثالها ولهذا فتسمى هاتان المرتبتان المراتب الالهية وتنسب الى الا لاهية ولا تنسب الى الكونية لأن مرتبة الابداء والتكوين وهما نسبة الوجود لم يحصلوا لها بواسطة عدم الشعور بعد .

(١٢) غير واضحة بالنص .

(١٣) بالنص خطأ ( تعلق ) .



وحين تنزل الذات من مرتبة الواحدة وهى التعين الثانى (تصل) الى المرتبة الثالثة التى تسمى التعين الثالث ومرتبة الأرواح وعالم العقول والنفوس المجردة . وفى هذه المرتبة يتصف وجود الأشياء بالوجود الذى يكون به الشعور بالذات وامثالها . وتسمى هذه المرتبة ومرتبة المثال والحس وهما الحضرة الرابعة والخامسة بالمراتب الكونية وتنسب الى الكونية بسبب ان الأشياء فى هذه المراتب تتصف بالوجود الذى يقتضى الشعور بذواتها وامثالها ويتحقق التكوين والايجاد وهما عبارة عن استتار وجود الحق بصور الأعيان فى المراتب الثلاثة . وتسمى هاتان المرتبتان عالم الخلق وعالم الأفعال فى مقابل عالم الأمر أى مرتبة الواحدة عالم الأسماء وتشملان حقائق الانسان وأعيانه ولهذه المراتب أفعال وآثار صورها وأحكامها حقائق وأعيان .

وحين تتنزل من مرتبة الأرواح الى المرتبة الرابعة تسمى هذه عالم الأمثال والخيال المنفصل . وتظهر الأشياء فى هذه المرتبة من الوجود بصور المركبات اللطيفة التى لا تقبل التجزئ والتبعيض والخرق والحرق والالتئام أى ليست مادية مطلقة ولا مجردة مطلقة بل فى تجرد ولطافة لا تقبلان التجزئة والتبعيض وأيضا تظهر بصور المركبات بسبب الكثافة والتركيب . وتنزل من المرتبة المثال الى المرتبة الخامسة تلك المرتبة التى تسمى بعالم الحس وعالم الشهادة وعالم الملك وعالم الخلق وعالم الأجسام . وتظهر الأشياء فى هذه المرتبة من الوجود بصور المركبات الكثيفة التى تقبل التجزئ والتبعيض والخرق والالتئام . وإطلاق عالم الخلق فى مقابل الأمر لا يخص مرتبة الحس وإنما يطلق لمرتبة الأرواح والمثال والحس الثلاثة كما اشير الى ذلك سابقا . وأما إطلاق الشهادة ان قيد بإطلاق فهو خاص بمرتبة الحس ، لأن الشهادة المطلقة أى الحس فى مقابلة الغيب المطلق أى التعين الأول وإذا لم يقيد فإنه يشمل التعين الثانى والثالث والرابع لأن ما يقابل الغيب هو المضاف . اذن فكل مرتبة من المراتب الثلاثة التى ما بين الغيب المطلق والشهادة

المطلقة تنسب الى ما تحت الغيب وما فوق الشهادة وتسمى الغيب والشهادة المضافين . واطلاق عالم الملك وعام الأجسام مخصوص بمرتبة الحس وهى ما بين العرش حتى الثرى وما يقع بينهما من صور الأجناس وانواع الأصناف وافراد العالم لأن الملك يقابل الملكوت ، ويطلق الملكوت على مرتبة الواحدية والاعيان التى هى اعتبار هذه المرتبة ومرتبة الارواح وهى صور الاعيان والمثال التى لا تزال ارواحا وتسمى الاولى الملكوت والمرتبان الثانية والثالثة الملكوت الاسفل .

وبعد هذه المرتبة لها مرتبة تنزل هى المرتبة السادسة المرتبة الجامعة لجميع المراتب التى تفصيلها صور أفراد العالم واجمالها الصورة العنصرية للانسان ونقطة الحقيقة والعين الثابتة فى مقابل نقطة الوحدة . وكما أن الوحدة أصل واجمال لجميع المراتب المذكورة التى أتت عنها الانسان بالتفصيل فان الصورة العنصرية الانسانية مجمل لمراتب الظهور ايضا اذ ينجل فيها كل مراتب التفصيل وتبقى المنتخب لجميعها وصارت لهذا السبب المظهر الكلى والمجمل الجامع لأن الحق سبحانه وتعالى جعل أولى مراتب التنزل فى مرتبة العلم بجميع المراتب الالهية والكونية مفصلا فى الحقيقة والعين الثابتة البرزخ بين الوجوب والامكان كما مر فى مرتبة الواحدية يظهر بواسطته فى حقائق العالَم التفصيل فى جميع صور العالم واجزائه وظهر الاجمال فى الصور العنصرية للعالم وهو وجوده العينى ( سبحانه ) فهو العلة الغائية المتحققة بالوجود العلمى المقدم وبظهور الوجود العينى المؤخر كما يشير الى ذلك ( لولاك لما خلقت الافلاك ) و ( الآخرون السابقون ) ( ؟ ) . وسميت هذه المراتب الست مراتب الحضرة الخمس والمجالى الخمسة والعوالم الكلية باعتبار أن مرتبة الأحدية تعنى مرتبة الوحدة أخذا فى الاعتبار البطون والواحدية باعتبار الظهور والتى لا تتصف الأشياء فيها بالوجود ولا تشعر بذواتها وامثالها وقد جعلها بعض المتحققين مرتبة واحدة . وأول مرتبة الذات مع اليقين الأول والثانى والتجلى الأول والثانى وما يشتمل عليه من



الشئون والاعتبارات والحقائق الالهية والكونية . وقالوا ثانياً والعالم وهو فى الوضع اللغوى اسم ما يعلم به الشئ كالخاتم ما يختم به الشئ والطابع ما يطبع به الشئ ومشتق من العلم يعنى العلامة من حيث الجزئية لا ينحصر ولكل ذرة من ذرات العالم معنى العالم الذى يدل على وحدة ذات الموجود وخالق الصور :

ف ( فى كل شئ له آية تدل على انه الواحد )

لكن من حيث الكلية منحصر فى هذه المراتب الست والحضرات الخمس وكل ما وحد سمة الوجود والظهور أو يجد ( يندرج ) فى العلم والعين تحت هذه المراتب . وهذه المراتب الكلية ولوازمها من حيث انها مراتب لا وجود لها متميز عن وجود الأمور المتعينة المترتبة فيها بل ان وجودها عين وجود الأمور المتعينة والمترتبة وهى من حيث الاطلاق والوجود حقيقة الحق ووحدة الوجود المطلق ومن حيث التعين والاعتبار والشئون وحقائق الأشياء وجود الخلق والكثرة . لأن حقائق أعيان الأشياء أى أعيانها الثابتة فى اصطلاح هذه الطائفة عبارة عن تعيينات وجود الحق فى مرتبة العلم ووجود الأشياء أى صورها وآثارها واحكامها وهى الخلق والكثرة عبارة عن تعيينات محل انصبغ وجود الحق فى مرتبة العين . اذن فى مرتبة العلم والعين والغيب والشهادة لا يكون وجود الحق وجوداً مطلقاً لأنه ظهر بتعينات وتقيدات وتصورات وتنوعات وظهورات مختلفة وظهرت هذه الكثرة عن وجوده بهذه الكثرة . والوحدة والكثرة والاطلاق والتقيد من نسبه واعتباراته لأن لا وجود لها من حيث الحقيقة ولا تبدو أو تظهر . ومجموع ما يظهر على تخته الوجود فى الغيب والشهادة جعلها مجالى ذاته الكاملة ومرائى صفات جلاله وجماله وهو يشهد نفسه فى هذه المرائى بالمظهر الجامع ، أعنى نقوش كل ما يظهر فى الظاهر والباطن وكل النسب والاعتبارات والدرجات وتعينات النور وتنوعات الظهور هى وجوده وذاته المقدسة يشهد فيها ذاته بالمظهر الجامع الذى يسمى عين الله وقطب دائرة الوجود

والانسان الكامل والغوث الأعظم وقطب الأقطاب وليس غيره فى دائرة  
الوجود وجود مطلقا كما قيل : ( ليس فى الدار غيره ديار )

على نقشك فتنة النقاش	فاسعد فليس غيرك امرؤ فى الوجود
وكل نقش ظهر على لوحة الوجود	صورة ذلك الذى نقش النقش
والبحر القديم الذى يضرب موجك	يسمونه موجا وهو فى حقيقته البحر
لى حبيب جسمى وروحى صورة له	لأن الجسم والروح وكل العالم صورته
وكل صورة جميلة ومعنى طاهر	يلوحان لك اعلم أنهما له
بدت على البحر المحيط امواج	وصار كل موجة بقدرها بحرا
وعلى حين بغتة اختفى بسبب	قوة البحر المحيط من فوق الامواج

هذا بيان اهل العرفان وارباب المشاهدة والعيان فى باب وحدة وجود  
حضرة الحق سبحانه وتعالى وتتنوعات ظهوره لقى برقم القلم ذى  
اللسانين المشقوقين سمة التقرير والتحرير والحمد لله الذى هدانا لهذا  
وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم والصلاة على  
رسوله محمد المصطفى المجتبى الكريم والحكيم أولا وآخرا .

( تمت تاريخ شهر لسنة ألف وسبعين ) ( ١٤ )

---

( ١٤ ) لعله يقصد بالشهر شهرا بقى أو خلا من هذه السنة ( ١٠٧٠ هـ )













که عالم معلوم است مشغول است بر مطابق و مخالف است و این را نیز معلوم است  
که هر دو عالم آنست مطابق و مخالف وجود است که از هر دو عالم و هر دو عالم  
آنرا عالم اشکال و خیال منقسم نموده اند و این را نیز معلوم است که هر دو عالم  
که تا بر تخریب و بعضی خرج و موقوف و تبلیغ است باشد ظهور و در هر دو عالم  
مطلق نبرد و مجز و مطلق بلکه هر دو مجز و نفا که عدم اولی و غیره و بعضی از عدم  
به استکشاف و ترکیب ظهور و ظهور و ترکیب است و در هر دو عالم است که از هر دو عالم  
بر تخریب حاصل می شود و عالم هر دو عالم است و در هر دو عالم است که هر دو عالم  
و بسیار در این ترکیب و در هر دو عالم است که تا بر تخریب و بعضی از عدم  
ظهور و در هر دو عالم است که تا بر تخریب و بعضی از عدم  
در هر دو عالم است که تا بر تخریب و بعضی از عدم  
چهار و اگر هر دو عالم است که تا بر تخریب و بعضی از عدم  
چهار و اگر هر دو عالم است که تا بر تخریب و بعضی از عدم  
چهار و اگر هر دو عالم است که تا بر تخریب و بعضی از عدم  
چهار و اگر هر دو عالم است که تا بر تخریب و بعضی از عدم











التنازع فى العمل  
بين الواقع اللغوى والنحاة  
بقلم  
د. عبد الحميد السيورى  
كلية الآداب  
جامعة القاهرة



## انتنازع فى العمل بين الواقع اللغوى والنحاة

### مقدمة :

الغاية من النحو تقويم اللسان ، واقامة العبارة ، وايفاف المتلقى على حقيقة مراد المتكلم ، بعبارة بسيطة ، تنضح فيها العلاقات بين مفرداتها ، ولكننا نفتقد ذلك أحيانا ، ليس لعيب فى الأصول ، ولا لقصور فى طبيعة العربية . وانما يرجع ذلك الى الأساس الذى اقام عليه النحاة قواعدهم ، وهو العامل . فالعامل لابد له من معمول يعمل فيه عملا ما ، قد يكون ظاهرا وقد يكون مقدرا ، والعامل اما مختص واما غير مختص ، فان كان مختصا عمل والا فلا . وهو اما قوى واما ضعيف ، فالقوى يعمل وهو محذوف عمله وهو مذكور ، كما أن عمله يطول معموله سواء تقدم عليه المعمول أو تأخر ، واما العامل الضعيف فلا يعمل وهو محذوف ، ولا يعمل اذا تقدم معموله عليه .

والعامل اما لفظى واما معنوى ، وقد يكون فعلا - وهو الأصل - أو اسما يشبهه - معنى وعملا أو معنى فقط - أو حرفا .

وقد أدى تصور النحاة للعامل والتعويل على دوره فى تركيب العبارة العربية الى حشو النحو بأمور لا تخطر على بال المتكلم وهو ينشئ عبارته ، ولا يلتفت اليها المخاطب الذى لا يعنيه الا أن يصل اليه قصد المتكلم بغير لبس أو غموض ، دون أن يشغل نفسه بالتفكير فى شىء لا وجود له الا فى خيال النحويين وحدهم . وادى ذلك أيضا الى جعل من يتعاطى علم النحو يلهث وراء مباحثهم فى العامل ، وخلافاتهم ، واقوالهم ، حتى تعيا حافظته فى تحصيلها ، ويتوقف ذهنه دون الامام بها وفهمها ، فيرضى من الغنيمة بالاياب .

ويظهر خطر ذلك الدور للعامل وخطورته فى كل صفحة من صفحات المصنفات النحوية ، وان شئت فقل فى كل سطر فيها . ومن ذلك - على سبيل التمثيل لا الحصر - اختلافهم فى ناصب المستثنى ، هل هو فعل محذوف تقديره : أسنثنى ونابت عنه « الا » أو هو « الا » وحدها ؟ أو هو الفعل السابق عليه بواسطة « الا » ؟

ومنه أيضا عامل الجر فى المضاف اليه ، فقد يكون المضاف وقد يكون « لام الملك » ، وقد يكون « فى » ، أو « من » ، ويتفرع عن ذلك أحوال ينبغى توفرها فى كل من طرفى الاضافة لكى يتسق تقدير كل من هذه العوامل .

وفى باب « المبتدأ والخبر » عامل الرفع فى المبتدأ معنوى وهو الابتداء ، أى تجرد الاسم عن العوامل اللفظية غير الزائدة ، هذا عند قوم . ويذهب آخرون الى أن المبتدأ والخبر مرفوعان بالابتداء . ويذهب فريق ثالث الى أن المبتدأ مرفوع بالابتداء وأما الخبر فهو مرفوع بالابتداء والمبتدأ . وفريق رابع يرى أن المبتدأ والخبر مترافعان ، أى أن كلا منهما رفع الآخر .

وإذا كان الخبر ظرفا و جارا ومجرورا مثل : « زيد عندك أو فى الدار » فالنحويون متفقون على أن كلا منهما متعلق بعامل محذوف وجوبا ، ولكنهم يختلفون فى نوع الخبر - والحالة هذه - وفقا لاختلافهم فى نوع العامل المقدر ، فيرى بعضهم أنه من قبيل الخبر المفرد لأن العامل المحذوف عنده هو اسم الفاعل والتقدير : زيد كائن أو مستقر عندك ، أو : فى الدار . ويرى آخرون أنه من قبيل الخبر الجملة ، لأن العامل المحذوف عندهم هو الفعل ماضيا أو مضارعا ، والتقدير : زيد استقر أو يستقر عندك أو فى الدار . وجمع فريق ثالث بين المذهبين ، فأجازوا أن يجعل الظرف والجار والمجرور من باب الأخبار بالمفرد فيكون تقدير

متعلقهما « مستقر أو كائن » ، وإن يجعلنا من باب الأخبار بالجملة  
فيكون تقديره « استقر أو يستقر » .

وقد يقع الظرف والجار والمجرور نعتا أو حالا فيجب أيضا حذف  
العامل ، مثل : مررت برجل عندك أو في الدار . ومررت بزيد عندك  
أو في الدار . وتقديره فيهما كتقديره فيهما إذا وقعا خيرا . أما إذا وقعا  
صلة مثل : « جاء الذي عندك أو في الدار » فالعامل واجب الحذف أيضا ،  
لكن التقدير عندئذ : جاء الذي استقر عندك أو في الدار ، لأن صلة  
الموصول لا تكون إلا جملة .

ولو أخذنا بطرف من « باب الحال » وجدنا النحويين يضعون  
شروطا ليجوز مجيء الحال من المضاف إليه ، كأن يكون المضاف مما يصح  
عمله في الحال ، أي فيه معنى الفعل كاسم الفاعل والمصدر وغيرهما  
مثل : « هذا ضارب هند مجردة » وقوله تعالى (اليه مرجعكم جميعا) (١) .  
حيث جاز وقوع الحال « مجردة » ، و ( جميعا ) من المضاف إليه  
« هند » والضمير في ( مرجعكم ) لأن المضاف مما يصح عمله في الحال  
عمل الفعل ، وهو بمعناه ، كاسم الفاعل « ضارب » في المثال ، والمصدر  
( مرجع ) في الآية . ومنه أن يكون المضاف بعض المضاف إليه ،  
أو منزلا منزلة بعضه في صحة حذفه والاستغناء عنه بالمضاف إليه .  
فمن الأول قوله تعالى ( ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا ) (٢) ،  
ومن الثاني قوله عز وجل ( ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم  
حنيفا ) (٣) وقد ساغ مجيء الحال ( اخوانا ) من المضاف إليه ( هم )  
و ( حنيفا ) من ( ابراهيم ) لأنه لو قيل - في غير القرآن - : ونزعنا ما فيهم

---

(١) يونس : ٤/١٠

(٢) الحجر : ٤٧/١٥

(٣) النحل : ١٢٣/١٦



من غل اخوانا ، واتبع ابراهيم حنيفا ، لكان جائزا . وما ذلك كله الا لأن العامل فى الحال هو نفسه العامل فى صاحبها .

وما ذكرته قليل من كثير لا تتسع له هذه العجالة ، وإنما مثلت لبعض الابواب لأبين ما لهذا العامل من أثر متوهم لدى النحاة ، وكيف انعكس على الدرس النحوى فأدخل فيه ما ليس منه ، وعلى الدارس الذى يقف حائرا امام بحث النحاة فيما وراء الأصول وكانهم يبحثون فى أمور أشبه بالغيبات ، حتى اذا تتيج مسائلهم وخلافهم واختلاف اقوالهم ، فانشغل بحصرها والامام بها ، كان كمن رأى سرايا فسعى اليه ، فلما جاءه لم يجده شيئا ، فرجع وقد خاب سعيه ، واختلطت عليه الأمور ، وكاد يفتقد الذوق اللغوى السليم .

وأما المخاطب فما اغناه عن تقدير النحاة لذلك العامل الذى يجب حذفه ، ولا وجود له فى الكلام حيث لا يجوز التصريح به ، فاذا قال : هذا كتاب محمد ، او : هذا خاتم فضة ، واذا قال الله تعالى ( للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر ) (٤) فان المخاطب يكون قد فهم مراد المتكلم ، وهو ان الكتاب ملك محمد ، وأن جنس الخاتم هو الفضة ، وأن مدة تربص النساء أربعة أشهر . ولم يرد على ذهنه مسألة العامل فى المضاف اليه ، أهو اللام اذا كان المضاف ملكا للمضاف اليه . حقيقة نحو : هذا كتاب محمد ، او مجازا نحو : هذا سرج الفرس والتقدير : هذا كتاب لمحمد ، وهذا سرج للفرس . أم هو « من » شريطة أن يكون المضاف اليه جنسا للمضاف ، والتقدير هذا خاتم من فضة . أم هو « فى » اذا كان المضاف اليه ظرفا للمضاف ، والتقدير : تربص فى أربعة أشهر .

والأمر كذلك فى تقديرهم للعامل الذى يتعلق به كل من الظرف

---

(٤) البقرة : ٢٢٦/٢

والجار والمجرور اذا وقع خبرا او صفة او حالا او صلة ، فهذا كله لا يعنى  
المخاطب فى شىء ، وقد وصل اليه المعنى الذى قصده المتكلم من غير  
لبس او نقصان .

وقد بلغ تقديس النحاة للعامل حدا جعلهم يقحمون على الدرس  
النحوى ابوابا اشبه بالالغاز ، يلهث الطلبة وراء تحصيلها ومحاولة  
فهمها متنقطع انفاسهم ، وتعييهم الحيل ، وتنسد دونهم السبل ؛  
فيصابون بالاحباط ، وينفرون من اللغة العربية متمثلة فى جفاء نحوها  
وجفافه . ناهيك عن معلميه ، فلا يكاد بعضهم يقرب هذه الأبواب ،  
وعرضها ليفند مذاهب النحاة ، ويبقى على المستعمل الذى يقره واقع  
لغوى صحيح ، ويترك ما تشعب اليه بحث النحاة فى العامل واثره فى  
التركيب ، وانما يؤثر السلامة فيكتفى بحذفها ، وعدم التعرض لها برمتها .

من ذلك ما اطلق عليه النحويون « الاشتغال » او « اشتغال العامل  
عن المفعول » . تقول مثلا : زيدا ضربته ، او زيدا مررت به ، او : زيدا  
ضربت اخاه . فيقولون ان اسما تقدم ، وتاخر عنه فعل انشغل بالعمل  
فى ضميره وقد عمل الفعل فى لفظ الضمير ، او فى محله ، او فى سببيه .  
وفى ذلك الاسم الذى يسمونه « مشغولا عنه » وجهان : احدهما الرفع  
بالابتداء بلا خلاف والثانى : النصب ، وهو منقسمون ازاءه فريقين ،  
واما وجه انقسامهم فهو خلافهم فى ناصب الاسم المشغول عنه الفعل ،  
حيث يرى البصريون انه منصوب بفعل محذوف وجوبا يفسره الفعل  
المذكور ، فان كان الفعل المشغول عاملا فى لفظ الضمير قدروا العامل  
المحذوف من لفظ المذكور ومعناه ، وان كان عاملا فى محله او فى سببيه  
قدروا المحذوف من معنى المذكور دون لفظه ، والتقدير عندهم فى الأمثلة  
على الترتيب : ضربت زيدا ضربته ، وجاوزت زيدا مررت به ، واهنت  
زيدا ضربت اخاه . ولكن يجب حذف العامل لكىلا يجمع بين المفسر  
والمفسر ، او بين العوض والمعوض عنه . ويترتب على ذلك البحث

فى محل جملة الفعل المشغول ، فيرون أنه لا محل لها من الاعراب لأنها  
مفسرة لذلك العامل المحذوف ، ودالة عليه .

ويرى الكوفيون ان الاسم المشغول عنه منصوب بالفعل المذكور ،  
فيرد عليهم البصريون بان العامل الواحد لا يعمل فى الاسم الظاهر  
وضميره معا . فاذا قال بعض الكوفيين : ان نصبه عندى بالفعل المذكور ،  
واما الضمير فانه ملغى رد عليه البصريون بان الأسماء لا يجوز الغاؤها  
بعد اتصالها بالعوامل .

وقد ادى اختلافهم - فى هذا الباب - بسبب العامل الى ان يفرعوا  
خمس مسائل هى : وجوب النصب ، وترجيحه على الرفع ، وجوب الرفع  
وترجيحه على النصب ، وما يستوى فيه الوجهان . ووضعوا لكل مسألة  
شروطا وضوابط لا جدوى منها الا فى اثبات ما قرروه وتأكيدة ،  
واما الدارس فلا يكاد يستحضرها حتى ينساها .

\* \* \*

### التنازع فى العمل

يستمر النحويون فى تشبثهم بالعامل ، وتعلقهم بماله من اثر وهمى ،  
حتى قالوا انه لا يجوز ان يجتمع عاملان على معمول واحد ويكون لهما  
معا اثر فيه ، فكان فى النحو ما سموه « التنازع فى العمل » حيث بنوه  
على أمثلة من اختراعهم ، لا تؤيدها نصوص من واقع لغوى مارسته العرب ،  
واعتمدوا على شواهد لا تسعفهم فى تبرير وضعهم هذا الباب ، فشواهدهم  
من القرآن الكريم - على قلتها - مؤولة عند نفر كبير من بنى جلدتهم  
على اكثر من وجه ينأى بها عن التنازع ، وشواهدهم من الشعر العربى  
اغلبها لشعراء مجهولين ، واغلبها أيضا أبيات مفردة لا يعرف ما قبلها  
ولا ما بعدها ، فضلا عن أنها تحتمل وجوها أخرى سائغة فى النحو .

وساتبع فيما يلى كيفية تناول الناحة لهذا الباب فى مصنفاتهم تاريخيا لأبين متى ظهر مصطلح « التنازع » ، ثم أذكر أمثلتهم مع تحليلها ومناقشتهم فيها ، والرد عليهم بأرائهم ، وتخرّيج الشواهد بأنواعها على وجوه نحوية شائعة وسائغة ، ثم إنتهى برؤية فى جدوى هذا الباب فى النحو العربى .

فترجمته عند سيبويه « هذا باب الفاعلين والمفعولين اللذين كل واحد منهما يفعل بفاعله مثل الذى يفعل به وما كان نحو ذلك وهو قولك : ضربت وضربنى زيد ، وضربنى وضربت زيدا » (٥) وترجمته عند المبرد « هذا باب الاخبار فى باب الفعلين المعطوف أحدهما على الآخر ، وذلك قولك : ضربت وضربنى زيد » (٦) .

وقال أبو جعفر النحاس : « باب رد الفعل الأول على الثانى والثانى على الأول » (٧) .

وقال الصيمرى « باب الفعلين المعطوف أحدهما على الآخر » (٨) .

وقال ابن السيرافى (٩) ، وابن الأنبارى (١٠) ، وابن يعيش (١١) ،

---

(٥) الكتاب : ٣٧/١ بولاق .

(٦) المقتضب : ١١٢/٣

(٧) شرح أبيات سيبويه : ٥٢ .

(٨) التبصرة والتذكرة : ١٤٨/١ .

(٩) شرح أبيات سيبويه : ١٣٠/١ ، ١٣١ .

(١٠) الاغراب فى جدل الاعراب : ٥٢ .

(١١) شرح المفصل : ٧٧/١ .

وابن عصفور (١٢) ، وابو حيان (١٣) ، والسقيّ الحلبى (١٤) ،  
وابن هشام (١٥) : الاعمال .

وقال ابن معطى (١٦) ، وابو على الشلوبين (١٧) ، وابن مالك (١٨) ،  
ورضى الدين الاسترأباذى (١٩) ، وابن الناظم (٢٠) ، والبرادى (٢١) ،  
وابن هشام (٢٢) ، وابن عقيل (٢٣) ، والجامى (٢٤) ، والأشمونى (٢٥) ،  
والبغداوى (٢٦) : التنازع .

وقال السيوطى (٢٧) : التنازع فى العمل .

- 
- (١٢) المقرب : ٢٥٠/١ .
  - (١٣) البحر المحيط : ١٧٠/١ .
  - (١٤) ادر المصون فى علم الكتاب المكنون : ١٨٧١/٤ رسالة مكتورة - تحقيق احمد الخراط - مخطوطة بمكتبة جامعة القاهرة .
  - (١٥) اوضح المسالك الى الفية ابن مالك : ١٩٦/٢ وغيره من كتبه .
  - (١٦) الفصول الخمسون : ٢٢٨ .
  - (١٧) التوطئة : ٢٥٢ .
  - (١٨) تسهيل الفوائد : ٨٦ .
  - (١٩) شرح الكافية : ٨٢/١ .
  - (٢٠) شرح الفية ابن مالك : ٩٨ .
  - (٢١) توضيح المقاصد والمسالك بشرح الفية ابن مالك : ٥٥/٢ .
  - (٢٢) شرح شذور الذهب : ٤١٩/١ .
  - (٢٣) شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك : ٤٦٢/١ .
  - (٢٤) الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب : ٢٦٨/١ .
  - (٢٥) خزانة الادب ولب لباب لسان العرب : ٣٢٧/١ - هارون .
  - (٢٦) شرح الاشمونى على الفية ابن مالك : ٩٩/٢ .
  - (٢٧) همع الهوامع شرح جمع الجوامع : ١٠٨/٢ .



وقد تبين من العرض السابق أن لهذا الباب ثلاثة مصطلحات هي :  
الاعمال ، والتنازع ، والتنازع في العمل . وأن الأصل الذي تولدت عنه  
هذه المصطلحات هو عطف أحد الفعلين على الآخر ، كما هو واضح  
في ترجمة المبرد والصيمري ، وإن كان ذلك متضمنا في ترجمة سيبويه ،  
ولكن المبرد سماه فصرح به فقال « هذا باب الاخبار في باب الفعلين  
المعطوف أحدهما على الآخر » ومن بعده الصيمري أيضا .

وحقيقته عند النحاة أن يتنازع عاملان أو أكثر العمل في معمول  
واحد وتعريفه : أن يتقدم عاملان أو أكثر ، ويتاخر عنهما معمول واحد ،  
وكل من العاملين يطلب ذلك المعمول ليعمل فيه أما رفعا على الفاعلية  
وما أشبهها ، وأما نصبا على المفعولية وما أشبهها .

وقد اتفق النحاة على أنه يجوز أعمال أي الفعلين ، وإهمال الآخر  
شرطية أن تضر في الفعل المهمل ضمير الاسم المتنازع فيه . ولكنهم  
اختلفوا في أي العاملين أولى بالعمل من الآخر ، واحتج كل فريق لمذهبه .

فقال الكوفيون أن العامل الأول مبدوء به ، فكان أعماله أولى لقوة  
الابتداء والعناية به . ويقيسون ذلك على « ظننت » حيث لا يجوز  
الغاؤها متى وقعت متصدرة قبل معموليها مثل « ظننت زيدا قائما »  
بخلاف ما إذا توسطت بين معمولين فيجوز فيها الأعمال والالغاء ،  
أو تأخرت عنهما فيجب الالغاء ، فتقول : زيد قائم ظننت .

ومن حججهم أيضا أنك لو أهملت الأول وأضمرت فيه ضمير الاسم  
المتنازع فيه لأدى ذلك إلى الإضمار قبل الذكر ، وهو لا يجوز عندهم .

وذهب البصريون إلى أن العامل الثاني أولى بالعمل لقربه من  
المعمول واحتجوا بأنك لو أهملت الأول لفصلت بين العامل ومعموله .

باجنبى ؛ وهو العامل الثانى ، والفصل بين العامل ومعموله وان كان جائزا فى الضرورة فانه خلاف الأصل . كما ان اعمال الأول يؤدى الى العطف على الجملة الأولى - وهى جملة العامل الأول ومعموله - قبل تمامها ، والعطف قبل تمام المعطوف عليه خلاف الأصل . وايد كل فريق مذهبه بشواهد من القرآن الكريم والشعر ، سأحدث عنها فى مواضعها .

وامثلة هذا الباب عندهم لا تعدو فى مجملها ما يأتى :

- ١ - جاء وذهب زيد .
- ٢ - جاء وذهب الزيدان .
- ٣ - رأيت وكلمت زيدا .
- ٤ - ضربت وضربنى زيد .
- ٥ - مررت ومر بى زيد .
- ٦ - ظننت وظننى زيد قائما .

فزيد فى المثال الأول يطلبه كل من العاملين السابقين عليه فاعلا ، أى ان الفعلين « جاء وذهب » يتنازعان العمل فيه ، وكذلك الزيدان فى المثال الثانى ، فهو مطلوب لكل من « جاء وذهب » على الفاعلية .

وفى المثال الثالث يطلب كل من « رأيت » و « كلمت » الاسم بعدهما لينصبه على المفعولية .

ويلحظ فى الأمثلة الثلاثة السابقة ان الفعلين فى كل منها متحدان فى طلب الاسم المتأخر على وجهة واحدة ، اما الرفع واما النصب .

وفى المثال الرابع يتنازع كل من « ضربت وضربنى » العمل فى « زيد »  
حيث يطلبه الأول مفعولا ، ويطلبه الثانى فاعلا .

وفى المثال الخامس يتنازع « مررت ومربى » العمل فى « زيد »  
الأول يطلبه على شبه المفعولية ، أى ليتعلق به بواسطة حرف الجر  
ويطلبه الثانى رفعا على الفاعلية .

و « زيد » فى المثال السادس يطلبه « ظننت » مفعولا أول ،  
و « ظننى » يطلبه فاعلا .

ومعنى ذلك - كما رأينا - أن كلا الفعلين يتنازعان الاسم الذى  
بعدهما ليعملا فيه ، ولا يجوز أن يتسلطا معا بالعمل فى ذلك الاسم ،  
حيث لا يجتمع مؤثران على معمول واحد ، فيكون مرفوعا منصوبا فى  
آن واحد ، وهو محال .

ولو طبقنا ما وضعه النحويون لهذا الباب من ضوابط على الأمثلة  
لوجب التعبير بها على النحو التالى :

أولا - على مذهب الكوفيين بأعمال الأول ، والاضمار فى الثانى :

١ - جاء وذهب هو زيد .

٢ - جاء وذهب الزيدان . وفى الجمع : جاء وذهبوا الزيدون .

٣ - رايت وكلمته زيدا ، ورايت وكلمتهما الزيدين ، فى المثنى .

٤ - ضربت وضربنى هو زيدا ، وضربت وضربانى الزيدين .

٥ - مررت ومربى يزيد ، ومررت ومربى بالزيدين .

٦ - ظننت وظننيه زيدا قائما - او : ظننت وظننى اياه زيدا قائما .

ثانيا - على مذهب البصريين باعمال الثانى والاضمار فى الاول :

١ - جاء هو وذهب زيد .

٢ - جاءا وذهب الزيدان - جاؤا وذهب الزيدون .

٣ - رايته وكلمت زيدا - رايتهما وكلمت الزيدين .

٤ - ضربته وضبنى زيد - ضربتهما وضربنى الزيدان .

٥ - مررت به ومر بى زيد - مررت بهما ومر بى الزيدان .

٦ - ظننت وظننى زيد قائما اياه .

هذا ما ينبغى ان تكون عليه هذه الامثلة - وفقا لاقبيستهم وضوابطهم

- لو جاز لنا التكلم بها اصلا .

ولم يف النحويون بما قرروه عند اعمال أحد الفعلين واهمال الآخر من الاضمار فى العامل المهمل ، ففرقوا بين المضمّر اذا كان عمدة كالفاعل ونائبه ، والمبتدأ والخبر ، وبينه اذا كان فضلة كالمفعول به والمجرور فان كان عمدة وجب ذكره مع العامل المهمل ، سواء كان الاول او الثانى لانك لو لم تضرر لادى ذلك الى حذف الفاعل ، وهو ما لا يجوز لانه لا يخلو الفعل من فاعل .

ومع ذلك لم يضمروا مع اى من العاملين ضمير الفاعل المفرد ، فلم يقولوا : جاء وذهب هو زيد ، ولا : جاء هو وذهب زيد . بالتصريح بالضمير وابرازه ، ولعلمهم ادركوا ان ذلك لا يقال ، فذهبوا الى ان الضمير

مستتر إلا الكسائي فقد أبجاز - فيما نقل عنه - حذف الفاعل . وعلى قوله يكون الضمير محذوفا من الأول المهمل . وقال الفراء بالاضمار مؤحرا فرارا من الاضمار قبل الذكر ، فيقول : جاء وذهب زيد هو .

وعلى أى الأحوال فقد بقى التركيب كما هو : جاء وذهب زيد مع قولهم فيه بالتنازع .

وأما الفاعل المثنى والجمع فأوجبوا ذكر ضميره مع كلا الفعلين حسب مذهبهم فى الاعمال والاهمال فأجازوا :

جاء وذهب الزيدان ، وجاءوا وذهب الزيدون .

وجاء وذهب الزيدان ، وجاء وذهبوا الزيدون .

فاذا كان الاسم المتنازع فيه يطلبه كل من العاملين مفعولا - والمفعول فضلة ، وكذلك ضميره - فانهم يوجبون ذكر الضمير مع العامل الثانى لو أهملته ، وحذفه من العامل الأول لو كان هو المهمل ، فتقول : رايت وكلمته زيدا ، ولا تقول : رايته وكلمت زيدا ، مع ذكر ضمير المفعول مع الفعل الأول المهمل لأنه فضلة قد يستغنى عنه الفعل . وانما تقول : رايت وكلمت زيدا . والخلاصة أنهم يضمرون فى الثانى - حال اهماله - مطلقا ولا يضمرون فى الأول المهمل سوى ضمير العمدة .

ويبدو تناقض النحاة مع أنفسهم فيما قرروه سلفا من ضرورة الاضمار فى العامل المهمل ، ثم يضمرون فى الأول ضمير الفاعل ، ولا يضمرون فيه ضمير المفعول ، بغض النظر عن تعسفهم فى التفرقة بين اجزاء التراكيب ، بجعلهم بعضها اسبابا يعتمد عليه ، وبعضها الآخر زيادة وفضلة لا تدعو الحاجة اليه فانى اختلف معهم ، وتفصيل ذلك ليس هذا موضعه ، وانما اشرت اليه لأبين تناقضهم .



أضف الى ذلك ان الكسائي وهو امام الكوفيين أجاز حذف  
 الفاعل (٢٨) ولم ير حرجا من عدم اضمار ضميره ، يؤيده ورود حذفه  
 فى مثل قوله تعالى ( حتى توارت بالحجاب ) (٢٩) ، وقوله تعالى  
 ( عبس وتولى ) (٣٠) ، وقوله ﷺ « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو  
 مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » فالأفعال : « توارت ،  
 وعبس ، ويشرب » ليس لآى منها فاعل ظاهر ، ولا مضمّر يعود على  
 مذكور قبله ، وانما هو محذوف ، وهذه على الأقل وجهة نظر قنافى  
 مذهب النحاة فى ان العمدة لا تحذف .

وذهب الفراء ، وهو تلميذ الكسائي ، وراس المدرسة الكوفية بعد  
 استاذة ، الى ان العاملين المتوجهين الى الاسم ، وقد اتحدا فى طلبه  
 على جهة الرفع ، فالاسم لهما جميعا (٣١) ، وعلى ذلك فزيد فاعل  
 للفعلين اذا قلت : جاء وذهب زيد ، او عرض فى الكلام مثله .

وما اجازة الفراء يمكن التعويل عليه وجعله اساسا مهما لحل الغاز  
 هذا الباب ، اذ تتداعى امامه تصورات النحاة لتنازع العاملين ، وما رتبوه  
 عليها من مسائل وضوابط .

ويمكننا القياس على قول الفراء فى الفعلين المتوجهين الى الاسم  
 على جهة النصب اذا قيل : رايت وكلمت زيدا ، فيكون الاسم مفعولا  
 للفعلين اذ لا فرق بين الحالتين ، لأن العاملين متفقان فى طلب المفعول  
 فيهما على جهة واحدة ، وان كانت فى الاولى الرفع وفى الثانية النصب .  
 وعلى ذلك ينتفى ما زعمه النحاة من القول بالتنازع .

- (٢٨) شرح المفصل : ٧٧/١ .
- (٢٩) سورة ص : ٣٢/٣٨ .
- (٣٠) سورة عبس : ١/٨٠ .
- (٣١) شرح المفصل : ٧٧/١ ، ٧٩ .

وإذا اختلف العاملان في طلب الاسم ، كان يطلبه الأول على المفعولية ويطلبه الثاني على الفاعلية ، ثم أهملت الأول ، فأنهم يقولون : ضربت وضربنى زيد ، وضربت وضربنى الزيدان ، فلا يضمرون مع الأول ضمير المفعول لأنه فضلة ، ولا يقولون : ضربه وضربنى زيد ، ولا : ضربتهما وضربنى الزيدان .

وإذا عملوا الأول قالوا : ضربت وضربنى زيدا ، فيضمرون في « ضربنى » ضمير الفاعل ، ولا يبرز لأنه مفرد ، فان كان مثنى أو مجموعا وجب إبرازه منتقولا : ضربت وضربانى الزيدين ، وضربت وضربونى الزيدين .

فإذا كان الأول يطلب الاسم فاعلا ، والثاني يطلبه مفعولا مثل: ضربنى وضربت زيد ، أضمرت فى الثانى فقلت : ضربنى وضربه زيد ، وضربنى وضربتهما الزيدان ، وضربنى وضربتهم الزيدون . ولو عملت الثانى لأضمرت فى الأول ضمير الفاعل ، وكان مستترا فى المفرد ، وبارزا فى المثنى والجمع فقلت : ضربنى وضربت زيدا ، وضربانى وضربت الزيدين ، وضربونى وضربت الزيدين .

الا ترى ان هذا لا يتكلم به ، ولا وجود له فى اختيار الكلام ، وقد يقع مثله فى الشعر ، فهو حينئذ من الضرورات التى يلجا اليها الشاعر ، حفاظا منه على سلامة الوزن والقافية ، فيخالف بين مفردات السياق ، حيث يقدم ويؤخر بينها .

ومع ذلك فانه يمكن حمل مثل هذا ان عرض فى الكلام على التقديم والتأخير فالأصل فى الأمثلة السابقة على الترتيب : ضربت زيدا وضربنى ، وضربت الزيدين وضربانى ، وضربت الزيدين وضربونى ، وضربنى زيد وضربه ، وضربنى الزيدان وضربتهما ، وضربت الزيدين وضربونى .

وأما ضربين وضربت زيدا ، وضرباني وضربت الزيدين وضربوني وضربت الزيدين ، فإن الفاعل محذوف من الفعل الأول دل عليه المفعول ، لأن هذا الاسم نفسه فاعل تارة ومفعول تارة أخرى ، لكنه لا يكون مرفوعا ومنصوبا في وقت واحد والتقدير : ضربني زيد وضربت زيدا ، وضربني الزيدان وضربت الزيدين ، وضربني الزيدون وضربت الزيدين . فحذف زيد والزيدان والزيدون استغناء بمعمول الثاني . وقد ورد حذف أحد المعمولين لدلالة الآخر عليه نثرا وشعرا . قال سيبويه « ومما يقوى ترك نحو هذا لعلم المخاطب قوله عز وجل ( والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات ) ( ٣٢ ) فلم يعمل الآخر فيما أعمل فيه الأول استغناء عنه » ( ٣٣ ) .

فالتقدير في الآية : والحافظات فروجهن أو الحافظات ، والذاكرات الله . والذاكراته . لكنه استغنى عنه في الثاني لذكره أولا .

وقد جاء في الشعر من الاستغناء أشد من هذا ، كما قال سيبويه . حينما استغنى الشاعر عن خبر المبتدأ الجمع لدلالة خبر المبتدأ المفرد عليه كما في قول قيس بن الخطيم :

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف ( ٣٤ )

---

( ٣٢ ) الأحزاب : ٣٣/٣٥ .

( ٣٣ ) الكتاب : ٣٧/١ بولاق .

( ٣٤ ) البيت منسوب في كتب النحو إلى قيس بن الخطيم ، وليس في ديوانه . وقد أثبت محقق الديوان نسبته إلى عمرو بن أمية القيس الخزرجي في الحاشية ص : ١١٥ وهو لعمرو هذا في ديوان حسن بن ثابت ص : ٨٦ - ٨٧ ضمن مقطوعة يرد بها على مالك بن العجلان .

وكما جاء الاستغناء بخبر المفرد عن خبر المثنى فى قول ضابىء  
البرجمى :

لا فمن بك امس بالمدينة رحله فانى وقيارا بها لغريب (٣٥)

والأصل أن يقال : فانى وقيارا بها لغريبان ، أو فانى لغريب بها  
وقيارا غريب .

وقول ابن احمر :

رمانى بأمر كنت منه ووالدى بريثا ومن أجل الطوى رمانى (٣٦)

وقياسه أن يقال : كنه منه ووالدى بريثين ، أو : كنت منه بريثا  
ووالدى بريثا .

وقال سيويه عقب البيتين : « فوضع فى موضع الخبر لفظ الواحد  
لأنه قد علم أن المخاطب سيستدل على أن الآخرين فى هذه الصفة » (٣٧) .

وأما الألف والواو فى : ضربانى وضربونى - فى الأمثلة فيمكن أن  
يعدا مجرد علامتين على أن الفاعل مثنى أو جمع ، فهما حرفان  
لا ضميران . ويجوز جعلهما ضميرين فاعلين ، ويكون الكلام محمولا على  
ما يمكن أن نسميه « العطف على القلب » أى جعل المعطوف عليه  
معطوفا ، والمعطوف معطوفا عليه وكان الأصل هو : ضربت الزيدين  
وضربانى ، وضربت الزيدين وضربونى . ومن أمثلهم : مررت ومر بى

---

(٣٥) البيت من شواهد سيبويه فى الكتاب ٣٧/١ ، وفى شرح  
شواهد المغنى للسيوطى : ٨٦٧/٢ : وقيار بالرفع .

(٣٦) البيت من شواهد سيبويه فى الكتاب : ٣٧/١ .

(٣٧) الكتاب : ٣٨/١ .

زيد ، بأعمال الثاني ، حيث زيد مرفوع به لأنه فاعله . وكان قياسهم يقتضى أن يضمروا فى الأول ضمير زيد مصحوبا بالباء فيقال : مررت به ومر بى زيد ، لكنهم لم يفعلوا لأن المضمرة فى هذه الحالة فضلة . ولو اعملوا الأول لقالوا : مررت ومر بى بزيد .

وهذا لا يتكلم به على كلا الوجهين ، ومع ذلك يمكن حمله على ما تقدم كما هو جار على الألسنة ، ولا يجوز غيره وهو : مررت بزيد ومر بى ، أو : مر بى زيد ومررت به .

ومنه أيضا أن الاسم المتنازع فيه إذا كان منصوبا ، وكان عمدة فى الأصل ، كان يكون خبرا ثم صار مفعولا ثانيا لأحد أفعال القلوب فإن أهملت الأول وجب اضممار المفعول الثانى مؤخرا ، وأن يكون الضمير منفصلا ، مثل : ظننت وظننى زيد قائما .

فظننت يطلب « زيد قائما » مفعولين ، و « ظننى » يطلب زيدا فاعلا ويطلب « قائما » مفعولا ثانيا . فتقول على قياسهم : ظننت وظننى زيد قائما إياه .

وإذا عملت الأول ، اضرمت فى الثانى المهمل ضمير المفعول الثانى متصلا أو منفصلا ، فتقول : ظننت وظننيه : زيدا قائما ، أو : وظننى إياه .

وكذلك أن كان العمدة خبرا عن « كان » لأنه فى الأفضل خبر عن المبتدأ الذى دخلت عليه « كان » فصار اسما لها ، وصار خبره خبرا لها وتنازعه الفعلان ، مثل : كنت وكان زيد صديقا ، فإن أهملت الأول وجب اضممار المفعول مؤخرا ، فتقول : كنت وكان زيد صديقا إياه . قاله ابن هشام ( ٣٨ ) . ويقتضى قياسهم هنا أيضا - إذا أهملت الثانى -

---

( ٣٨ ) أوضح المسالك الى الفية ابن مالك ٤٠٢/٢ ، ٢٠٣ .



أن تضرر في الثاني ضمير الخبر متصلا أو منفصلا ، فتقول : كنت وكأنه زيد صديقا ، أو : كنت وكان اياه زيد صديقا .

وهذا شيء لا يقال ، ولا يشهد له الواقع اللغوي ، فلم يرد له مثل وان كان تخريج هذه الصور المتكلفة ممكنا على التقديم والتأخير أو الحذف من أحدهما لدلالة ما في الآخر عليه ، والتقدير في هذه الصور ظننت زيدا قائما وظننتي ، فالمفعولان للأول وحذف المفعول الثاني من « ظننتي » لدلالة « قائما » عليه ، وحذف فاعله لدلالة « زيدا » عليه .

والتقدير في : ظننت وظننتي زيد قائما هو حذف مفعولي الأولى لدلالة فاعل الثاني ومفعوله الثاني عليهما ، أي ظننت زيدا قائما وظننتي زيد قائما والتقدير في : كنت وكان زيد صديقا . أن يكون « صديقا » خبرا عن الأول ، أريد به التقديم ، وخبر الثاني محذوف ، أي : كنت صديقا وكان زيد كذلك محذوف استغناء عنه بخبر الأول ، أو أن يكون خبرا عن الثاني ، وخبر الأول محذوف ، للدلالة عليه بخبر الثاني .

وبناء على مذهب الكسائي في جواز حذف الفاعل من الكلام وحذف ضميره في هذا الباب ، وعلى مذهب الفراء يخرج مثل : « جاء وذهب زيد ، ورأيت وأكرمت زيدا » مما أطلق عليه النحويون « التنازع في العمل » ولا يلتفت إلى قولهم أنه لا يجتمع مؤثران على معمول واحد ، لأن تسلط العاملين أمر نظري لا ينقض المعنى ، ولا يخل بسلامة اللفظ .

ويحمل أيضا على التقديم والتأخير ، فأصله : جاء محمد وذهب ، ورأيت محمدا وأكرمته أو أكرمت . وهو الشائع والمستعمل - سواء حذفت الضمير العائد من أكرمت على محمد أو ذكرته على الأصل ، فإن حذفته فحذفه جائز لا على مذهب النحاة في كونه فضلا ، ولكن على أنه مفهوم من السياق مدلول عليه بالاسم قبله ، وقد ورد حذف العائد كثيرا فيما هو أشد حاجة إليه فمن ذلك حذف العائد على الاسم الموصول كما في قوله

تعالى ( فاقض ما أنت قاض ) ( ٣٩ ) وهو فى القرآن الكريم أكثر من أن يحصى ، حتى قال بعضهم « لم يأت فى القرآن اثبات العائد إلا فى ثلاث آيات » ( ٤٠ ) والتقدير : ما أنت قاضيه ، وحذف العائد على الموصوف كقوله تعالى : ( واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ) ( ٤١ ) أى : لا تجزى فيه ، وقول الشاعر :

وما أدري أغيرهم تنساء وطول الدهر أم مال أصابوا ( ٤٢ )

أى : مال أصابوه .

وممنه حذف العائد على المبتدأ من خبره كقول النمر بن تولب :

فيوم علينا ويوم لنا ويوم نساء ويوم نسر ( ٤٣ )

أى : نساء فيه ، ونسر فيه .

وإذا كان ما وقع فى الشعر من حذف العائد ضعيفا لأن مرده الى الضرورة ، فما بالك بما ورد فى القرآن من حذف العائد من الصلة والصفة ولغته هى لغة الاختيار ؟

وإذا كان الاسم المطلوب لكلا العاملين مثنى أو مجموعا كقولهم « يحسن ويسئان ابنك ، وبغى واعتديا عبدك » على مذهب الكوفيين ،

( ٣٩ ) طه : ٧٢/٢٠ .

( ٤٠ ) الغيث المسجم فى شرح لامية العجم للشيخ صلاح الدين

خليل بن ابيك الصفدى : ٤٠٩/١ .

( ٤١ ) البقرة : ٤٨/٢ .

( ٤٢ ) البيت من شواهد شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك :

١٩٧/٣ . وقد نسبه المحقق الى جرير ، ولم أعثر عليه فى ديوانه .

( ٤٣ ) انظر الكتاب لسيبويه : ٤٤/١ . بولاق .

و « يحسنان ويسوء ابنك ، و بغيا واعتدى عبادك » على مذهب البصريين ، فان الصورة الاولى يمكن تخريجها - كما سبق - على التقديم والتأخير ، والتقدير يحسن ابنك ويسيثان ، وبغى عبادك واعتديا . او على الفصل بين العامل الأول ومعموله بالعامل الثانى . الا ترى الى قول البصريين انفسهم بالتقديم والتأخير فى قوله تعالى ( ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) (٤٤) . فجعلوا ( من آمن بالله واليوم الآخر فلا خوف عليهم ) خبر « ان » مرادا به التقديم وخبر ( الصابئون والنصارى ) محذوف لدلالة خبر « ان » عليه . والتقدير عندهم : ان الذين آمنوا والذين هادوا من آمن بالله واليوم الآخر فلا خوف عليهم ، والصابئون والنصارى كذلك (٤٥) . وهذا احد ثلاثة اوجه ردوا بها على الكوفيين الذين ذهبوا الى ان الآية من قبيل العطف بالرفع على محل اسم « ان » قبل تمام خبرها . وقال سيويه « واما قوله عز وجل ( والصابئون ) فعلى التقديم والتأخير ، كانه ابتداء على قوله ( والصابئون ) بعدما مضى الخبر » (٤٦) .

واما الصورة الثانية « يحسنان ويسوء ابنك ، وبغيا واعتدى عبادك » فلا وجود لها فى الكلام ، وان ورد مثلها فى الشعر فهو من الضرورات ، ومع ذلك فهو نادر . وتخرجها عندى على غير التنازع بما سميته قبل ذلك « العطف على القلب » وجميع النحويين يقدرّون الأصل هو : يسوء ابنك ويحسنان ، واعتدى ابنك وبغيا ، وان كانوا لا يصرحون بتلك التسمية ، وانما اخترت ان اسميه بذلك لأننى وجدت له نظيرا فى باب

(٤٤) المائدة : ٦٩/٥ .

(٤٥) الانصاف فى مسائل الخلاف لابن الأنبارى : ١٠٩/١ .

(٤٦) الكتاب : ٢٩٠/١ بولاق .

« الاستثناء » وهو ما يسمونه « الابدال على القلب » أى جعل المستثنى منه بدلا من المستثنى المقدم وذلك اذا كان الاستثناء غير موجب .

والمختار عند النحاة نصب المستثنى اذا تقدم على المستثنى منه وكان منفيا ، فيقولون : ما قام الا زيدا القوم .

ولكن سيبويه حكى أن قوما يوثق بعربييتهم يرفعونه فيقولون « مالى الا أخوك ناصر » وأعربوا الثانى بدلا من الأول على القلب . ومنه قول حسان بن ثابت :

فانهم يرجون منه شفاعة اذا لم يكن الا النبيون شافع

فشافع هو المستثنى منه ، وهو جمع فى المعنى وان كان واحدا فى اللفظ أى : شفعاء ، والتقدير : اذا لم يكن شافع الا النبيون فشافع مستثنى منه ، والنبيون مستثنى ، وهو فى الاعراب بدل من المستثنى منه ، فلما تقدم المستثنى مرفوعا على المستثنى منه صار النبيون مبدلا منه ، وشافع بدلا وذلك على القلب (٤٧) .

\*\*\*

### شواهد النحاة على التنازع

وأما الشواهد التى ساقها النحويون القائلون بالتنازع سواء كانت من القرآن الكريم ، أو من الشعر العربى أو من الحديث الشريف فانها

---

(٤٧) شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك : ٥٠٩/١ ط : ١  
سنة ١٩٦٠ .

والبيت لحسان فى ديوانه ص : ٢٤١ ورواية الديوان : النبيين ،  
بالنصب .

من القلة بحيث لا تشهد لهم باطراد هذا الباب - حتى لو سلمنا معهم بوجوده - وجعله موضوعا قائما براسه فى المصنفات النحوية هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان الشعر الذى استشهدوا به أغلبه مجهول القائل ، وأغلبه - أيضا وأبيات مفردة لا يعرف لها سابق ولا لاحق ، كما أن بعضها مروي بأكثر من رواية ، فيضعف ذلك اعتدادهم برواية واحدة ، واقامتهم قاعدة عامة عليها .

ومن ناحية ثالثة فان لبعض النحويين فى الشواهد القرآنية تأويلات وتخریجات تنأى بها عن شبهة التنازع .

وفيما يلى عرض للشواهد مستقصاة بأنواعها ، وتخریجها على الأوجه الجائزة والمحتملة فيها :

#### اولا : الشواهد القرآنية :

١ - ( والذين كفروا وكذبوا بآياتنا ) البقرة : ٣٩/٢ .

قال أبو حيان (٤٨) والسمين الحلبى (٤٩) - فى أحد وجهين - بالتنازع بين ( كفروا ) و ( كذبوا ) فى ( بآياتنا ) لأن كلا منهما يطلبه لیتعلق به وقد تعلق الجار والمجرور بالفعل الثانى ، وحذف ضميره من الأول لأنه فضلة .

والوجه الثانى عندهما أن ( كفروا ) بمعنى : أشركوا ، فلا يطلب الجار والمجرور ، ولا تنازع على هذا الوجه . أضف الى هذا أن العاملين متفقان فى طلب الجار والمجرور على جهة واحدة وهى شبه المفعولية ، فهو لهما على ما هو معروف عند الفراء .

---

(٤٨) البحر المحيط : ١٧٠/١ .

(٤٩) الدر المصون : ٢٥٠/١ .



٢ - ( ويستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة ) النساء ١٧٦/٤ .

قال أبو حيان (٥٠) والسمين الحلبى (٥١) بالتنازع هنا بين ( يستفتونك ) و ( يفتيكم ) العمل فى ( فى الكلالة ) على اعمال الثانى واهمال الأول بدليل عدم الاضمار فى الثانى ، وذلك على مذهب البصريين . وتخرج هذه الآية عندى على ثلاثة أوجه :

أحدهما : الحذف من الأول لدلالة ما فى الثانى عليه ، على ما قاله سيويه فى آية المائدة ، وقد مرت بنا ، اذ التقدير : ويستفتونك فى الكلالة قل الله يفتيكم فى الكلالة .

الثانى : التقديم والتأخير ، على أن يكون ( فى الكلالة ) متعلقا بالفعل الأول ، فيكون متأخرا فى اللفظ متقدما فى الرتبة ، والتقدير ويستفتونك فى الكلالة قل الله يفتيكم ، وهو محذوف من الثانى .

والثالث : أن يكون ( فى الكلالة ) متعلقا بـ ( يفتيكم ) ، وأما ( يستفتونك ) فهو غير محتاج الى ما يتعلق به ، اذا احتتمل المعنى أن يكون طلب المسلمين الفتيا من الرسول - صلى الله عليه وسلم عاما ثم خصص بعد ذلك بالكلالة يدلنا عليه قراءة ذكرها أبو حيان بالوقف على ( يستفتونك ) وان كان قد ضعفها بقوله : « وبعض عوام القراء يقف على ( يستفتونك ) ويرى ذلك حسنا وهو لا يجوز ، لأن جملة الاعمال متشبهة احدهما بالآخرى ، فلو قلت : ضربنى وسكت ثم قلت : وضربت زيدا ، لم يجز لانقطاع النفس » .

وشتان بين الآية الكريمة ، ومثال أبى حيان فى المعنى ، الم يقل

(٥٠) البحر المحيط : ٤٠٥/٣ .

(٥١) الدر المصون : ١٨٧١/٤ .

الله تعالى ( ولسوف يعطيك ربك فترضى ) ( ٥٢ ) فحذف المفعول الثانى من ( يعطيك ) وحذف مفعول ( ترضى ) لما كان المعطى متنوعا وعاما ، وكذلك الشيء المرضى فلم يقل يعطيك كذا ، ولافتضى كذا ، فكان حذفه ابلغ .

٣ - ( ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه ) الاعراف ١٣٧/٧ .  
عند من قال بالتنازع يكون ( فرعون ) مطلوبا لـ ( كان ) اسما ، ولـ ( يصنع ) فاعلا ، وقد اعمل الثانى ، واضمر فى ( كان ) اسمها وهو ضمير فرعون .

وتخرج هذه الآية عند النحاة على ثلاثة اوجه ليس منها التنازع :  
الاول : ان ( ما ) اسم موصول ، وفى ( كان ) اسمها ، وهو ضمير يعود على ( ما ) وجملة ( يصنع فرعون ) خبر كان ، والتقدير : ما كان يصنعه فرعون أى : الذى كان يصنعه فرعون .

الثانى : أجاز بعض البصريين ان يكون فرعون اسم ( كان ) مرادا به التقديم وفى ( يصنع ) ضمير مستتر هو فاعله ، يعود على فرعون والتقدير : ما كان فرعون يصنع ، و ( ما ) على هذا مصدرية . وبهذين الوجهين قال مكى بن أبى طالب ( ٥٣ ) ، وابن الانبارى ( ٥٤ ) وأبو البقاء العكبرى ( ٥٥ ) .

والوجه الثالث : ان ( كان ) زائدة ، فهى غير عاملة ووقوعها زائدة كثيرا كثير بين الشيئين المتلازمين ، كالمبتدا والخبر ، والموصوف وصفته ،

( ٥٢ ) الضحى : ٥/٩٣ .

( ٥٣ ) مشكل اعراب القرآن : ٣٢٨/١

( ٥٤ ) البيان فى غريب اعراب القرآن : ٣٧٢/١

( ٥٥ ) التبيان فى اعراب القرآن : ٥٩٢/١

والموصول وصلته والجار والمجرور ، ومنه - على سبيل التمثيل - زيد  
كان قائم ، أى : زيد قائم . وقول الشاعر :

سراة بنى أبى بكر تسامى على كان المسومة العراب (٥٦)

والى ذلك ذهب ابن الانبارى والعكبرى .

٤ - ( من بعدما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ) التوبة ١١٧/٩ .

من قال بالتنازع يرى ان ( كاد ) و ( يزيغ ) يتنازعان العمل  
فى ( قلوب ) ، فالاول يطلبه اسما له ، والثانى يطلبه فاعلا .

وقد خرج كثير من النحويين هذه الآية على أربعة أوجه لاشبهة  
للتنازع فيها . مع ملاحظة ان فيها قرأتين سبعيتين ، احدهما ( يزيغ )  
بالياء ، والاخرى ( تزيغ ) بالتاء .

اما الوجه الاول :

-

فهو مذهب سيويه ومن تبعه من النحاة - وهم كثير - حيث جعل  
اسم ( كاد ) ضمير الحديث والشان قياسا على ( كان ) فى قول العرب  
« كان أنت خير منه » (٥٧) . و ( قلوب ) فاعل ( يزيغ ) أو ( تزيغ )  
والجملة خبر ( كاد ) .

ولا ضمير أن يكون ( يزيغ ) - بالياء - مذكرا ، والقلوب مؤنثة ،  
لان جمع التكسير يجوز تذكير الفعل معه على معنى الجمع ، وتانيثه  
معه على معنى الجماعة (٥٨) .

(٥٦) يكثر دوران هذا البيت فى المصنفات النحوية ، ولم يعرف  
له قائل .

(٥٧) الكتاب : ٧١/١ هارون .

(٥٨) معانى القرآن للفراء : ٤٥٤/١

## وأما الوجه الثانى :

فاسم ( كاد ) ضمير يعود على الحزب أو القبيل المفهوم من السياق ، لتقدم ذكر أصحاب النبى عليه السلام فى الآية نفسها ، وهو قوله تعالى : ( لقد تاب الله على النبى والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه فى ساعة العسرة ) . والتقدير : كان قبيل يزيغ قلوب فريق منهم وقد نسب ابن الأنبارى الى الأخفش ( ٥٩ ) .

## والوجه الثالث :

ان اسم ( كاد ) هو ( قلوب ) أريد به التقديم وجملة ( تزيغ ) مع الفاعل المستتر خبرها ، والتقدير : كاد قلوب فريق منهم يزيأ . وهو قول أبى العباس المبرد ( ٦٠ ) .

## وأما الوجه الرابع :

فهو زيادة ( كاد ) مع ارادة معناها ، قياسا على « كان » .  
وكان أبو حيان يرى فى كل من الواجه الثلاثة اشكالا فى الاعراب ، فقال « ويخلص من هذه الاشكالات اعتقاد كون ( كاد ) زائدة ومعناها مراد ، ولا عمل لها اذ ذاك فى اسم و لاخبر ، فتكون مثل « كان »  
اذا زيدت ، يراد معناها ولا عمل لها . ويؤيد هذا التاويل قراءة ابن مسعود ( من بعد ما زاغت ) باسقاط كاد . وقد ذهب الكوفيون الى زيادتها فى قوله تعالى ( لم يكذبها ) ( ٦١ ) مع تاثرها بالعامل وعملها هى ، فأحرى أن يدعى زيادتها وهى ليست عاملة ولا معمولة ( ٦٢ ) .

---

( ٥٩ ) البيان فى غريب اعراب القرآن : ٤٠٦/١ .

( ٦٠ ) المقتضب : ٧٥/٣ .

( ٦١ ) النور : ٤٠/٢٤ .

( ٦٢ ) البحر المحيط : ١٠٩/٥ .

٥ - ( قال اتونى أفرغ عليه قطرا ) الكهف : ٩٦/١٨

عند القائلين بالتنازع يطلب كل من ( اتونى ) و ( أفرغ ) :  
( قطرا ) على المفعولية ، وقد أعمل الثانى على مذهب البصريين ،  
لأنه لو كان الأول هو المعمل ل قيل : اتونى أفرغه عليه قطرا .

وتوجيه هذه الآية على التقديم والتأخير (٦٣) ، لان ( اتونى )  
بمعنى أعطونى ، فهو متعد الى مفعولين ، أولهما الياء ، والثانى (قطرا)  
وهو مؤخر على نية التقديم ، والتقدير ، اتونى قطرا أفرغ عليه ، أو  
أفرغه ، ثم حذف الضمير لانه مفهوم .

يؤيد هذا قراءة حمزة والأعمش ( قال اتونى ) بقصر الهمزة :  
بمعنى جيئونى ، ويكون التقدير : قال اتونى بقطر أفرغ عليه فلما  
حذف حرف الجر - وهو الباء - انتصب ( قطرا ) على نزع الخافض ،  
كما قالوا : اخذت بالخطام واخذت الخطام (٦٤) . ف - ( قطرا ) على  
الوجهين معمول للأول على غير ما قاله البصريون .

٦ - ( واذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله ) المنافقون :

٥/٦٣

يرى النحاة ان ( تعالوا ) و ( يستغفر ) يتنازعان العمل فى  
( رسول الله ) الاول يطلبه على شبه المفعولية ، ويطلبه الثانى على  
الفاعلية وقد أعمل الثانى على المختار عند البصريين ، ولو أعمل الاول  
على اختيار الكوفيين لكان التركيب : تعالوا يستغفر لكم الى رسول الله (٦٥)  
وهو ما لم يقله القرآن .

(٦٣) اعراب القرآن المنسوب للزجاج : ٦٧٩

(٦٤) معانى القرآن للفراء : ١٦٠/٢

(٦٥) مشكل اعراب القرآن ٣٨٠/٢ ، والبحر المحيط ٢٧٣/٨



ولا أحسب أنه يتعين حرف الجر مع الفعل ( تعالوا ) لأن معناه :  
 اقبلوا أو تقدموا (٦٦) يستغفر لكم رسول الله . ولا حاجة على هذا  
 الى تكلف تقدير « الى » والقول بالتنازع . والدليل على ذلك ان لهذا  
 الفعل استعمالين في القرآن ، احدهما : مع حرف الجر « الى » والآخر  
 بدونه فمن الاول قوله تعالى ( قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء  
 بيننا وبينكم ) (٦٧) و ( واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى  
 الرسول ) (٦٨) و ( واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول  
 قالوا ) (٦٩) .

وعلى الثانى قوله تعالى : « فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم » (٧٠)  
 و « وقيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل الله » (٧٠) و « قل تعالوا اتل  
 ما حرم ربكم » (٧٢) و « ان كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين  
 امتعكن » (٧٣) وقد جاءت الآية على الاستعمال الثانى ، وبذلك يسقط  
 الاستشهاد بها على تنازع العاملين لان فيه تكلفا لا حاجة بالمعنى اليه .

#### ٧ - « هاؤم اقرؤا كتابيه » الحاقة ١٩/٦٩

الآية من شواهد النحاة على تنازع اسم الفعل والفعل ، فـ (هاؤم)  
 اسم فعل أمر بمعنى : خذوا ، و ( اقرعوا ) قعل أمر ، وقد توجهنا الى  
 ( كتابيه ) وكل منهما يطلبه مفعولا . ويرى الكوفيون فيها شاهدا لهم

(٦٦) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي : ١٠٤/٤ ، ١٣٠/٧

(٦٧) آل عمران : ٦٤/٣ .

(٦٨) النساء : ٦١/٤

(٦٩) المائدة : ١٠٤/٥

(٧٠) آل عمران : ٦١/٣

(٧١) آل عمران ١٦٧/٣

(٧٢) الانعام : ١٥١/٦

(٧٣) الاحزاب : ٢٨/٣٣

على اعمال الاول كما يرى البصريون انها شاهد لهم على اعمال الثانى  
بدليل عدم الاضمار فيه اذ لو كان الاول هو المعمل لقال القرآن : هاؤم  
اقرعوه كتابيه . وهذه الآية تخرج من التنازع من ثلاثة اوجه يحتملها  
المعنى :

الاول : لما كان اسم الفعل هاؤم والفعل اقرؤا متوجهين الى  
كتابيه ومتفقين فى طلبه على جهة المفعولية كان الاسم مفعولا لهما معا ،  
قياسا على مذهب الفراء فى الاسم المطلوب للعاملين على جهة الفاعلية .

الثانى : ان « هاؤم » بمعنى : شعلوا ، او : هلم (٧٤) . اى :  
تعالوا ، او هلم اقرؤا كتابيه . فلا يطلب معمولا على هذا الوجه ،  
وعليه فلا تنازع .

والوجه الثالث : هو ان ( هاؤم ) كلمة وضعت لاجابة الداعى عند  
النشاط والفرج فقد روى ان النبى ﷺ ناداه اعرابى بصوت عال فاجابه  
النبى عليه السلام : هاؤم (٧٥) .

٨ - « وانه كان يقول سفيها على الله شططا » الجن ٤/٧٢

عند من قال بالتنازع تطلب ( كان ) : ( سفيها ) اسما لها ،  
ويطلبه ( يقول ) فاعلا . وتخرج هذه الآية على الاوجه الثلاثة السابقة  
فى آية الاعراف (٧٦) .

\*\*\*

(٧٤) الجامع لأحكام القرآن : ٢٦٩/٨

(٧٥) المصدر السابق نفسه .

(٧٦) وانظر ايضا مشكل اعراب القرآن : ٤١٤/٢ ، والجامع

لأحكام القرآن ٩/١٩

## ثانيا - الشواهد الشعرية :

### ١ - شواهد الكوفيين

#### ١ - قول امرئ القيس :

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة      كفانى ، ولم أطلب قليل من المال (٧٧)

التنازع فيه عند الكوفيين (٧٨) وأبى على الفارسي (٧٩) يتمثل في ان ( كفانى ) يطلب « قليل » فاعلا ، و « لم أطلب » يطلبه مفعولا وقد أعمل الاول ، واضمر في الثانى ضمير المفعول ، ثم حذفه للضرورة . والقول بالتنازع يفسد المعنى ، لان الفعلين لا يتوجهان الى « قليل » وانما الاول موجه الى القليل من المال ، والثانى موجه الى الملك أو المجد ، فلم يجعل القليل مطلوبا ، وانما كان مطلوبه الملك ، اذ لو قال : كفانى قليل من المال ولم أطلب قليلا من المال - على ادعائهم بالتنازع - لكان المعنى متناقضا . وانما المعنى : لو كان سعى لتحصيل اقل ما يعاش به من المال لكنت اكتفى بذلك ولم اكن لأطلب المجد . يدل على ذلك قوله بعده :

ولكنما اسعى لمجد مؤئل      وقد يدرك المجد المؤئل أمثالى (٧٧)

واغلب النحاة يبسطون القول فيه للرد على من يدعى فيه التنازع وقال الفارقى ان الشاعر علق ( لم أطلب ) وفسره بالبيت الثانى ( ٨٠ ) ،

(٧٧) انظر ديوان امرئ القيس ص ١٢٢ ، ١٢٣ ومختار الشعر الجاهلى ٤٢/١ ، ٤٣

(٧٨) الانصاف فى مسائل الخلاف لابن الانبارى : ٥٧/١

(٧٩) الغيث المسجم فى شرح لامية العجم : ٨٧/١

(٨٠) الافصاح فى شرح ابيات مشكلة الاعراب : ٢١٣

أضف الى ذلك أن « لم اطلب » يجوز أن يكون معناه : لم أسع وهو فعل غير متعد لا يحتاج الى مفعول ، فلذلك لم يحفل به ولم يضمّر فيه ضمير المفعول وهذا قول الدينوري نقله البغدادى عن ابن حلف (٨١) .

## ٢ - قول عاتكة بنت عبد المطلب :

بعكاظ يعشى الناظرين اذا هم لمحووا شعاعة

العاملان المتنازعان هما يعشى ولمحووا ، الاول يطلب شعاعة فاعلا ، والثانى يطلبه مفعولا ، وكان يجب على قياسهم - وقد عمل الاول - أن يضمّر فى الثانى ، فكان على الشاعرة أن تقول : لمحوه ، لكنها لم تفعل فحمله ابن هشام على الضرورة ، ثم قال أيضا : ولنا أن فى حذفه تهئية العامل للعمل وقطعه عنه (٨٢) . والتقدير فى البيت كما قال الكوفيون ، لكن ليس على التنازع : يعشى الناظرين شعاعه اذا هم لمحوه ، ثم حذفت الهاء من لمحوه لانها مفهومة من الفاعل الذى هو فى نية التقديم وان تأخر فى اللفظ .

## ٣ - قول المرار الأسدى :

وقد نغنى بها ونرى عصورا بها يقتدنا الخرد الخدالا

حيث تنازع « نرى » و « يقتاد » العمل فى « الخرد الخدال » الاول يطلبه مفعولا ، والثانى يطلبه فاعلا ، فاعمل الأول وأهمل الثانى وأضمّر فيه الفاعل وهو نون جماعة الاناث . فحمله الاعلم الشنتمرى (٨٣) على الضرورة لان القوافى منصوبة بدليل البيت الآتى قبله :

(٨١) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب . هارون ٣٢٧/١

(٨٢) أوضح المسالك : ١٩٩/٢

(٨٣) تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب . الكتاب :

٤٠/١ بولاق .

فرد على الفؤاد هوى عميدا      وسوئل لو يبين لنا السؤال

وقال ابن السيرافي : « والخرد الخدال في تقدير التقديم ، لان العامل فيها : نرى ، كانه قال : ونرى الخرد الخدال عصورا بها يقتدنا » (٨٤) وارى أن تقديره هو الأصل ، ولكن الشاعر آخر المفعول ، وفصل بينه وبين الفعل العامل فيه بالعامل الثانى مضطرا .

٤ - قول عمر بن أبى ربيعة :

إذا هى لم تستك بعود أراكة      تنخل فاستاكت به عود اسحل (٨٥)

تنازع تنخل واستاكت فى «عود اسحل» فالاول يطلبه نائب فاعل والثانى يطلبه ليتعلق به بواسطة حرف الجر ، وقد اعمل الأول فرفع عود اسحل ، واهمل الثانى فأضمر فيه ضمير الاسم مسبوqa بالباء . وعندى أن البيت من باب التقديم والتأخير ، والتقدير : تنخل عود اسحل فاستاكت به .

ولا تنازع فيه على هذا .

٥ - قول ذى الرمة :

كأنهن خوافى أجـدل قـرم      ولى ليسبقه بالأمـعز الخرب (٨٦)

ذكره الصيمرى (٨٧) شاهدا على تنازع الفعلين : ولى ، ويسبقه العمل فى « الخرب » وإن الشاعر اعمل الأول على مذهب الكوفيين وأضمر فى الثانى فاعله ، حيث رفع الخرب بولى لانه فاعله .

---

(٨٤) شرح أبيات سيبويه : ٢٤٨/١

(٨٥) انظر ديوان عمر بن أبى ربيعة ص : ٤٩٨

(٨٦) انظر ديوان ذى الرمة : ٧٣/١

(٨٧) التبصرة والتذكرة : ١٥٣/١



والحقيقة أنه لا شاهد في البيت ، لأن الفاعل مؤخر في اللفظ متقدم في الرتبة ، والتقدير : ولى الخرب ليسبقه . ويجوز على مذهب الفراء أن يكون الخرب فاعلا للفعلين معا . وبذلك يخرج البيت من التنازع .

٦ - ولما أن تحمل آل ليسلى سمعت بينهم نعب الغرابا (٨٨)

حيث تنازع الفعلان : سمعت ، ونعب العمل في الغراب ، فالأول يطلبه مفعولا ، والثاني يطلبه فاعلا . وقد ذكره ابن الأنباري شاهدا للكوفيين على أعمال الأول ، ثم خرج على الضرورة ، لأنه لو عمل الثاني لرفع الغراب مع أن القوافي منصوبة . وعندى أن هذا البيت يخرج من التنازع على ثلاثة أوجه :

الأول : أن يحمده على التقديم والتأخير ، والتقدير سمعت الغراب نصب بينهم .

الثاني : لأنه لا يعلم قائله ، كما أنه لا يعرف ما قبله ولا ما بعده فيضعف الاستدلال به . ناهيك عن أنه لا يجوز الاستشهاد بمثله . فقد قال البغدادي « وعلم مما ذكرنا أنه لا يجوز الاحتجاج بشعر أو نثر لا يعرف قائله ، صرح بذلك ابن الأنباري . وعلة ذلك مخافة أن يكون ذلك الكلام مصنوعا أو لمولد أو لمن لا يوثق بكلامه » (٨٩) .

والوجه الثالث : أنه يحتمل ألا يكون « نعب » فعلا ، بل قد يكون مصدرا ، أي « نعب » بتسكين العين ، حيث أن مصدر نعب هو النعب (٩٠)

---

(٨٨) الاتصاف في مسائل الخلاف : ٥٧/١ ، ٦٠ بغير نسبة لشاعر معين .

(٨٩) خزانة الادب : ١٥/١

(٩٠) لسان العرب : نعب .

والنعيب ، واذا كان المصدر في البيت هو الأول الساكن العين بغير ياء فانه لا يخل بالمعنى ولا بالوزن ، لانه من الوافر ، وتكون التفعيلة على هذا « نهم نعل » ووزنها : مفاعلتن = مفاعيلن وهى معصوبة ، ورتحاف العصب كثير في هذا البحر وحسن فيه . فعلى ذلك يكون المصدر مفعول سمعت ، والتقدير ، سمعت نعب الغراب ببينهم ، ويكون الغراب مضافا اليه مجرورا ، ولكن فتح آخره للضرورة حيث ان القوافي منصوبة .

### (ب) شواهد البصريين

#### ١ - قول علقمة بن عبدة :

تعفق وارادها بالأرطى لها رجال فبذت نبلهم وكليب (٩١)

حيث تنازع الفعلان تعفق واراد العمل في رجال ، وكلاهما يطلبه على الفاعلية وهو شاهد للبصريين على اعمال الثانى وكان ينبغى على مذاهبهم اذا عمل الثانى ان يضمّر في الاول فيقول : تعفقوا وارادها رجال ، واذا عمل الاول ان يضمّر في الثانى فكان يقول : تعفق وارادوها رجال ، وخاصة ان الضمير هنا عمدة لانه فاعل لا يجوز حذفه ، حيث لا يخلو الفعل من الفاعل كما يقولون ، ولكن الشاعر لم يضمّر لا في الأول ، ولا في الثانى ، فكان ذلك نقضا لقواعدهم في هذا السبب . ومع ذلك فلنا في مذهب الفراء مندوحة لان النعيلين يطلبان الفعل على جهة واحدة هى الفاعلية ، ورجال فاعل لهما معا . ويمكن حمله على حذف الفاعل من الفعل الاول لدلالة فاعل الثانى عليه ، او ان « رجال » هو فاعل تعفق يراد به التقديم ، وفاعل اراد محذوف يدل عليه فاعل تعفق .

---

(٩١) انظر مختار الشعر الجاهلى : ٤٢٠/١

## ٢ - قول الفرزدق :

انى ضمنت لمن اتانى ما جنى      وابى فكان وكنت غير غدور (٩٢)

حيث تنازع « كان » و « كنت » العمل في « غير غدور » وكل منهما يطلبه خبرا له ، وقد اعمل الثانى ، والأول مهممل وحذف منه ضمير الخبر .

وهذا البيت نقض لمذاهب النحاة وخاصة البصريين ، لانهم يوجبون اضمار ما كان عمدة في الاصل ، والنصريح به مع العامل الاول مؤجرا . وخبر « كان » هو في الاصل خبر المبتدأ ، وذلك اوجب ابن هشام (٩٣) اضماره مؤجرا في قوله : كنت وكان زيد صديفا اياه ، ولم يضر الشاعر مطلقا .

وتخرج هذا البيت عندي على مذهب الفراء ، و « غير غدور » خبر عن الفعلين معا . او انه خبر عن الاول على التقديم والتاخير واما خبر الثانى فمحذوف يدل عليه خبر الاول ، وبذلك حمله كثير من النحاة كما قال الاعليم الشنتمرى (٩٤) والتقدير : فكان غير غدور وكنت ، اى وكنت كذلك ، اى غير غدور .

## ٣ - قول المرار الاسدى :

لقد علمت اولى المغيرة اننى      لقيت فلم أنكل عن الضرب مسمعا (٩٥)

(٩٢) البيت من شواهد سيبويه في الكتاب ٣٨/١ بولاق ، وليس في ديوان افرزدق .

(٩٣) اوضح المسالك ٢٠٢/٢ ، ٢٠٣

(٩٤) تحصيل عين اذهب من معدن جوهر الادب هامش الكتاب

٣٨/١ بولاق .

(٩٥) البيت للمرار الاسدى في الكتاب : ٩٩/١ ، وهو بلا نسبة

• وهو من شواهدهم على تنازع الفعل والمصدر العمل في « مسمعا » .  
ويطلبه كلاهما مفعولا . فاعمل الثاني وهو « الضرب » وإهمل الاول  
وحذف منه ضمير المفعول لانه فضلة .

وفي تخريجه ثلاثة اوجه :

اما أحدها : فانه على التقديم والتأخير ، اى : لقيت مسمعا فلم  
انكل عن الضرب ، اى عن ضربه ، ولكن لما دخلت « ال » امتنع  
الضمير ، لأن « ال » والأضافة متعاقبان ، فلا يجتمعان .

والوجه الثانى : ان يحمل على الحذف من الاول لدلالة الثانى  
عليه اى : لقيت مسمعا فلم انكل عن الضرب مسمعا ، أو العكس .

اضف الى ذلك ان اعمال المصدر المحلى بـ « ال » قليل عند النحاة ،  
بل ان بعضهم لا يجيزه ، وبذلك لا يكون فى البيت عاملا وإنما هناك  
عامل واحد هو الفعل : لقيت أو لحقت وفقا للروايتين ولا تنازع فى البيت  
على هذا . يقول البغدادى : « وقال ابن خلف : وكان بعض البصريين  
المتأخرين لا ينصب بالمصدر اذا كان فيه الالف واللام ، وينصب مسمعا بـ :  
لحقت ، لا بالضرب ، وحجته ان « ال » تبعد المصدر عن شبه  
الفعل » (٩٦) .

والوجه الثالث : هو انه لا شاهد فى البيت لأن فيه رواية أخرى

---

فى المقتضب : ١٤/١ . ونسبه البغدادى فى خزانة الازب ، ١٣٢/٨ للمالك  
ابن زغبة ورواية الخزانة : كررت بدل لقيت ، وذكر البغدادى رواية  
أخرى : لحقت .

(٩٦) خزانة الأدب : ١٢٩/٨ - ١٣٠

وهي كررت (٩٧) بدل « لقيت » أي : كررت فلم أنكل عن الضرب مسمعا فيكون « مسمعا » مفعولا للضرب فحسب ، لأن كررت لازم لا يحتاج الى مفعول . ولا تشاهد فيه على هذه الرواية ، وهي تضعف الاستشهاد بالرواية الأولى . قال أبو على الفارسي : « ومن أنشد ( كررت ) كان مسمع مفعول الضرب لا غير ، لأن كررت يتعدى بالحرف وهو ( على ) ولا حرف هاهنا » (٩٨) .

ولكن نصفا لو سببت وسببني  
بنو عبد شمس من مناف وهاشم (٩٩)

حيث تنازع « سببت » و « سبني » العمل في « بنو عبد الشمس » الأول يطلبه مفعولا ، والثاني يطلبه فاعلا ، وقد عمل الثاني ، وأضر ضمير المفعول في الأول وحذف لأنه فضلة .

وأولى من ذلك حمل البيت على حذف مفعول الأول لدلالة فاعل الثاني عليه ، والتقدير : لو سببت بنو عبد شمس ، وسبني بنو عبد شمس ، أو أن يكون على العطف على القلب والتقدير : لو سبني بنو عبد شمس وسببتهم ، ثم حذف الضمير لأنه مفهوم مما قبله ، أو حذف على التعليق كما قدره أبو جعفر النحاس (١٠٠) : لو سبني بنو عبد شمس ، وسببت أي تعليق الفعل ، وقطعه عن المفعول بحذفه .

- 
- (٩٧) المفصل في علم العربية للزمخشري : ٢٢٤ ، الطبعة الثانية - بيروت وشرح ابن عقيل : ٩٧/٣  
(٩٨) الخزائن : ١٣٠/٨  
(٩٩) البيت للفرزدق كما في الكتاب : ٧٩/١ بولاق ، والمقتضب : ٧٤/٤ وابن يعيش : ٧٨/١ . ونسبه أبو جعفر النحاس في شرح أبيات سيبويه ص : ٥٢ الى جرير ، وليس في ديوانه .  
(١٠٠) شرح سيبويه : ٥٢ ، وقد نسب النحاس البيت الى جرير .



## ٥ - قول طفيل الغنوى :

وكمتمنا مدممنا كان متونهمنا

جرى فوقها واستشعرت لون مذهب (١٠١)

حيث تنازع الفعلان : جرى ، واستشعرت العمل في « لون مذهب »  
الاول يطلبه فاعلا ، والثانى يطلبه مفعولا ، وقد اعلم الثانى ، واضمر  
الفاعل في الاول مستترا ، لانه مفرد .

وتخريجه على حذف الفاعل من الاول لدلالة مفعول الثانى عليه  
اى : جرى فوقها لون مذهب واستشعرت لون مذهب .

## ٦ - قول كثير عزة :

قضى كل ذى دين فوفى غريمه وعزة ممطول معنى غريمها (\*)

حيث تنازع ممطول ومعنى العمل في غريمها ، وكلاهما يطلب نائب  
فاعل وهو شاهد لهم ايضا على تنازع الاسمين اللذين يشبهان الفعل في  
المعنى والعمل .

وقد اخرج اغلب النحويين هذا البيت من باب التنازع ، فقال  
ابن هشام عقب البيب « بل غريمها مبتدا ، وممطول ومعنى خبران ،  
او ممطول خبر ومعنى صفة له ، او حال من ضميره » (١٠٢) .

## ٧ - اذا كنت ترضيه ويرضيك صاحب

جهارا فكن فى الغيب احفظ للود (١٠٣)

(١٠١) البيت من شواهد الكتاب : ٣٩/١ بولاق ، والمقتضب : ٧٥/٤  
وشرح المفصل لابن يعيش : ٧٧/١ ، ومعجم الشواهد العربية لعبد السلام  
هارون : ٥٤ .

(\*) انظر ديوان كثير عزة ص ١٤٣

(١٠٢) اوضح المسالك : ٢٠٣/٢

(١٠٣) البيت من شواهد الكتاب : ٣٧/١ ومغنى اللبيب ٣٧٠/١ ،

وشرح شذور الذهب : ٤٣٣ ومصادر اخرى ، وقائله مجهول .

والتنازع هنا بين ترضية ويرضيك ، كل منهما يطلب العمل فى صاحب فيطلبه الاول مفعولا ، والثانى يطلبه فاعلا . وقد اعمل الثانى فى الاسم ، واهمل الاول واضمر فيه ضمير المفعول ولم يحذف مع أنه فضلة ، ولما جاء البيت مخالفا لضوابط النحاة حملوه على الضرورة . ويمكن حمله على العطف بالقلب فيكون التقدير : اذا كنت يرضيك صاحب وترضيه ، وصاحب مؤخر فى نية التقديم والضمير فى ( ترضيه ) يعود على صاحب المتقدم فى الرتبة ، وعلى ذلك لا يكون من باب الضرورة ، ولا من باب التنازع .

#### ٨ - قول رجل من باهلة :

ولقد ارى تغنى به سيفانه تصبى الحليم ومثلها أصباه (١٠٤)

والفعلان المتنازعان هما « ارى » و « تغنى » والاسم المتنازع فيه « سيفانه » حيث يطلبه الاول مفعولا ، والثانى يطلبه فاعلا ، وقد اعمل الثانى واضمر فى الاول ، ثم حذف الضمير لانه فضلة .

وقد ذكر ابن السيرافى هذا البيت ثالث ثلاثة أبيات منسوبة لو علة الجرمى - عند بعض الرواة - مع رواية أخرى لشطرته الاولى فقال :

« وهو - أى البيت - فيما ذكر بعض الرواة لو علة الجرمى » ثم ذكر الأبيات الثلاثة . ثم قال : « والذى فى شعره : كانت تحل عراضه مكورة ، ولا شاهد فيه على هذا الوجه » (١٠٥) والبيت على هذه الرواية :

كانت تحل عراضه مكورة تصبى الحليم ومثلها أصباه

---

(١٠٤) البيت من شواهد الكتاب لم يعرف قائلوها : ٣٩/١

(١٠٥) شرح أبيات سيويه : ١٧٣/١ ، ١٧٤

والبيت خارج من التنازع على الروایتين ، اما على الرواية الثانية فيكفى ما قاله ابن السيرافي . واما على الرواية الاولى فتخرجه على حذف مفعول الاول استغناء عنه بفاعل الثاني ، اى : ارى سيفانة تغنى به سيفانة .

٩ - قول بعض الطائيين :

جفسونى ولم اجف الاخلاء اننى  
لغير جميل من تخلى مهمل (١٠٦)

حيث تنازع الفعلان : « جفانى ، ولم اجف » العمل فى الاخلاء ، الاول يطلبه على الفاعلية ، والثانى يطلبه على الفعولية ، وقد اعمل الثانى واضمر فى الاول ضمير الفاعل بنزرا لانه عدة :

ويخرج البيت من باب التنازع من ثلاثة اوجه :

احدها : ان البيت مفرد ، لا يعرف له سابق ، ولا لاحق ، فضلا عن ان قائله مجهول . وعلى قول ابن الانبارى الذى نقله عنه البغدادى ، وسبقت الاشارة اليه ، لا يصح الاستشهاد به .

الثانى : على فرض صحة الاستشهاد به فانه يمكن تأويله بأن الواو فى « جفونى » عائدة على جماعة فى بيت سابق ، اى جفانى الناس أو القوم ، وبذلك يكون الاخلاء معمولا للفعل الثانى ، دون ان ينازعه فيه الفعل الاول ، لانه قد استوفى فاعله .

والوجه الثالث : ان الواو فى « جفونى » حرف - لا ضمير - وظيفته الدلالة على نوع الفاعل وعدده . قال مهدي المخزومي : « على ان اتصال الواو بالفعل - فيما ازعم - ليس اسنادا ، لأن الواو كناية عن الفاعل

(١٠٦) لم يعرف قائله .

واشارة اليه ، فالفعل الاول يؤلف مع ما اتصل به جملة فعلية خلت من المسند اليه ، واستغنت عن ذكره لوضوحه في ذهن السامع وسهولة تقديره بسبب من اتصال الفعل بما يشير الى المسند اليه ، ويلفت السامع الى وجوده ، وهو الواو التي تشير الى أن المسند اليه أو الفاعل انما هو جمع لا مفرد ، فاذا بلغ السامع قول الشاعر « ولم لجف الاخلاء » عرف الفاعل وأدرك ما شاربت اليه الواو « (١٠٧) » .

ومثل البيت السابق في الوجهين الأول والثالث هذان البيتان :

١٠ - خالفاني ولم أخالف خليلي ي ولاخير فيخلاف الخليل(١٠٨)

١١ - هوينني وهويت الغانيات الى انشبت فانصرفت عنهن آمالي(١٠٩)

ويمكن حملهما على العطف بالقلب ، والتقدير فيهما : لم أخالف خليلي وخالفاني ، وهويت الغانيات وهوينني .

١٢ - عهدت مغيثا مغنيا من أجرته

فلم اتخذ الا فناءك موثلا (١١٠)

وهو شاهد على تنازع اسمي الفاعل في « من أجرته » وكلاهما يطلبه مفعولا . وتخريجه اما على أن « من أجرته » مفعول لاسمي الفاعل معا قياسا على مذهب الفراء في العاملين الطالبين للاسم على الفاعلية .

واما على حذف المفعول من الاول لدلالة مفعول الثاني عليه ،

(١٠٧) في النحو العربي نقد وتوجيه : ١٦٨

(١٠٨) همع الهوامع : ١٠٩/٢

(١٠٩) شرح ابن الناظم على الفية ابن مالك : ١٠٠

(١١٠) حاشية الخضري على شرح ابن عقيل : ١٩٠/١ والابيات

الثلاثة لم يعرف قائلوها .

والتقدير : مغيثا من أجرته مغيثا من أجرته . واما على التقديم والتأخير  
أي مغيثا من أجرته مغيثا ، والحذف من الثاني .

\*\*\*

### التنازع بين ثلاثة عوامل

يجوز النحاة أن يتنازع ثلاثة عوامل في معمول واحد ، وأن تعمل  
أيهما شئت بشرط أن تضر في العامل المهمل ضمير الاسم المتنازع فيه  
ومن ذلك :

١ - أرجو وأخشى وأدعو الله مبتغيا  
عفوا وعافية في الروح والجسد (١١١)

٢ - طلبت فلم أدرك بوجهي وليتنى  
قعدت ولم ابغ الندى عند مائت (١١٢)

فهذان البيتان يتنازع في كل منهما ثلاثة أفعال معمولاً واحداً .  
ويرى النحويون أن الفعل الثالث هو المعمل ، وأما الأول والثاني فقد  
أهملوا واضمر في كل منهما ضمير المفعول ، ثم حذف لأنه فصلة .

والعوامل المتنازعة في البيت الأول هي : أرجو ، وأخشى ، وأدعو  
وهي تتجه جميعاً للعمل في لفظ الجلالة « الله » طلباً له على جهة  
المفعولية وفي البيت الثاني تتجه الأفعال : « طلبت ، ولم أدرك ، ولم  
ابغ » إلى « الندى » حيث يطلبه كل منها مفعولاً .

وتخرج هذين البيتين يكون على توجه الأفعال إلى الاسم على جهة

---

(١١١) شرح شذور الذهب : ٤٢١

(١١٢) شرح الأشموني على الفية ابن مالك : ١٠١/٢ . ولم ينسب

أي من البيتين لقائل بعينه .



واحدة ، وهى المفعولية ، فهو مفعول لثلاثتها ، قياسا على مذهب الفراء  
فى توجه العاملين .

٣ - جىء ثم حالف وقف بالقوم انهم  
لمن اجاروا ذوو عز بلا هون (١١٣)

فى هذا البيت تتنازع الأفعال « جىء » ، وحالف ، وقف « العمل  
فى « القوم » الأول يطلبه على جهة المفعولية أو شبهها ، لأن « جاء »  
يتعدى بنفسه مرة وبحرف الجر مرة أخرى . والثانى يطلبه مفعولا ،  
والثالث يطلب على شبه المفعولية . وقد أعمل الثالث ، وأهمل الأول  
والثانى ولم يضمّر فيهما وكان الأصل هو : جىء القوم أو الى القوم ،  
وحالف القوم ، وقف بالقوم . ولا داعى لتكلف التنازع فيه ، فمعمول كل  
من الفعلين محذوف دل عليه معمول الفعل الثالث .

٤ - اتانى فلم اسرر به حين جاعنى  
كتاب بأعلى الفنتين عجيب (١١٤)

والأفعال المتنازعة هى : « اتانى ، ولم اسرر ، وجاعنى » والاسم  
المتنازع فيه هو « كتاب » حيث يطلبه كل من الأول والثالث فاعلا ،  
ويطلبه الثانى على شبه المفعولية . وقد أعمل الثالث - كما يقول النحاة -  
واضمّر فى الأول ضمير الفاعل ، وفى الثانى الضمير مسبوqa بحرف الجر مع  
انه فضلة وتخريج هذا البيت على التقديم والتأخير ، فكتاب فاعل اتانى  
منوى به التقديم والأصل هو : اتانى كتاب فلم اسرر به حين جاعنى .

(١١٣) شرح الاشمونى على الفية ابن مالك : ١٠٢/٢ . ولم يعرف  
قائله .

(١١٤) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك للمرادى :  
٥٥/٢ وقائله : جزء بن ضرار كما فى العينى ٣٨/٣

وانما قدم الشاعر وآخر لضرورة الوزن ، ولا شاهد فيه على التنازع على هذا .

هـ - قول أبي الاسود الدؤلي :

كساك ولم تستكسه فاشكرن له  
اخ لك يعطيك الجزيل وناصر (١١٥)

حيث تنازع كل من « كسا ، ولم تستكس ، واشكرن » العمل في « اخ » حيث يطلبه « كساك » فاعلا ، ويطلبه « لم تستكس » مفعولا ، و « اشكرن » يطلبه على شبه المفعولية .

ويخرج البيت من التنازع على التقديم والتأخير ، والاصل هو : كساك اخ ولم تستكسه فاشكرن له ، والضميران في الثانى والثالث عائدان على الفاعل المتأخر لفظا المتقدم رتبة .

وقد علمت من العرض السابق ان شواهد النحاة على باب التنازع من القرآن الكريم لا تتجاوز ثمانى ايات تقريبا ، كلها مؤولة على أكثر من وجه عند جمهور النحاة ، وبذلك لا تنهض هذه الآيات دليلا لبعضهم على ما ادعوه من وجود ما يسمى التنازع .

وقد عرفت ايضا ان الشواهد الشعرية ثلاثة وعشرون بيتا على وجه التقريب منها احد عشر بيتا لم يعرف قائلوها ، ولم تندرج تحت قصائد او مقطوعات بحيث يعرف ما قبلها او ما بعدها ، فإذا سلمنا بقول ابن الأنبارى والبغدادى فان هذه الأبيات الأحد عشر يسقط الاحتجاج بها .

ومنها بيتان لكل منهما روايتان ؛ تضعف الرواية الأخرى حجة

(١١٥) درة الغواص في اوهام الخواص للحريرى : ١٥٧

النحاة لأن لمخالفتهم أن يحتج بها . فهذه ثلاثة عشر بيتا تخرج من دائرة الاستشهاد ويبقى بعد ذلك للنحاة عشرة أبيات .

ولانظن أن عشرة أبيات أو حتى ثلاثة وعشرين قائمة جميعها على اضطرار الشعراء تكفى لوضع قاعدة عامة .

وقد اعتمدت في تخريج الشواهد جميعا على أقوال النحويين أنفسهم واجتهدت في تخريج بعضها على أوجه يحتملها التركيب العربى ، ولا تخل بالمعنى ، واضعا في الحسبان أن للشعر لغة خاصة ، وما رخصه النحويون للشاعر في سبيل إقامة الوزن واطراد القافية على نسق واحد ، من ارتكاب للضرورة وهذا دليل عليهم لأنهم يحتجون به مادام متفقا مع قواعدهم ، فإذا ما خالفها فالوا أنها الضرورة ولا يقاس عليها .

من أجل هذا فإن باب التنازع هذا باب مختلف من أساسه ، أضيف إلى النحو فعقده ، وزاد مشكلاته مشكلة أخرى بعيدة عن الاستعمال ، صعبة التناول ، نابية عن الذوق اللغوى ، ودخيلة على الدرس النحوى .

وبعد فلا يسعنى إلا أن أقترح الغاء هذا الباب - بهذا الاسم - من كتب النحو ، وأن يدرس ضمن أبواب أخرى مثل الحذف ، أو التقديم والتأخير . وقد سبق استاذنا الدكتور شوقى ضيف إلى هذا بقوله : « وواضح مما سبق أن باب التنازع إنما هو من افتراضات البصريين والكوفيين ، وأنه جرى بأن يحذف من النحو ، إذ يعرض صوراً من التعبير لا تجرى في العربية ، ولا نطق بها العرب ، لا هى ولا قواعد الاضمار التى اجتلبت الأمثلة تطبقا عليها » ( ١١٦ ) .

\* \* \*

## المراجع والمصادر

- الأخفش : أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط :  
- معانى القرآن . تحقيق . فائز فارس الحمد ، المطبعة العصرية -  
الكويت : ١٤٠٠ هـ - ١٩٧٩ م .
- الأشمونى : أبو الحسن على بن محمد الأشمونى :  
- شرح الأشمونى على الفية ابن مالك ، وحاشية الصبان عليه ،  
ومعه شرح الشواهد للعينى ، دار احياء الكتب العربية - عيسى  
الطبى - القاهرة .
- ابن الأنبارى : أبو البركات كمال الدين :  
- الاغراب فى جدل الاعراب ، ولمع الأدلة فى أصول النحو .  
تحقيق سعيد الأفغانى . دمشق : ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م .
- الانصاف فى مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين  
تحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد - الطبعة الثالثة . مطبعة السعادة -  
القاهرة : ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م .
- البيان فى غريب اعراب القرآن . تحقيق د . طه عبد الحميد طه  
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - دار الكاتب العربى القاهرة :  
١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .
- البغدادى : عبد القادر بن عمر البغدادى :  
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، تحقيق : عبد السلام  
هارون - دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - القاهرة : ١٣٨٨ هـ -  
١٩٦٨ م .

الجامى : نور الدين عبد الرحمن الجامى :  
- الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب ، دراسة وتحقيق  
د . أسامة طه الرفاعى - مطبعة وزارة الأوقاف والشئون الدينية -  
بغداد : ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

الحريرى : القاسم بن على الحريرى :  
- درة الغواص فى أوهام الخواص ، تحقيق : محمد أبو الفضل  
ابراهيم ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر - القاهرة : ١٩٧٥ م .

الخضرى : الشيخ محمد الخضرى :  
- حاشية الخضرى على شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك .  
مطبعة الاستقامة - القاهرة : ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م .

الزمخشري : أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري :  
- المفصل فى علم العربية - الطبعة الثانية ، دار الجيل -  
بيروت : ١٣٢٣ هـ .

الاستراباذى : محمد بن الحسن رضى الدين الاستراباذى النحوى  
- شرح كافية ابن الحاجب - الطبعة الثانية - دار الكتب العلمية -  
بيروت : ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .

السمن الحلبى : أحمد بن يوسف بن عبد الدائم شهاب الدين الحلبى  
المعروف بالسمن :

- الدر المصون فى علم الكتاب المكنون . رسالة دكتوراه - تحقيق  
أحمد الخراط - مخطوطة بمكتبة جامعة القاهرة .

سيويه : أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر :  
- الكتاب . المطبعة الأميرية بولاق - القاهرة : ١٣١٦ هـ - الكتاب



تحقيق عبد السلام هارون - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة :  
١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م .

ابن السيرافى : أبو محمد يوسف بن أبى سعيد الحسن بن عبد الله  
ابن المرزبان السيرافى :

- شرح أبيات سيبويه - تحقيق محمد على الريح هاشم - دار الفكر  
للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة : ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .

السيوطى : جلال الدين عبد الرحمن السيوطى :  
- همع الهوامع فى شرح جمع الجوامع ، تحقيق : عبد السلام  
هارون ود . عبد العال سالم مكرم ، دار البحوث العلمية - الكويت :  
١٣٩٤ هـ - ١٩٧٥ م .

الشلوبين : أبو على الشلوبين :  
- التوطئة : دراسة وتحقيق يوسف أحمد المطوع ، دار التراث  
العربى للطبع والنشر - القاهرة : ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م .

شوقى ضيف :  
- تجديد النحو ، دار المعارف - القاهرة : ١٩٨٢ م .  
- تيسير النحو قديما وحديثا ، دار المعارف - القاهرة : ١٩٨٦ م .

الصفدى : صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدى :  
- الغيث الجسم فى شرح لامية العجم . الطبعة الأولى ، دار الكتب  
العلمية - بيروت : ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م .

الصيمرى : أبو محمد عبد الله بن على بن اسحاق الصيمرى :  
- التبصرة والتذكرة . تحقيق فتحى أحمد مصطفى ، منشورات  
مركز البحث العلمى واهياء التراث بجامعة أم القرى ، الطبعة الأولى -  
دار الفكر - دمشق : ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

ابن عصفور : على بن مؤمن المعروف بابن عصفور :  
- المقرب . تحقيق أحمد عبد الستار الجوارى وعبد الله الجبورى ،  
مطبعة العائى - بغداد : ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .

ابن عقيل : بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلى المصرى :  
- شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك ، تحقيق محمد محيى الدين  
عبد الحميد ، دار التراث - القاهرة : ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

العكبرى : ابو البقاء عبد الله بن الحسين العكبرى :  
- التبيان فى اعراب القرآن ، تحقيق على محمد البجاوى - عيسى  
البابى الحلبي وشركاه ، القاهرة : ١٩٧٦ م .

الفارقى : ابو نصر الحسن بن اسد الفارقى :  
- الافصح فى شرح أبيات مشكلة الاعراب ، تحقيق سعيد  
الافغانى - الطبعة الثالثة ، مؤسسة الرسالة - بيروت : ١٤٠٠ هـ  
١٩٨٠ م .

الفراء : ابو زكرياء يحيى بن زياد الفراء :  
- معانى القرآن ، تحقيق : أحمد يوسف نجاتى ، ومحمد على  
النجار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة : ١٩٨٠ م .

القرطبى : أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى :  
- الجامع لأحكام القرآن الكريم ، دار الكتب المصرية - دار الكاتب  
العربى للطباعة والنشر ، القاهرة : ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .

ابن مالك : أبو عبد الله جمال الدين محمد بن مالك الطائى الأندلس :  
- تسهيل الفوائد وتكميل المقاعد ، تحقيق : محمد كامل بركات -  
دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة : ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .

المبرد : أبو العباس محمد بن يزيد المبرد :  
- المقتضب ، تحقيق : محمد عبد الخالق عضيمة ، مؤسسة دار  
التحرير للطبع والنشر - القاهرة ، الجزء الاول : ١٣٨٢ هـ ، والثانى  
والثالث : ١٣٨٦ هـ والرابع : ١٣٨٨ هـ .

مجمع اللغة العربية بالقاهرة :  
- فى أصول اللغة « الجزء الثالث » ، اخراج وضبط وتعليق :  
مصطفى حجازى ، وضاحى عبد الباقي ، الهيئة العامة لشئون المطابع  
الأميرية - القاهرة : ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

المرادى : قاسم بن عبد الله بن على المرادى المعروف بابن أم قاسم :  
- توضيح المقاصد والمسالك بشرح الفية ابن مالك ، شرح وتحقيق :  
د . عبد الرحمن على سليمان - مكتبة الكليات الأزهرية .

ابن مضاء : أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن اللخمي القرطبي :  
- الرد على النحاة ، دراسة وتحقيق د . محمد إبراهيم البنا ،  
دار الاعتصام - القاهرة : ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .

ابن معطى : زين الدين أبو الحسين يحيى بن عبد المعطى المغربي :  
- الفصول الخمسون ، تحقيق ودراسة : محمود محمد الطناحى ،  
عيسى البابى الحلبي - القاهرة : ١٩٧٧ م .

مكى بن أبى طالب : مكى بن أبى طالب القيس الاندلسي :  
- مشكل اعراب القرآن ، تحقيق ياسين محمد السواس - دمشق :  
١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .

ابن منظور : جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقى  
المصرى :

– لسان العرب – دار صادر بيروت : ١٣٠٠ هـ .

مهدى المخزومي :

– « فى النحو العربى نقد وتوجيه » المكتبة العصرية – صيدا –  
بيروت ١٩٦٤ م .

ابن الناظم : أبو عبد الله بدر الدين محمد بن جمال الدين محمد  
ابن مالك .

– شرح الفية ابن مالك ، منشورات ناصر خسرو – بيروت : ١٢١٢ هـ

النحاس : أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس :

– شرح أبيات سيويه ، تحقيق : زهير غازى زاهد – مطبعة الغربى  
الحديثة – النجف ، العراق : ١٩٧٤ م .

ابن هشام : جمال الدين بن هشام :

– أوضح المسالك الى الفية ابن مالك ، تحقيق : محمد محيى الدين  
عبد الحميد ، مطبعة السعادة – القاهرة : ١٣٨٦ هـ – ١٩٦٧ م .

– شرح شذور الذهب ، تحقيق محمد محيى الدين عبيد الحميد –  
مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٨٥ هـ – ١٩٦٥ م .

ابن يعيش : موفق الدين يعيش بن على بن يعيش :

– شرح المفصل للزمخشري ، عالم الكتب – بيروت ، بدون تاريخ ،

\* \* \*

## دواوين الشعر

- ديوان جرير بن عطية - شرح محمد اسماعيل عبد الله الصاوي -  
دار مكتبة الحياة - بيروت ١٣٥٣ هـ - م ٠
- ديوان حسان بن ثابت - تحقيق د. سيد حنفي حسنين - الهيئة  
المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م
- ديوان ذى الرمة - تحقيق د. عبد القدوس أبو صالح - دمشق -  
١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م ٠
- ديوان عمر بن أبى ربيعة - تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد  
- الطبعة الثالثة - مطبعة المدنى - القاهرة : ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م ٠
- ديوان الفرزدق - تحقيق سيف الدين الكاتب وأحمد عصام  
الكاتب - دار مكتبة الحياة - بيروت : ١٩٨٣ م
- ديوان قيس بن الخطيم - تحقيق د. ناصر الدين الاسد -  
دار صادر - بيروت : ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ٠
- ديوان كثير عزة - تحقيق احسان عباس - دار الثقافة - بيروت :  
١٩٧١ م
- ديوان امرئ القيس - شرح الاعلام الشنتمرى - تحقيق الشيخ  
ابن أبى شنب - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر : ١٣٩٤ هـ -  
١٩٧٤ م ٠
- مختار الشعر الجاهلى - الجزء الأول - تحقيق مصطفى السقا -  
الطبعة الثانية - القاهرة : ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٨ م ٠





قصة ملكة سبا في الأدب العبري

د. محمد عبد الصمد زعيمة



## قصة ملكة سبا في الأدب العبري

د . محمد عبد الصمد زعيمه

تحتل قصة الزيارة القديمة (١) ، التي قامت بها ملكة سبا لسليمان عليه السلام في بيت المقدس (٢) ، مكانة بارزة في مصادر الأدب العبري ، حيث رويت أحداث تلك القصة بصور مختلفة في العهد القديم والتلمود ، كما تناولها عدد من ادباء اليهود المعاصرين في كتاباتهم بالعبرية وغيرها من اللغات الأجنبية بصورة مختلفة أيضا . ويرجع السبب في اختلاف هذه الصور القصصية الى تطور روايتها في شكلها ومضمونها ، وتلونها بالكثير من الأساطير المتنوعة (٣) ، ليس في الأدب العبري فحسب ، بل وفي الأدب العربي والأدب الحبشي أيضا ، مما أدى الى تضخم موضوع القصة وتشعب أحداثها . وسوف يتضح لنا ذلك من خلال تحليل صور القصة ومقارنتها بعضها ببعض . وقبل ان نشرع في ذلك يلزمنا تحديد مكان الأحداث وزمانها والشخصيات الأساسية التي قامت بها .

أما من ناحية المكان فنستطيع ان نقول - بادىء ذي بدء - انه ينحصر فيما بين بيت المقدس بفلسطين ومأرب باليمن . والمعروف ان دولة سبا مملكة عربية قديمة في اليمن ، ولكننا نجد من المؤرخين القدماء من توهم ان ملكة سبا كانت ملكة على الحبشة ومصر ، وان سبا اسم عاصمة الأحباش (٤) . وكون « سبا » عاصمة للأحباش يقتضى ان الملكة كانت ملكة على الحبشة واليمن لا على الحبشة ومصر ، لأن « سبا » هي نفسها « مأرب » (٥) ، ولأن مصر لم تخضع لحكم الحبشة في أى فترة من فترات التاريخ الفرعوني . بيد ان الأساطير الاثيوبية المروية في كتاب « كبرا نجشت = عظمة الملوك » (٦) عن قصة ملكة سبا وملوك اثيوبيا ، تذكر ان الملكة كانت تحكم الحبشة واليمن ، وان ابنها منليك خرب بلاد النوبة حتى حدود مصر ، وأوقعت انتصاراته الرعب في قلوب

ملوك مديام ومصر حتى لقد أرسلوا له الرسل والهدايا (٧) . ولقد عقب الدكتور / مراد كامل على انتصارات هذا الملك الاثيوبي وحملاته الحربية بأنها من وهم الخيال : وان المؤرخ الحبشى كان فى حاجة الى أن يقدم شخصية منليك الى الشعب الحبشى فى ثوب من الشجاعة المطلقة التى تتلائم مع طبيعة الأحباش الجبلية المحبة للحرب (٨) . ولعل فى هذا ما يؤكد أن ملكة سبأ بدأت زيارتها لسليمان من عاصمة مملكتها فى اليمن وليس من عاصمة مملكتها فى الحبشة .

وأما زمن أحداث القصة فيكتنفه بعض الغموض ، ولهذا ليس من اليسير تحديده بدقة ، وكل ما ذهب اليه الباحثون فى هذا المجال قائم على التخمين والافتراض . وبينما يذهب الدكتور جواد على الى أن زيارة الملكة السبئية لسليمان حدثت حوالى سنة ٩٥٠ ق.م (٩) ، يذهب الدكتور مراد كامل الى أن ملكة سبأ توفيت حوالى سنة ٩٥٥ ق.م (١٠) . ويبدو أن افتراض هذين التاريخين المتناقضين مبنى على أساس الرأى السائغ الذى يقول ان سليمان قد حكم فى الفترة من حوالى سنة ٩٧٠ ق.م الى سنة ٩٣٠ ق.م تقريبا . واذا سلمنا بذلك أمكننا ان نقول ان زيارة ملكة سبأ لسليمان حدثت حوالى منتصف القرن العاشر قبل الميلاد . ولكن دائرة المعارف اليهودية تشكك فى زمن القصة ، وتقول : « انه من الصعب حقا ان تربط هذه القصة تماما بما هو معروف عن القرن العاشر ق.م (١١) . وربما يرجع هذا الى الغموض الشديد الذى يكتنف تاريخ مملكة سبأ وخاصة بدايتها ، فمن الباحثين من يظن انها بدأت فى القرن التاسع ق.م ، او فى القرن الثامن ق.م (١٢) ، ومنهم من يزعم ان عصر اول ملك سبئى يرجع الى حوالى سنة ٦٢٠ ق.م (١٣) . غير أننا نرى ان قصة ملكة سبأ خير دليل على معاصرة مملكة سبأ لمملكة سليمان ، ونرجح أن الملكة السبئية زارت سليمان فى منتصف فترة حكمه (١٤) .

ومن ناحية الشخصيات يلاحظ أنها متنوعة ومختلفة بسبب تنوع



النصوص العبرية للقصة واختلافها من عصر لآخر . وتعد « ملكة سبا » و « سليمان » الشخصيتين اللتين قامتا بدور البطولة فى القصة . وليس فى المصادر العبرية القديمة ما يدل على اسم الملكة السبئية سوى تسميتها بملكة سبا . ومنذ العقد الثامن من القرن الماضى اخذ بعض ادباء اليهود يطلقون على هذه الملكة تسمية « بلقيس » ، ومن ذلك قصيدة ( سليمان وبلقيس ) ، التى كتبها الشاعر البريطانى روبرت بروننج سنة ١٨٨٣ ، ورواية ( بلقيس ملكة سبا واكسوم وحمير ) ، التى كتبها الأديب البرتغالى اجينيو دى كاسترو سنة ١٨٩٤ ، ومسرحية ( سليمان وبلقيس ) ، التى كتبها الأديب الألمانى جرونمان سنة ١٩٥١ (١٥) . ومما كتبه ادباء اليهود بالعبرية اسطورة ( سليمان وبلقيس ) التى ترجمها حاييم بياليق عن أصل عربى (١٦) ، ونشرت سنة ١٩٣٦ (١٧) ، وقصيدة ( بلقيس وسليمان ) ، التى كتبها الشاعر اليهودى الأمريكى بيسح جينصبورج (١٨) .

ان هذه الأعمال الأدبية الحديثة متفقة مع تسمية العرب للملكة ببلقيس ، وهى تدل على تأثر هؤلاء الأدباء بقصة بلقيس فى الأدب العربى من ناحية ، كما تدل على ان هذه الملكة السبئية عربية الأصل من ناحية ثانية . وتروى الأساطير العربية التى نسجت حول شخصية بلقيس انها كانت تسمى من قبل ( يلمقة ) (١٩) ، وقيل ( بلقمة ) (٢٠) ، وقيل ( بلعمة ) (٢١) . ويبدو أن هذه التسميات المختلفة نشأت من علاقة بلقيس باله الشمس السبئى ( المقة ) الذى ورد ذكره فى بعض النقوش السبئية (٢٢) . ويمكن تفسيرها عن طريق حدوث الابدال فى ( يلمقة ) ، وحدث التصحيف والتحريف الى جانب القلب والابدال فى كل من ( بلقمة ) و ( بلعمة ) . ويمثل هذا يمكن تفسير تسميتها ( نكاولس Nikaulis ) عند المؤرخ اليهود يوسفوس (٢٣) ، وكذلك تسميتها ( ماكيدا ) او ( ماقدة ) عند الأحباش الذين يزعمون أنها حبشية الأصل (٢٤) . أما تسميتها ( آطى آزب ) او ( اتيجى آزب ) عند

الأحباش أيضا (٢٥) ، فمعناها : ملكة الجنوب ، وهي مأخوذة من الانجيل ، الذي يسميها ( ملكة التيمن ) (٢٦) ، أي : ملكة اليمن مما يؤكد أنها عربية الأصل .

والواقع أن ذكر قصة ملكة سبا في الكتب السماوية الثلاثة ينفي تشكيك بعض الباحثين فيها ، حيث يزعم هؤلاء أن بلقيس ليس لها وجود تاريخي (٢٧) ، وأن القصة برمتها أسطورة دونها كتبة التوراة بغرض الاشارة بعظمة سليمان وحكمته وملكه . ومنهم من يتوهم أنها لم تكن حاكمة لمملكة سبا باليمن ، وإنما كانت حاكمة لدويلة عربية صغيرة في شمال شبه الجزيرة العربية (٢٨) ، وثمة علاقة صوتية بين تسمية « بلقيس » العربية ، وكلمة بيليجش ( العبرية ، بمعنى : سريسة ، التي يتردد ذكرها بكثرة في نصوص العهد القديم (٢٩) ، ولكنني لم أعر على نص عبري صريح يدل على الأصل العبري للتسمية العربية .

وأما شخصية سليمان فقد حظيت باهتمام الباحثين والأدباء على مر العصور ، ونالت تلك الشخصية مكانة مرموقة في الأدب العبري قديمة ووسيطه وحديثه ، وذلك لأسباب كثيرة أهمها : بناؤه للهيكل ، ودوره الديني والسياسي في تاريخ الشعب العبري القديم (٣٠) . ويخبرنا سفر صموئيل الثاني أن داود أباه هو الذي سماه « سليمان » ، وإن الرب سماه « يديدا » أي محبوب الرب ، على لسان ناثن النبي ( صموئيل الثاني ١٢ : ٢٤ - ٢٥ ) . ومثلما تعددت تسميات « بلقيس » ، كذلك تعددت تسميات « سليمان » ، فقد عرف أيضا في العهد القديم والتلمود بتسميات : قوهيل ، ولوئيل ، واجور ، وايتيئيل وغيرها (٣١) . وأحيطت شخصيته بقدر كبير من الأساطير في الأدب التلمودي ، ومن ذلك ما يروى عن الحاخام اسحق أنه « كان لسليمان نسر ضخم ، كان سليمان يركبه فيأتي به إلى تدمر في الصحراء في غضون يوم واحد » (٣٢) .

وكثرت الأساطير حول شخصية هذا النبي الحكيم لدرجة ان بياليق صنف من بعضها كتاباً بعنوان « ويهى هيوم = وحدث ذات يوم » .

ولعل فيما سبق ما يلقي الضوء الكافى على مسرح احداث القصة من ناحية زمانها ومكانها وشخصيتها الأساسيتين . واذا تتبعنا نصوصها فى عصور الأدب العبرى فاننا نجد لها صورا فصيحة متنوعة ، لا يتسع المجال هنا لعرضها جميعها ، ولهذا سوف نختار منها ثلاث صور تمثل ثلاثة عصور مختلفة من عصور الأدب العبرى ، وهى :

١ - الصورة المخرائية .

٢ - الصورة الالجادية .

٣ - الصورة الشعرية الحديثة .

اولاً - الصورة المخرائية :

ذكرت فى نصين متشابهين من نصوص العهد القديم ، ورد اولهما فى سفر الملوك الاول ( ١٠ : ١ - ١٣ ) ، والثانى فى سفر اخبار الأيام الثانى ( ٩ : ١ - ١٢ ) . وقد نقل الدكتور زاهر رياض النص الاول فى كتابه « قصة ملكة سبا » محرفاً ، فأضاف اليه كلمات ، وغير كلمات أخرى ، وحذف منه سطرين كاملين (٣٣) . والواقع ان النصين لا يختلفان الا فى كلمات قليلة لا تؤثر على نص القصة ، لأنه مكرر تقريبا فى السفرين بنفس ترتيبه والغالبية العظمى من كلماته . وحاول جورج مور تحليل تكرار هذا النص وغيره من النصوص المكررة فى سفر اخبار الأيام ، فأرجع ذلك الى « تمجيد اورشليم كعاصمة دينية ، وهيكلها كموضع اختاره الرب مسكنا له ، وطقوسها الدينية كامثل نموذج للعبادة ، وكهننتها ولاوييها كمهيمنين وحدهم على القوانين الشرعية ، فلا يمكن الشك فى خلافتهم » (٣٤) . وليس من المستبعد أن يكون كاتب السفرين قد نقل

عن مصدر واحد قديم ، يحتمل أنه السفر الذي أشار إليه كاتب سفر اخبار الأيام بقوله : « وانتسب كل اسرائيل وهم مكتوبون فى سفر ملوك اسرائيل » ( اخبار الأيام الأول ٩ : ١ ) .

ومن الممكن ان نقسم النص المقرئ الأول الى ثلاثة اقسام . تبرز موضوع القصة وتسلسل احداثها . ففى القسم الأول يقول الكاتب : « وسمعت ملكة سبا بخبر سليمان واسم الرب فقدمت لتختبره بأحاجى ، ودخلت اورشليم فى موكب عظيم جدا ، ومعها جمال حاملة أطيابا وذهبا كثيرا جدا وحجارة كريمة » . ( الفقرة الأولى ونصف الثانية ) .

بهذا التعبير المقتضب أشار الكاتب الى بداية القصة والغرض من الزيارة ، فالملكة بلغت اخبار عن حكمة سليمان وديانته ، وارادت ان تستوثق مما سمعته ، فقدمت لزيارته فى قافلة كبيرة من الجمال (٣٥) ، مما يدل على ان الرحلة كانت عن طريق القوافل الصحراوى . وكانت تلك القافلة الملكية محملة بالهدايا الثمينة .

ولم يفصح النص عن كيفية سماع المملكة لهذه الأخبار ، ولا عن مصدر المعلومات التى وصلتها عن سليمان ، وهو يجعل الملكة تذهب من تلقاء نفسها وبمحض ارادتها ، كما يجعلها تذهب الى الملك « لتختبره بأحاجى » . وفى هذا ما يخالف ما ورد فى القصة العربية ، حيث ذهبت الملكة الى سليمان مضطرة بعد ان ارسل اليها رسالة تهديدية (٣٦) . وتزعم بعض الأساطير الحبشية ان الملكة ارادت ان تعود قدمها المسحورة الى حالتها الطبيعية (٣٧) . كما يزعم بعض الباحثين ان الزيارة السبئية كانت لغرض تجارى ، وأن الهدايا التى حملتها الملكة معها كانت وسيلة لتدعيم العلاقات التجارية بين البلدين (٣٨) . وليس فى النص المقرئ ما يشير الى ناحية التجارة او ناحية السحر .

واذا انتقلنا الى القسم الثانى فاننا نجد الكاتب يقول : « وأتت (الى)



سليمان وكلمته بجميع ما كان فى خاطرها ، ففسر لها سليمان جميع كلامها ، ولم يخف على الملك شئ لم يفسره لها . ورات ملكة سبا كل حكمة سليمان ، والبيت الذى بناه ، وطعام موائده ، ومسكن عبيده ، وقيام خدامه ولباسهم ، وسقاته ومحرقاته التى كان يصعدها فى بيت الرب ، فلم يبق فيها روح . وقالت للملك : حقا كان الكلام الذى بلغنى فى ارضى عن اقوالك وعن حكمتك ، ولم اصدق ما قيل لى ، حتى قدمت ورات عيناي ، فاذا بى لم اخبر بالنصف ، فقد زدت حكمة وصلاحا على الخبر الذى سمعته . طوبى لرجالك وطوبى لعبيدك هؤلاء القائمين دائما بين يديك يسمعون حكمتك . تبارك الرب الهك الذى رضى عنك فأجلسك على عرش اسرائيل ، فانه لأجل حب الرب لاسرائيل الى الأبد أقامك ملكا لتجرى الحكم والعدل » . ( ٢ - ٩ ) .

على هذا النحو صور الكاتب اللقاء الذى حدث بين الملكة والملك ، وافاض فى وصف ذهول الملكة وانبهارها مما راته وسمعته ، واهتم باثبات اقوالها فقط ، ومن ثم خلا النص من الحوار الذى كنا نتوقع وجوده ، ولكن رغبة الكاتب فى توظيف شخصية الملكة للثناء على حكمة سليمان وسلطانه وملكه ، والاهتمام بتأكيد العلاقة بين الرب وسليمان من ناحية ، وبين الرب واسرائيل من ناحية أخرى - كل هذا جعل الكاتب يوجز فى التعبير عن الغرض الأساسى لزيارة الملكة ، ومن ثم لم يذكر أحجية واحدة ، ولم يحدد الفترة الزمنية التى استغرقها اللقاء ولا المدة التى مكثتها الملكة والتى يقدرها البعض بستة أشهر ( ٣٩ ) ، كما لم يشر الى أى حدث من الأحداث الهامة التى وقعت حينذاك . وهناك من يرى أن زيارة الملكة السبئية كانت اثناء عملية بناء الهيكل ( ٤٠ ) ، ولكن النص يؤكد على رؤية بلقيس لبيت الرب الذى بناه سليمان ، وكذلك على مشاهدتها للقرايين التى كانت تقدم على مذبحه .

ولقد صور الكاتب فى القسم الثالث نهاية القصة بقوله : « وأعطت



الملك مائة وعشرين قنطار ذهب واطيابا كثيرة وحجارة كريمة . ولم يرد  
بعد فى الكثرة مثل ذلك الطيب الذى وهبته ملكة سبا للملك سليمان :  
وكذا سفن حيرام التى كانت تحمل ذهبا من أوفير جاءت من أوفير  
بخشب صندل كثير جدا وبحجارة كريمة . فعمل الملك خشب الصندل  
درازينيا لبيت الرب وبيت الملك وكنارات وعيدانا للمغنين ، ولم يرد مثل  
ذلك الخشب الصندل ولا رؤى مثله الى هذا اليوم . وأعطى الملك  
سليمان ملكة سبا كل بغيتها التى سألتها فوق ما أعطها من العطايا على  
حسب كرم الملك سليمان ، وانصرفت وذهبت الى أرضها هى وعبيدها .  
( ١٠ - ١٣ ) .

وتوضح لنا هذه الخاتمة تبادل الهدايا بين بلقيس وسليمان ،  
وعودة الملكة وحاشيتها الى وطنها ، الا انها تضيف الى هدايا بلقيس  
التي حملتها معها وارادت أخرى جلبها أسطول حيرام ملك صيدا (٤١) ،  
وصديق سليمان ، من مدينة أوفير فى بلاد اليمن (٤٢) ، مما يشير الى  
طريق بحرى كانت تسلكه السفن عبر البحر الأحمر . وكان ذكر هذه  
الواردات التجارية اثناء تبادل الهدايا بين الملك والملكة سببا فى مظنة  
بعض الباحثين ان الزيارة السبئية كانت لغرض تجارى ، ولكن ذلك لم  
يكن سوى اشارة الى وجود علاقات تجارية بين الفينيقيين واليمنيين قديما .

والواقع ان زيارة بلقيس لسليمان لم تكن سوى واحدة من زيارات  
الملوك القدماء لسليمان بغرض التزود من حكمته (٤٣) ، كما لم تكن  
زيارة ملكة سبا هى الأخرى سوى واحدة من زيارات الملوك السبئيين  
للكوك الشعوب القديمة من حولهم . وقد اكدت النقوش السامية ذلك ،  
فالنقوش المسمارية ، التى ترجع الى القرن الثامن ق.م ، تخبرنا -  
كما يقول مسكاتى - ان زعماء سبا وملوكها قدموا الجزية والهدايا لملوك  
آشور (٤٤) . ولكن ذلك لم يكن دليلا على خضوع السبئيين لآشور وانما  
كان مجرد تعبير عن العلاقات القديمة بين دولتى آشور وسبا . ومن

الباحثين من يرى أن تلك الهدايا كانت تعبيراً عن الصداقة بين آشور وسبأ (٤٥) . ومهما يكن من أمر تلك العلاقات الموعلة في القدم بين حكام الشعوب السامية القديمة ، فإن ما يهمنا هنا هو قصة تلك الملكة العربية التي سمعت عن حكمة سليمان وسلطانها ، فأرادت أن تستوثق مما سمعته ، وذهبت إلى بيت المقدس ، وقابلته وتزودت من حكمته ثم عادت إلى بلدها بعد ذلك . وتجدر الإشارة إلى أن نص القصة المقرئ لم يشر إلى اعتناق الملكة لديانة سليمان .

### ثانياً - الصورة الأجاجية :

ذكرت قصة ملكة سبأ في مواضع متفرقة من التلمود وكتب التفسير والفقه اليهودي . ويقال أن أكثر النصوص تفصيلاً لوصف تلك الزيارة السبئية قد ورد في كتاب ( الترجوم الثاني لسرف استير ) ، وأن أحداث القصة يمكن استكمالها مما ذكر عنها في كتاب الألفبائية لابن سيرا ، ومما ذكره المؤرخ اليهودي يوسفوس ( ٨ : ١٦٥ - ١٧٣ ) ( ٤٦ ) .

وقد قام رابنيسقى وبياليق بتجميع النص الكامل لصورة القصة الأجاجية ، وطبعاه في كتابين بالعبرية ، أحدهما بعنوان ( دفرى أجادا = أخبار الأجادا ) ( ٤٧ ) ، والثاني بعنوان ( سيفرها أجادا = كتاب الأجادا ) ( ٤٨ ) . والنص واحد في هذين الكتابين ، وهو الذي اعتمدنا عليه هنا بعد ترجمته إلى العربية . وتوجد بعض الاختلافات بين هذا النص والنص الذي نشره بياليق بعد ذلك في كتابه ( ويهى هيوم = وحدث ذات يوم ) بالعبرية ، وهي اختلافات يسيرة منها ما أدخله بياليق على النص الأصلي حيناً ، ومنها ما بدله فيه حيناً آخر ، وسوف نشير إلى ذلك في تعليقاتنا على النص الأجاجي . ومثلما قسمنا النص المقرئ إلى أقسام لتوضيح أحداث القصة وموضوعها ، كذلك نفعل هنا الشيء نفسه مع النص الأجاجي .

يقول كاتب الصورة الأجدادية فى القسم الأول : « عندما انتشى الملك سليمان من الخمر ، أرسل فدعا ملوك الشرق والغرب المجاورين لفلسطين ، واجلسهم فى ديوان الملك ، وأمر بعد ذلك ان تؤخذ العيدان والصنوج والدفوف والقيثارات ، التى كان يتغنى بها أبوه داود ، وأن يعزف بها امامه . وأمر كذلك ان يمثل بين يديه طير السماء وحيوانات البرية وزواحف الأرض والجن والشياطين وعفاريت الليل ، ليرقص الكل امامه ، وذلك لكى يظهر عظمتة لجميع الملوك الجالسين بين يديه . فاخذ كتاب الملك ينادونها بأسمائها ، وجميعها تدخل عنده ، وتأتى اليه من تلقاء نفسها ، غير مقيدة ولا ماسورة ودون أن يسوقها أحد . وعندئذ طلب الهدهد بين الطيور فلم يوجد ، فأمر الملك غاضبا باحضاره ليعاقبه . واجاب الهدهد فقال له : اسمع سيدى ، ياملك البلاد ، ولتصغ اذنك لكلامى . هذه ثلاثة أشهر كتمت فيها المشورة فى قلبى ، وفكرت مليا بينى وبين نفسى ، ولم آكل طعاما ولم اشرب ماء ، وقلت لنفسى : اسيح فى العالم بكامله لأرى هل توجد دولة او امارة لم تحضع لسيدى الملك . وتأملت فرأيت دولة واحدة ، اسمها مدينة البخور ( قيطور ) فى بلاد الشرق ، ترابها أغلى من الذهب ، وفضتها فى الخلاء كاكوام النفائات ، وأشجارها مغروسة هناك منذ بداية الخليقة ، وتروى من مياه جنة عدن . ويوجد ثمة مجندات كثيرات تضعن الأكاليل فوق رؤوسهن ، لا تعرفن الصمود فى معركة ، ولا تستطيعن الرمى بالقوس . ورأيت كذلك امرأة واحدة تحكمهم جميعا ، واسمها ملكة سبا ، وبناء على ذلك ، اذا حسن الأمر فى نظر سيدى الملك ، اشد عزائى كالرجال ، واذهب الى مدينة البخور ، الى دولة سبا ، واكيل ملوكهم بالأغلال ، وحكامهم بقيود من حديد ، والحضرهم الى سيدى الملك . وحسن الأمر فى نظر الملك ، فدعا كتابه ، وكتبوا رسالة وربطوها فى جناح الهدهد . ثم طار الهدهد وارتفع الى عنان السماء ، ودار دورة ، وصار يتخطى الطيور ويطير معها ، وهى وراءه ، وذهبت الى مدينة البخور ، دولة سبا . »

وترسم هذه البداية أحداثا نفتقدها فى النص المقرائى تماما ، علاوة على أنها مختلفة عن بداية الصورة المقرائية للقصة ، فالسمعة الطيبة للملك الحكيم هنالك تقابلها هنا صورة ملك سكير متباه بعظمة ملكه ومفتخر بجاهه وسلطانه ، وليس على الملوك فحسب ، بل على جميع المخلوقات من انس وجان ووحش وطيور وزواحف وحشرات . وقد عدل بيالىق بداية النص السابق بقوله : « ذات يوم عمل الملك سليمان وليمة ضخمة فى قصره ، ودعا اليها جميع ملوك الشرق والغرب ، وعندما انتشى الملك من الخمر ، امر أن يعزف امامه ... الخ » (٤٩) .

ويعرض النص لشخصية الهدهد (٥٠) ، الذى استطاع ببراعة فائقة أن يقلب غضب مليكه عليه الى رضى ، وثورته الى هدوء وفضول ، وتباهيه الى تعجب ودهشة ، كما استطاع أن يجذب انتباه سليمان الى ثراء مدينة البخور ( مارب ) ، وارض الطيب واللبن (٥١) ، والى ما يسود فى تلك البلاد من وثنية ، غير أنه جعل جيشها من النساء العاجزات عن القتال ، ولم يعرف التاريخ العربى القديم جيشا من هذا النوع ، ولهذا نجد بيالىق يغير النص فيقول : « والشعب المقيم فيها ( سبأ ) شعب هادىء ومطمئن ، وهيئتهم كهية أبناء الملوك ، وعلى رؤوسهم أكاليل ، وتحكمهم امرأة حكيمة جدا » (٥٢) ويتفق هذا مع ما ورد فى العهد القديم عن السبثيين (٥٣) .

ونجح الهدهد الذكى فى تقمص شخصية بطولية استمدتها من شخصية مليكه ، وبالنسبة للكاتب فى رسم هذه الشخصية غير الأدمية . ولا شك أن قصة سليمان مع الهدهد صحيحة ولا ريب فيها ، بدليل قول الله سبحانه : « وتفقد الطير فقال مالى لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين ... » ( النمل ٢٠ ) . وإذا كان الهدهد قد احاط بما لم يحيط به الملك الحكيم ، فإن كاتب الصورة الأجدادية للقصة لم يع الحكمة من ذلك ، فراح ينسج من خياله خيوط أسطورة طمست جوهر الحقيقة ،



وبدلت حكمة الحدث ، وحرفت الواقع الأصيل له . ولكنه - مع ذلك - نص على المصدر الحقيقى الذى عرفت بلقيس عن طريقه بخبر سليمان .

ثم ينقلنا كاتب الصورة الأجدادية للقصة فى القسم الثانى الى مارب ، فيصف ما جرى هنالك بقوله : « وخرجت ملكة سبأ فى الصباح لتسجد للشمس ، فاذا بالطيور تحجب الشمس عنها ، واطلقت يدها فى ملابسها فشقتها ، وكانت متعجبة ومندهشة . وحط اليها الهدى ، واذا بها رسالة مربوطة فى جناحه ، فحلتها وقراتها ، وهذا ما كان مكتوباً فيها : من الملك سليمان ، سلام عليك وسلام على وزرائك . ألم تعلمى أن القدوس تبارك اسمه ملكنى على حيوانات البرية وطيور السماء والجن والشياطين وعفاريت الليل ، وكل ملوك الشرق والغرب والشمال والجنوب يأتون لتحيتى . فالآن ان شئتم وأتيتم لتحيتى اجعل لك شرفاً كبيراً على كل الملوك الجالسين بين يدى ، وان أبيتم ولم تأتوا لتحيتى أبعث اليكم بملوك وفيالق وفرسان . واذا قلت : من هم الملوك والفيالق والفرسان الذين عند الملك سليمان ؟ فحيوانات البرية هى الملوك ، وطيور السماء هى الفرسان ، والشياطين والجن وعفاريت الليل هى الفيالق التى تخنقكم فوق فراشكم فى داخل بيوتكم ، وحيوانات البرية تقتلكم فى الحقول ، وطيور السماء تنهش لحومكم من فوقكم .

وعندما سمعت ملكة سبأ أقوال الرسالة اطلقت يدها فى ملابسها مرة أخرى فشقتها . وارسلت فدعت الشيوخ والوزراء ، وقالت لهم : ألم تعلموا بما أرسل الى الملك سليمان ؟ فأجابوها قائلين : نحن لا نعرف الملك سليمان ، ولا نغير مملكته اهتماماً . ولكنها لم تثق فى رأيهم ولم تسمع لكلامهم ، وارسلت فدعت جميع ملاحى البحر ، وحملتهم بالطيب والجواهر والأحجار الكريمة . وارسلت للملك سليمان ستة آلاف فتى وفتاة ، كلهم من مواليد سنة واحدة وشهر واحد ويوم واحد وساعة



واحدة ، وجميعهم متساوون فى القامة والهيئة ، وكلهم يرتدون ملابس ارجوانية . وكتبت رسالة وبعثتها معهم للملك سليمان ، وقالت له فيها : من مدينة البخور الى فلسطين مسيرة سبع سنوات ، والآن فان مطلبى والتماسى ان اقدم اليك بعد ثلاث سنوات » .

يكمل لنا هذا النص الدور الذى قام به الهدهد فى النص السابق ، وهو ما نفتقده ايضا فى النص المقرائى . ويصل الهدهد الى معبد اله الشمس ( المقة ) حيث كانت الملكة تنوى السجود لمعبودها ، مما يدل على سيادة الوثنية فى دولة سبا حينذاك . ويذكر موسكاتى ان اله الشمس لم يكن هو الاله الوحيد الذى عبده العرب الجنوبيون قديما ، ولكنهم كانوا يعبدون كثيرا من الالهة مثل : عثر اله نجمة الصباح ، وود اله القمر وغيرهما (٥٤) . والراجح ان معبد مأرب كان معبد اله الشمس ، وقد اكتشفت بعثة أمريكية مؤخرا هذا المعبد القديم (٥٥) . واكد سميت ان المعبد المكتشف كان لعبادة الشمس (٥٦) ، غير ان من الباحثين من يظن ان هذا المعبد كان لعبادة القمر (٥٧) ، ولكننا نستبعد ذلك .

وكان حجب الطيور للشمس ، وشق الملكة السبئية لثيابها مرتين ، دليلا على زلزلة اركان الوثنية فى دولة سبا ، وايدانا باختفاء تلك العبادة (٥٨) فى عصر بلقيس على اقل تقدير . ولكن الملكة السبئية - رغم سوء حالتها - تماكنت وصمدت ، وفرات الرسالة التى ألقت اليها (٥٩) ، لا التى حلتها من جناح الهدهد ، اذ لو كان قد هبط اليها أى طائر من الطيور التى حجبت معبودها عنها لمزقته اربا اربا ، وشتان ما بين الرسالة المذكورة فى النص الأجادى ، والرسالة الحقيقة التى بعث بها سليمان الى بلقيس (٦٠) . وقد غير بياليق فى نص الرسالة الأجادية حيث قال : « الم تعلمى ان الله ملكنى على حيوانات البرية ، وعلى طير السماء وسمك البحار ونبات الأرض . والطباء والأياكل تعدوا امام مركبتى ، والأسود والنمور تحمل سلاحى ، واشجار البلوط والأرز تتألق لملاقاتى ،

وزرع الحقل يسجد أمامى ٠٠٠ الخ « (٦١) ويبدو أن هذه الاضافات قد التقطها بياليق من التلمود وشروحه من مواضع متفرقة .

واذا كانت القصة فى الأدبين العبرى والعربى تجعل سماع الملكة عن حكمة سليمان وسلطانه من الهدهد ، فان القصة فى الأدب الحبشى تجعل مصدر السماع من تاجر حبشى قديم يدعى « تمارين » (٦٢) . غير أن هذه الشخصية اخترعتها الأساطير الحبشية لتضفى على القصة لونا من الواقعية الزائفة . ولا شك أن شخصية « تمارين » أو « تامارين » شخصية مفتعلة ولا علاقة لها بالقصة الحقيقية من بعيد أو قريب .

وقد اهتم الكاتب الأجادى بالاشارة الى نظام حكم الشورى الذى كانت تتبعه بلقيس . ويصف موسكاتى ذلك النظام الشورى فيقول : « كان مجلس من الشعب يساعد الحاكم فى وظائفه التشريعية . وفى عصر الملوك ظل المجلس قائما فى اول الأمر . وكان ينفذ القانون فى كل قبيلة موظفون قضائيون ينوارثون وظيفتهم ويتخذون لقب كبير » (٦٣) .

والواقع أن نظام الحكم العربى فى عصر بلقيس يعد مفخرة للعرب اذا ما قورن بنظم الحكم عند شعوب قديمة اخرى . واذا كان وزراء بلقيس ومستشاروها قد أعربوا لها عن استخفافهم برسالة سليمان التهديدية ، فذلك لأنهم كانوا قوما اولى قوة واولى بأس شديد . ولكن الملكة ادركت بحصافتها وبعد نظرها مدى الخطر الكامن وراء رفضها الذهاب الى سليمان ، فأعدت ردها على رسالته . وهورد مختصر ولكنه يدل على حكمتها من ناحية ، وعلى تلهفها للقاء سليمان من ناحية اخرى ، بدليل اختصار مدة السفر من سبع سنوات الى ثلاث سنوات فقط . وعنصر المبالغة واضح لأن السفر من اليمن الى فلسطين قديما كان يستغرق مدة شهرين على حد قول بعض علماء العربية (٦٤) .

وكانت الهدية التى ارسلتها بلقيس مع الوفد الذى سبقها الى بيت المقدس أول اختيار عملى لذكاء سليمان وحكمته . ولا توجد أية اشارة

في النص المقرئ لهذه الهدية . والملاحظ أن بياليق غير في نوعيتها حيث جعلها من الذهب والفضة والعاج والقرود والببغاوات والأخشاب النادرة (٦٥) . وعامل الأسطورة واضح جلى في ضخامة عدد الفتيان والفتية ( ٦٠٠٠ ) (٦٦) ، ولم يخبرنا النص السابق عن مصير تلك الهدية ، والمعروف أنه لم يقبلها وردّها .

ولقد أسهب كاتب النص الآجادي في وصف وصول الملكة الى بيت المقدس ولقائها مع سليمان ، فراح يقول في القسم الثالث : « وبعد نهاية ثلاث سنوات أتت ملكة سبا الى الملك سليمان . وعندما سمع الملك سليمان بمجيء ملكة سبا جعل في استقبالها بنياهو بن يهوئاداع ، الذي يشبه نجمة الفجر بإشراقها في الصباح ، ويشبه كوكب الزهرة ببقائه مشعا بين الكواكب ، ويشبه وردة منتصبة على جداول المياه . وعندما شاهدت بنياهو بن يهوئاداع نزلت من مركبتها ، فانحنى بنياهو بن يهوئاداع لها قائلاً : لماذا نزلت من مركبتك ؟ أجابته وقالت : أليس أنت الملك سليمان ؟ فرد عليها قائلاً : لست أنا الملك سليمان ، ولكنني واحد من الخدام المائلين بين يديه . وعلى الفور التفتت وراءها وقالت متلاً لوزرائها يقول : اذا كنتم لم تروا الأسد ، فتعالوا شاهدوا مريضه ، واذا كنتم لم تروا الملك سليمان ، فتعالوا شاهدوا جمال الرجل القائم بين يديه .

وعندما سمع الملك أنها قادمة اليه قام وذهب الى قصر زجاجي وجلس فيه . وعندما شاهدت ملكة سبا الملك جالسا في قصر زجاجي ورد في خاطرها أن الملك جالس في الماء ، فكشفت عن ساقها لتتجاوز الماء وظهرت شعيرات رجلها . وعقب الملك على ذلك قائلاً لها : جمالك جمال النساء وشعيراتك شعر الرجال ، والشعر زينة للرجل وخزي للمرأة . وردت ملكة سبا عليه فقالت : يا سيدى الملك ، سأقول لك ثلاثة الغاز ، فان فسرتها لى أعلم أنك رجل حكيم ، واذا لم تفسرها لى

فأنك تكون شخصا عاديا مثل بقية الناس . وعقبت وقالت له : بئر من خشب ودلو من حديد ، يرفع أحجارا ، ويروى ماء ، فما هو؟ أجابها قائلا : هو المكحلة . وردت فقالت له : تراب يخرج من قشرة الأرض ، وماكله تراب من الأرض ، ويسكب كالماء ، ويضئ في البيت ، فما هو ؟ أجابها قائلا : هو النفط . وردت فقالت له : ريح هو جاء ، يعصف برؤوس الجميع ، ويصيح صياحا هائلا وحزينا ، ويحنى رأسه كالخيزران ، محمود للنبلاء ومكروه للفقراء ، محبوب للموتى ومكروه للأحياء ، يفرح الطيور ويحزن الأسماك ، فما هو ؟ أجابها قائلا : هو الكتان .

واحضرت أمامه جماعة من الذكور والاناث هيئتهم جميعا واحدة ، وقامتهم واحدة ، وكساؤهم واحد ، وطلبت منه ان يميز لها الذكور من الاناث . وعلى الفور أشار الى خدامه فأحضروا له جوزا وسنابل مشوية ، وبدأ يوزع منها عليهم ، فكان الذكور الذين لا يخلطون يأخذون منه في ملابسهم ، والاناث اللاتي يخلطن يأخذن منه في غطاء رؤوسهن . فقال لها هؤلاء ذكور وأولئك اناث . وقامت أيضا بمحاولة أخرى حيث احضرت أمامه جماعة من المختونين وغير المختونين ، وطلبت منه ان يميز لها بين المختونين وغير المختونين . فأشار على الفور الى كبير الكهنة ، ففتح تابوت العهد ، وانحنى المختونون منهم بنصف قامتهم ، وليس هذا فحسب ، بل امتلأت وجوههم ببهاء الروح القدس ، وسقط غير المختونين منهم على وجوههم ، وعقب قائلا لها : هؤلاء مختونون وأولئك غير مختونين .

بهذا الوصف المفصل صور كاتب النص الأجادى وصول الملكة السيئية وما دار بينها وبين سليمان من تحاور ، الأمر الذى عبر عنه كاتب النص المقرائى بإيجاز شديد جدا . وكانت الطريقة الحكيمة التى استقبلت بها الملكة عند مشارف القصر أول بادرة من جانب سليمان



نحوها ، اذ لم يهرع لاستقبالها ، ولم يكثرث بموكبها الملكى (٦٧) ، بل جعل فى استقبالها قائد جيشه الوسيم ، الذى يشيد العهد القديم بشجاعته واقدامه (٦٨) . وكان فى المثل الذى ضربته الملكة لمرافقيها اشارة خفية الى شهرة سليمان بالأمثال والحكم .

ولا يوجد لصورة استقبال سليمان لبليقيس فى قصره الزجاجى (٦٩) اى مقابل فى النص المقرأى . ولا شك ان هذه الحيلة الذكية اريكت الملكة وشئتت تفكيرها . ويروى مفسرو القرآن الكريم ان سليمان امر قبل قدومها اليه ان يبنى له قصر من زجاج ، وتم له ذلك ، ثم اجرى من تحته الماء ، وألقى فى الماء من دواب البحر المتنوعة (٧٠) . ولقد توهمت بليقيس ان سليمان كالجالس فى الماء ، وعندئذ كشفت عن ساقياها لتجتاز ما ظنته ماء . ويحرص كاتب النص الأجادى على وجود شعيرات فى ساقى الملكة ، وعلى مواصلة سليمان لحربه النفسية ضد بليقيس قبل ان تبدأ هى فى اختباره بالألغاز والأحاجى .

وتفسر الأساطير العربية هذا الحدث فتزعم ان الشياطين بنوا الصرح الزجاجى ، وانهم خافوا ان يتزوجها سليمان فزهدوه فيها ، وقالوا له ان فى عقلها خلا ، وان رجلها كحافر حمار ، وانها شعراء السافين لأن امها كانت من الجن (٧١) . وتزعم احدى الأساطير الحبشية ان سليمان دبر حيلة مأكرة يستطيع بها ان يرى القدم المسحورة للملكة دون ان يسألها ان تريه اياها ، فوضع عرشه فى احد جوانب البهو فى الهيكل ، وأمر احد عبيده ان يفتح ميازيب المياه حتى غمر ارض المكان بالماء ووضع فوق الماء خشبة مقدسة . وعندما وصلت الملكة ، ودخلت من باب الهيكل مدت يدها وشمرت عن ساقها ، وبذلك رأى سليمان القدم دون ان يسألها ، ثم انها مدت قدمها فمست قطعة الخشب . فتحولت بقوة الله الى قدم طبيعية كالأخرى (٧٢) .

ولاشك ان هذه الأساطير العربية والحبشية ذات علاقة وثيقة



بأسطورة شعيرات ساقى الملكة ، التى حولت حكمة سليمان من طابعها الدينى الأخلاقى الى طابعها السحرى(٧٣) ، فى النص الأجادى .  
غير أن أسطورة الساق الشعراء فى الأدب الحبشى(٧٤) ، أو الساقين الشعراوين فى الأدبين العبرى والعربى ، قد وجدت من قبل عدم زواج الملكة من ناحية ، وسيطرة سليمان على الجن من ناحية ثانية ، ويبدو أن بلقيس كشفت عن ساقها بدافع غريزى عندما توهمت وجود الماء .  
وقد غير بياليق النص الى : « ورفعت ذيل ردائها ، فضحك سليمان ، ونهض لملاقاتها ، وحيها بسلام ، وأدخلها قصره ، وتلطف معها فى الحديث »(٧٥) .

ومهما يكن من أمر هذا الحدث وعبارته التوبيخية التى غيرها بياليق ، فإن بلقيس صمدت أمام تحدى سليمان ، وراحت ترشقه بسهام من الألغاز والأحاجى ، وتبذل ما فى وسعها من حيل وإفاعيل ، علها تفوز عليه بلغز معقد أو بتحايل يفحمه ويريكه .

ولم يرو النص السابق سوى عدد محدود من الألغاز والأحاجى ، التى يقال انها بلغت تسعة عشر لغزا وأحجية(٧٦) . وكان منها سؤال الملكة عن ماء لا يسقط من السماء ، وإنما من موضع معين ، ويكون هذا الماء حلوا تارة ، ومرا تارة أخرى . وأجابها سليمان : انها الدموع التى تكون فى حالة الفرح حلوة ، وفى حالة الحزن مرة . ومنها كذلك سؤالها اياه عن ميت حى يدفن فى قبره ، ولكنه يخرج ثانية ومعه صاحبه . وأجابها سليمان : انها البذرة التى تزرع فى الأرض ، ثم تنبت وتثمر(٧٧) .

وتجدر الإشارة الى تحوير وتحريف بعض هذه الألغاز والأحاجى فى بعض المصادر العربية ، حيث يروى أن بلقيس سألت سليمان عن ماء ليس من الأرض ولا من السماء ، ولم يستطع سليمان الاجابة فاستعان

بالجن والشیاطین الذین نصحوه ان یامر الخیل بالعدو ، ثم یملأ أنیه من عرقها ، فیکون الماء المطلوب (٧٨) . ویروی كذلك ان سلیمان میز بین الجوارى والغلمان عن طریق غسلهم لوجوههم بالماء (٧٩) ، لا عن طریق توزیع بعض المأكولات علیهم . وتعد هذه الروایات من من بین الأخبار التى نقلها الرواة عن أهل الكتاب ، والتى فطن الیه علماء العربیة وحذروا منها (٨٠) . وتکاد القصة فی الأدب الحبشی تخلو من مثل هذا التأثير ، وكل ما فیها هو سؤال الملكة عن السر الذی حول قدمها المسحورة الی قدم عادیة (٨١) .

ولم یشر کاتب النص الآجادی الی ان بلقیس اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین ، كما لم یشر الی بعض الأحداث الهامة مثل انتقال عرش بلقیس من مارب الی بیت المقدس وامتحانها بتنکیره ، واختتم کاتب الصورة الآجادیة للقصة بقوله : « ردت علیه قائلة : لم اصدق ما قیل لی عنک حتى قدمت ورات عینای ، فاذا بی لم اخبر بالنصف ، فقد زدت حکمة وصلاحا على الخبر الذی سمعته . طوبی لرجالك وطوبی لعبیدک هؤلاء . ورفعها سلیمان الی القصر فی بلاطه ، واعطت الملك ذهباً وفضة جیدة ، واعطاها الملك کل مشتهاها . »

هكذا اختتم کاتب النص الآجادی القصة محاولاً ربطها بمصدرها المقرائی ، ولهذا اقتبس ثلاث فقرات من نص العهد القديم (٨٢) ، ومع ذلك تختلف خاتمة القصة هنا عنها هنالك . فالمملكة فی النص المقرائی عادت هی وحاشيتها الی موطنها ، بينما ضمها سلیمان هنا الی بلاط قصره ، مما يدل على انه تزوجها . وذكر بیالیق رواية أخرى تقول : « وادخلها سلیمان الی قصره ، وصنع لها مأدبة کبيرة ، وفرح معها ایاماً ، ثم اعطاها هی وعبيدها هدايا ، وودعها بسلام وتبجیل » (٨٣) .

وكانت هاتان الروایتان سببا فی نشأة بعض الأساطیر فی الأدبین العربی والحبشی ، فالعرب یروون ان سلیمان تزوجها واسكنها الشام وقیل :

تزوجها واقرها على ملكها باليمن ، كما يروون انه زوجها لرجل عربى هو سدد بن زرعة وقيل : ذو تبع ملك همدان (٨٤) . ويروى الأحباش ان سليمان تزوجها ، وانها انجبت منه ولدا تسميه الأسطورة « ابن حكيم » ، اى : ابن الحكيم سليمان ( الذى أسمى نفسه منليك ) ، ويروون ايضا ان سليمان تزوجها هى ووصيفتها ، ثم أنجبت منه كل واحدة منهما ولدا . واذا كان الهدف من الأساطير العربية ادخال عنصر التشويق على الأخبار القديمة والمبالغة فى سير بعض الشخصيات القديمة ، فان الهدف من الأساطير الحبشية لم يكتف بذلك ، بل أخذ أبعادا سياسية ودينية عميقة الأثر ، لدرجة ان الأحباش نصوا فى دستورهم ( سنة ١٩٣١م ، و سنة ١٩٥٥ م ) على ان الأسرة المالكة « من نسل منليك الأول ابن ملكة سبأ من سليمان ملك بيت المقدس » ، وزعموا ان ابن الحكيم نقل تابوت العهد من بيت المقدس الى اكسوم (٨٥) . ولا يوجد دليل تاريخى يؤكد ذلك ، خصوصا ان الملك ليح ايساو ( ١٩١٣ م - ١٩١٦ م ) أحد ملوك هذه الأسرة (٨٦) أعلن انه ليس من سلالة ملكة سبأ وسليمان (٨٧) .

ومهما يكن من امر أهداف الأساطير فى الآداب الثلاثة : العبرى والعربى والحبشى ، فان النص الآجادى للقصة يختلف عن النص المقرائى من نواح كثيرة ، فنص العهد القديم يتميز بالايجاز الشديد ، والتلميح دون التصريح ، وأحداثه محدودة للغاية ، وشخصياته تكاد تنحصر فى شخصيتين ، كما يخلو من الحوار ، ويميل الى المبالغة أحيانا ، ولكنه يخلو من الأساطير . أما النص الآجادى ففيه اسهاب فى الوصف وتفصيل لأحداث الصورة المقرائية الى جانب اضافته أحداثا جديدة اليها ، ومن ثم كثرت أحداثه وتنوعت شخصياته ، وبرز فيه عنصر الحوار الى جانب سرد الأحداث ، التى اصطبغت بالأساطير والمبالغات . وفيما عدا ذلك يتفق النصان فى فكرة القصة وجوهر موضوعها ، والغاية المنشودة التى تهدف اليها .

### ثالثا - الصورة الشعرية الحديثة :

تمثل الصورة الشعرية الحديثة تطورا جديدا في كتابه قصة ملكة سبأ ، كما تمثل في الوقت نفسه نموذجا من نماذج القصة الشعرية في الأدب العبري الحديث . ومن الملاحظ أن بعض أدباء اليهود المعاصرين يتناولون هذه القصة في كتاباتهم النثرية والشعرية على الرغم من مرور ثلاثة آلاف عام على تاريخها . وسبق أن أشرنا الى الأعمال الأدبية الحديثة التي صرح فيها أصحابها بالتسمية العربية للملكة بلقيس . ويوجد بجانبها أعمال أدبية أخرى لا يبدو فيها هذا التأثير العبري . وقبل أن نعرض لذلك نبين الهدف من وراء اهتمام الأدباء بكتابة هذه القصة بصورها الحديثة بالتصريح تارة وبالتلميح تارة أخرى . ولاشك أن النزعة القومية ، التي ترمى الى ربط الماضي بالحاضر هي الدافع الحقيقي لهذا الاهتمام بقصة ملكة سبأ وغيرها من الأحداث البارزة في تاريخ العبريين القدماء من منطلق استلهام تلك الأحداث وتضخيمها . ويؤكد ذلك جورج مور حيث يقول : « ان الرغبة في تمجيد المملكة اليهودية وتعظيمها ابان ازهى عصورها ، وخاصة عصر داود وسليمان ، واطهارها كاقوى الأمم واغناها وأعظمها ليس في زمانها فحسب ، بل في اى زمن آخر ، كثيرا ما تعبر ( هذه الرغبة ) عن نفسها بمبالغات مفرطة » ( ٨٨ ) .

ولايتسع المجال هنا لعرض كافة الكتابات العبرية الحديثة عن ملكة سبأ ، وخصوصا الكتابات النثرية ، لكن ما لا يدرك كله لا يترك جله ، ومن ثم نختار للصورة الشعرية الحديثة قصيدة للشاعر الاسرائيلى المعاصر يهودا عميحاي ( ٨٩ ) ، تعد أشمل الصور الشعرية الحديثة وأهمها من ناحية حجمها وكيفية تناولها لموضوع القصة ( ٩٠ ) .

ولقد وضع الشاعر قصيدته تحت عنوان ( بقور ملكت شقا = زيارة ملكة سبأ ) ، وقسمها الى ثمانية أقسام جاعلا لكل قسم منها عنوانا خاصا به ( ٩١ ) . وراح يصور أول حدث من أحداث القصة من وجهة نظره فقال في القسم الأول :



## ١ - استعدادات السفر

لم تهدأ ، ولكن  
قلقت ، كالسكون المقلقل ،  
ونفضت ملكة سبأ  
من مخدعها بين لعنات سوداوية ،  
وصفقت ،  
فانقلب الخدم على ظهورهم ،  
وتبدلت الخفافيش ،  
وقد رسمت ( الملكة ) على الرمال  
بابهام قدمها  
صورة لسليمان ، قدر المستطاع ،  
مثل دائرة ،  
مثل سمكة ذات ذقن ،  
مثل سحابة صيفية ،  
صورة نصفها طائر ونصفها سليمان .  
وبالغ وزير البلاط  
في عدد الطواويس والصناديق ،  
ثم فتحت مزاليج  
الابواب قليلا ،  
لكى يستطيع ان يشم  
زفير قلبها ،  
واحضر ريش كذلك ،  
( وضع ) مقابل صماخيه  
ليحك اذنيه .  
واسترقت ايضا كلمة  
عن عهد الختان .



وأرادت أن تعرف كل شيء  
وتزايد فضولها كالجدام ،  
وصرخت عروق دماؤها النافرة  
بأعلى صوتها في جسدها ،  
ففتحت  
الأزرار العليا ( من ثوبها ) ،  
ورأسها المقلوبة  
ضربت بجوهرة ،  
وكل الأماكن الحساسة  
لمشاعرها  
تلونت بالحمرة ،  
ونشطت  
دورة دمها  
الى أن حل الليل ،  
ليل معتم ، كعتمة اثاث قديم ،  
ليل طويل ،  
في غابة متشابكة أبدية .

ان الصورة العامة لهذا القسم من القصيدة مرتكزة على التلاعب  
بالألفاظ ، واستخدام التشبيهات والكنائيات والاستعارات المتنوعة وهذا  
ما يميز أسلوب الشاعر في القصيدة بكاملها . وهو لم يهتم بسماع الملكة  
بخبر سليمان في الصورة المقرائية ، ولا بمصدر سماع الملكة في الصورة  
الأجادية ، وكل ما يهمه هنا هو اثر الأخبار التي جعلتها تقلق وتضطرب  
الى هذا الحد ، الذي أربكها هي وخدمها (٩٢) . ووزير بلاطها (٩٣) .  
وتختلف الهدية هنا عنها في النصين السابقين ، فهي هنا عبارة عن  
طواويس ، بينما هي هنالك ذهب وأحجار كريمة وطيب ، ورد الملكة  
على رسالة الملك التهديدية في الصورة الأجادية ، يقابله هنا زفير القلب

والفلق والفرع وما سابه ذلك مما سوف تنقله الطواويس وليس الوفد  
المكون من ستة آلاف فتى وفتاة . وبعد ان صور الشاعر الاسنعداد  
للسفر على هذا النحو ، انتقل الى القسم الثانى من القصيدة ،  
فقال :

#### ب - السفينة منتظرة فى الميناء

سفينة فى الميناء ليلا ،

سفينة بيضاء فى الظل ،

سفينة تحمل أشواقا ،

بعضها مطوى ، وبعضها متطاير ،

سفينة منساء ضيقة ،

سفينة بدون أدنى وعى .

وقد رفرفت بين صواريخها

برافع صغيرة للملكة ،

مصنوعة من حرير شفاف ، لم

يصل الى بلاد الشمال ، ولم

يبقى الى الليل .

وعلى كل حال من حق

السفينة البيضاء ان تنتظر

ملاصقة للرصيف ، وان تتخبط

بين خواطر الرمال وخواطر الموج

حتى الصباح وحتى النهاية .

ان العلاقة بين صورة السفينة هنا والنصين السابقين علاقة واهية ،  
وقد ذكرت سفن حيرام في النص المقرائى كوسيلة لنقل الأخشاب النادرة  
والأحجار الكريمة ، كما ذكرت السفن في النص الاجادى لتنقل هدية  
الملكة وتحمل آلاف الفتيان والفتيات (٩٤) . ولكن السفينة هنا مخلفة  
عن السفن المذكورة في النصين السابقين ، وهى تمثل جانبا من جوانب  
الصورة العامة للاستعدادات الجارية من اجل السفر الى بيت المقدس .  
ومثلما تتخبط الملكة بين الياس والرجاء ، كذلك تتخبط السفينة بين  
خواطر الرمال والأمواج . ولسزف نرى في القسم الرابع من القصيدة أن  
هذه السفينة عينها جهزت لسفر الملكة عن طريق البحر ، الأمر الذى  
نفقده في النص المقرائى والنص الاجادى للقصة . وقد راح الشاعر  
يستكمل الصورة العامة للاستعداد للسفر فى القسم الثالث ، بقوله :

### ج - صباح الخروج من سبا

ضمت فخذيها الى جوار بعضهما ،  
وتلاصق جانبا ركبتها ، وكانت نفسها  
ممزوجة بحالة من التفاؤل والتشاؤم .  
وفى جسمها المشتعل دار قلبها  
فوق اشواك ، ولاح الصباح ،  
فسقط مطر استوائى .

وتنبّ العرافون المقيدون بالسلاسل ،  
وانصرف مهندسو هجوعها مع ابل منهكة ،  
وهربت جميع بسماتها الصغيرة  
أمام وحش غضبها الهائج . واختبات  
طحالب جبانة فى ابطيها ،  
ولاحت على بطنها آثار سلاحف الليل .

وجلست في فراشها ، تشخذ الغازا وأفراحا  
كالأقلام الملونة ، ونسجوا لها  
من لحى الشيوخ وشاحا أفريقيا ،  
وطبعت أسرارها فوق مناديل .  
لكن ما تزال أسود تحافظ على القوانين  
مثل المحافظة على لوحى الشهادة فوق التوابيت المقدسة  
وفوق كل العالم .

يعد هذا القسم استكمالا للصورة العامة في القسمين السابقين كما  
ذكرنا ، ولا علاقة بينه وبين النصين المقرائى والأجادى ، لأنه - كما هو  
واضح - خاص بتصوير الحالة السيئة للملكة وهواجسها المتضاربة . وعلى  
الرغم من معاناته حاكمة سبأ ، إلا أن نظام حكمها ثابت وراسخ بفضل  
رجالها الأشداء كالأسود ، الذين تختلف صورتهم هنا عنها في النص  
الأجادى ، حيث صورت الأسطورة العبرية الجيش النسائى للملكة .  
وقد قابل الشاعر بين قوة الحكم في دولة سبأ وقوة هيمنة لوحى  
الشهادة على حياة اليهود في مختلف أرجاء العالم ، مع أن اللوحين  
والتابوت قد فقدوا إلى الأبد (٩٥) .

ويعد أن استكمل عميحاي الصورة العامة لاستعدادات السفر  
في هذه الأقسام الثلاثة من قصيدته ، وصف سفر الملكة في القسم  
الرابع فقال :

#### د - السفر في البحر الأحمر

انطلقت الأسماك في البحر  
وفي طريق الترقب الطويل ، وتوجه الريان  
بحسب خريطة شوقها ...  
... .. (٩٦)

وتهامس شعرها كأنما يحيك مؤامرة ،  
وفي الزوايا المظلمة بين البحر والحاجز  
بدىء في العد التنازلى بهدوء .  
وفي التمرج الدائم لدمها  
غردت عصفورة منعزلة ، وتعطلت  
قوانين من ناموس الطبيعة ، وتبددت سحب كما تبددت تنبؤات  
وعند الظهر حلمت بعناق  
ثلج أبيض ، وأحلام وردية ،  
ولذة شمع أصهب . وتزاحم كل الهواء  
لكى تتنسمه ، ونادى الملاحون بصيحات  
لغة السمك المجهولة .

لكن من تحت السطح ، عند قاع البحر  
كان تذوق الأنغام كالهفطاروت (٩٧) .  
حيث غنى الجميع لبعضهم .

المحنا من قبل الى ان الشاعر قد وصف السفينة في القسم الثانى  
كجزء من الصورة العامة للاستعدادات للسفر ، وفي هذا القسم يجعل  
السفينة وسيلة لسفر المملكة عن طريق البحر الأحمر . ولم يذكر في  
النصين المقرائى والأجادى الطريق الذى سلكته بلقيس فى سفرها  
الى فلسطين ، بيد ان الصورة المقرائية للقصة تنص على ان الملكة  
« دخلت اورشليم فى موكب عظيم جدا ومعها جمال ... الخ » . وقد  
استنتجنا من هذا التعبير ان سفر بلقيس كان عن طريق القوافل  
الصحراوى . وتؤكد القصة الحبشية ان الملكة سافرت الى بيت المقدس  
فى قافلة مكونة من ٧٩٧ جملا وعدد لا يحصى من البغال والحمير (٩٨) ،  
وتشير القصة العربية أيضا الى الطريق البرى (٩٩) . وفى هذا ما يدل  
على اختلاف بين الصورة الشعرية والصورة المقرائية ، أما الصورة



الأجادية فلم تشر الى الطريق الذى سلكته بلقيس فى سفرها الى فلسطين  
نهائيا .

وانتقل الشاعر بعد ذلك الى تصوير أحداث القصة فى بيت المقدس ،  
وجعل القسم الخامس خاصا بسليمان ، وقال :

هـ - سليمان ينتظر

أبدا لم يوجد مطر ،  
أبدا لم يوجد مطر ،  
فدائما سحب صيفية ،  
ودائما حب مبحوح .

عاد رعاة الرنح  
مى المرعى  
وتفتحت فى أفنية  
العالم براعم الأحجار  
المخصصة للآلهة الغريبة .  
وحطمت السلام المهتزة  
بالحالين فوقها .

لكن هو ،  
رأى العالم ،  
بطانة العالم  
الممزقة قليلا  
وكان يقظا مثل كثير من الاصطبلات  
المضاعة فى مجدو

أبدا لم يوجد مطر ،  
أبدا لم يوجد مطر ،  
فدائما حب مبحوح ،  
ودائما متحجر .

يقدم الشاعر في هذا القسم صورة مختلفة تماما لشخصية سليمان  
التي رايناها في النص المقرائي حكيمة عادلة ، وفي النص الأجادى سكيره  
متباهية بالجاء والسلطان ، بينما شخصية الملك هنا محرومة من التمتع  
بالحب الحقيقي ، غارقة في التفكير فيما يجرى في العالم من حولها .  
وإذا اعتبرنا الاستغراق في التفكير والتأمل في شئون العالم لونا من الحكمة ،  
فإننا لا نعتبر المعاناة والحرمان اللذين يقاسى منهما الملك من الحكمة  
في شيء ، خاصة أنه ينتظر وصول الملكة التي ربما يجد عندها ما يفتقده ،  
أضف الى ذلك أن معاناة سليمان هذه تتنافى مع ما ذكره العهد القديم  
من مئات زوجاته وسراريه ، حيث قيل انه « كان له سبعمائة زوجة  
وثلاثمائة سرية » . ( الملوك الأول ١١ : ٣ ) .

ولم يهتم الشاعر بوصول الملكة الى بيت المقدس ، واستقبال  
قائد جيش سليمان اياها ، على ما راينا في النص الأجادى ، ومن ثم  
نجد في القسم السادس يصور دخول بلقيس على سليمان فيقول :

هـ - الملكة ندخل الصرح

تضاعفت صورتها السفلية المبهرة  
في أرضية المراة . وتزايدت

كل التحذيرات ، التي أعطاها من أجلها  
عندما جلس يدرس آراء

الكثيرين ، ورقد على أريكة ،  
وراح - بعد ذلك - يستعرض خريطة

حياته ، وكان شاردًا ومتابعًا ،  
وشاهد في المراة كل الأجساد ،

من أعلى ومن أسفل ، مثلما  
يشاهد ورق اللعب • وغطى نفسه بمسح •

وغيرت اللحظات أمامه منظرا  
تلو الآخر • ووصل الى

رايه النهائي ، حيث تدبر قليلا ،  
وأيقن أن هيئة عقلها كهيئة

جسدها المرن الذي سياويه -  
لأن شكل القيثارة كشكل جرابها •

استوحى الشاعر صورة دخول الملكة الصرح من النص الأجادى  
ولكنه لم يهتم بتفاصيل هذا الحدث كما روته الصورة الأجادية للقصة ،  
فلم يشر مثلا الى كشف الملكة عن ساقها عندما توهمت أن الملك  
كالجالس في الماء • وليس في النص المقرئى ما يقابل ذلك

وفي القسم السابع تصل الأحداث الى قمة الصراع فى القصة ،  
وعبر الشاعر عن هذا الصراع بقوله :

ز - معركة الأسئلة والألغاز

فى كرة طاولة الأسئلة والأجوبة

لم يسمع صوت ،

فيما عدا صوت

كرة الطاولة ،

وسعال المستشارين

وتمزيقات حادة للورق .

صنع هو في لحيته امواجاً سوداء

لكى تغرق فيها اقوالها ،

وصنعت هى فى شعرها

غابة بكرا ، لكى يتوه فيها .

والقيت الكلمات بعنف

كانها قطع شطرنج . ( وكانت )

افكارهما صاريتان عاليتان

تجاوزت كل منهما الأخرى .

وملئت المربعات الخالية للكلمات المتقاطعة ،

كما تمتلئ السماء بالنجوم .

وفتحت مخازن الأسرار ،

والغيت عقد ونذور ،

ومعتقدات رهيبة

تحطمت ،

وضحكوا كثيراً جداً ،

وتداخل كلامها

مع كلامه فى المباراة الأخيرة .

وبسطت خرائط دقيقة فوق الطاولة .

وكان كل شيء سهلاً ممتنعاً .

وبدون شفقة .

وواضح أن الشاعر يصور الجو العام للقاء من خارجه لا من داخله ،  
حيث عنف اللقاء ، وحدة الجدل ، وعرض الأدلة والوثائق . ويقترب  
النص هنا من الصورة القرائية ، مع أن عمجاي أضفى على تصويره

للحدث لمسات حديثة • ويختلف اللقاء بين بلقيس وسليمان في الصورتين  
المقراية والشعرية الحديثة عنه في الصورة الأجدية ، من ناحية  
الأغاز والأحاجى ، فالصورتان الأوليان تخلوان منها تماما •

ويختم الشاعر قصيدته بالقسم الثامن والأخير ، وفيه يقول :

### ح - الصرح الخالى

كل التلاعب بالألفاظ

لم يرجع للعب ،

ولم تقفل اللعب

بعد المباراة •

اسئلة هامشية ،

وامثال سطحية فسرت ،

والكوام اضابير صوفية

لأغاز محلولة •

وورقة غلاف سميك

لحب وخدع ،

ورن مغزى الأمثال المستعملة

في جعبة التفكير •

وطويت مشاكل ضخمة

فوق ملفات ،

وأعيدت الأعاجيب للقفس ،

ورجعت احصنة الشطرنج للاصطبل •

وترنمت صناديق فارغة ، مكتوب عليها

« احترس من الزجاج ! »



صنادق فارغة . . . . .

ترنمت بأهازيج الشكر

ثم حضر جنود الملك بخطوات وثيدة

فهربت حزينة

كالأفاعى السوداء

في العشب الجاف .

وقمر الغفران يلف الأبراج

كما في مساء عيد الغفران .

وقوافل بدون جمال وبدون حاد

وبدون صوت انصرفت ، انصرفت ، انصرفت .

على هذا النحو أنهى الشاعر قصيدته ، دون أية إشارة لتبادل الهدايا بين الملك والملكة على نحو ما رأينا في النصين المقرائى والأجادى كما أن عودة الملكة مهزومة حزينة هنا تختلف عنها في النص المقرائى حيث « نالت كل بغيتها » ، وعنها في النص الأجادى حيث « ضمها سليمان الى بلاط القصر » .

والواقع أن عميحاي عالج قصة « ملكة سبا » من خلال رؤيته الذاتية وبمنهج الخاص ، فقد اختار الجوانب الأساسية من موضوع القصة ، وركز على الجو العام للأحداث دون التعمق في تفاصيلها ، وصور الشخصيات من داخلها تصويرا نفسيا ، واعتمد على ظلال معانى الكلمات ، فأغرق القصيدة بفيض من الكنايات والاستعارات ، ومال الى الرموز المرتبطة بالسياق العام للمعانى . ولقد لاحظ بعض النقاد المحدثين أن عميحاي يستوحى موضوعات عدد من قصائده من التراث الأدبى اليهودى ، وخصوصا التلمود وحواشيه (١٠٠) . وهذا ما ينطبق على القصيدة التى ناقشناها وعرضنا لها هنا .

ومهما قيل عن قصة بلقيس ، ومهما تنوعت صورها في الأدب العبرى  
بمختلف عصوره ، فسوف تبقى فكرتها في خزانة الأدب تطل براسها كلما  
حن أديب يهودى الى الماضى السحيق ، وغرق فى أحلام ذلك الماضى  
متوهما أن فى مكانه أن يبعثه من جديد ، ولكن هيهات هيهات .

\*\*\*

## الهوامش والتعليقات

(١) ما ذكر في المصادر العبرية عن ملكة سبا أشبه بالحكاية منه بالقصة ، ومع هذا لا ضير من عد تلك الحكاية قصة بالمفهوم القديم لمصطلح القصة في الآداب السامية القديمة . ولقد تطور مفهوم هذا المصطلح في الأدب العبري الحديث مثلما تطور في بقية الآداب الحديثة ، حيث أصبح له مفهوم فني محدد لدى الكتاب والنقاد . انظر :

جرشوف شاقيد : جل حاداش بسبورت هاعفريت = اتجاه جديد في فن القصة العبرية ، تل أبيب سنة ١٩٧٤ م ، ص ١١ - ١٣  
M. Waxman : A history of Jewish literature, U.S.A., 1960, vol. 5., pp : 26 - 30.

(٢) تزعم بعض المصادر العربية أن سليمان هو الذي زار ملكة سبا ، وهذا غير صحيح . راجع مثلا :

أبو اسحاق النيسابوري المعروف بالثعلبي : عرائس المجالس ، ص ٤١٦ ، والكشاف للزمخشري ، ج ٣ ص ٣٥٨ ، وتفسير البيضاوي ، ص ٥٠٢

(٣) اختلف الباحثون في تحديد مصدر هذه الأساطير ، حيث أرجعها بدج وبانخور ست الى المصنفات الدينية عند الساميين ، وأرجعها روبرتسن سميث الى الحياة البسيطة للشعوب السامية التي تأثرت بالخيال والشعر والتقلبات السياسية - انظر :

W. Budge : The Queen of Sheba and her only son Menylek, London 1922, p : XXXiii; S. Pankhurst :  
Ethiopia, a cultural history, London 1955, pp : 88 - 99 ; W .

Robertson Smith : Religion of the Semites, Edinburgh 1889, pp : 20 - 21 .

(٤) الدكتور / جواد على : الفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ، بيروت ١٩٨٠ م ، ج ٢ ص ٢٦٣

(٥) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٤٣ - ٣٤٤ ، والعرب قبل الاسلام ، لجرى زيدان ، طبعة دار الهلال بالقاهرة ، ص ١٢٠ ، ١٤٠ ، ١٦٣

(٦) قيل ان هذا الكتاب مترجم عن اصل عربى ، وقيل عن اصل قبطى - انظر المقدمة التى كتبها بدج لترجمته ، وانظر أيضا : تاريخ اثيوبيا ، للدكتور زاهر رياض ، ص ٣٢ ، و

Jean Doresse : Ethiopia. London 1956, p : 13 .

(٧) د. زاهر رياض : قصة ملكة سبأ بين الأسطورة والتاريخ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٠ ، ص ٦ ، ١٩ - ٢٠

(٨) الحسن بن أحمد الحيمى : سيرة الحبشة ، تحقيق الدكتور / مراد كامل ، دار العالم العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٢ ، ص ٤٦

(٩) الفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٢ ص ٢٦٤

(١٠) سيرة الحبشة ، ص ٤٥

(11) Encyclopedia Judaica, Jerusalem 1974, vol. 15, p : 99.

(١٢) جرى زيدان : العرب قبل الاسلام ، ص ١٣٦ ، ١٣٨ ، والدكتور / عبد المجيد عابدين : بين الحبشة والعرب ، دار الفكر العربى ، ص ٣

(١٣) الفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٢ ص ٢٨٦

(١٤) لا تعارض بين ما نراه وما يعتقده يهود اليمن ، الذين يقولون ان اول جماعة يهودية وصلت الى اليمن كانت فى عصر النبى ارميا قبيل تحطيم الهيكل الاول سنة ٥٨٦ ق.م بقليل - ( انظر :

Solomon Grayzel : A history of the Jews, Philadelphia 1948, p : 735 . )

وذلك للفارق الزمنى الكبير بين عصر هذا الراى وعصر الملكة السبئية

(15) Encyclopedia Judaica, vol . 4 ,pp : 1411 - 1412; vol. 15 , pp : 108 - 109 .

(١٦) هو نص القصة العربية التى كتبها الثعلبى فى كتابه : عرائس المجالس ص ٤١٦ - ٤٣١ ، ولكن بىاليق اختصر النص العربى كثيرا ، واهمل ترجمة الكثير من الايات القرآنية والاحاديث النبوية الشريفة .

(١٧) نشرت بعد وفاة الشاعر بعامين فى كتابه : ويهى هيوم = حدث ذات يوم ، نشر مؤسسة ( دفير ) ، تل ابيب سنة ١٩٣٦

(١٨) ما يزال هذا الشاعر واخوه شمعون جينصبورج يتابعان نشر انتاجهما الشعرى بالعبرية فى امريكا - انظر : الموجز فى تاريخ الادب العبرى الحديث ، ليوسف كلوزنر ، تعريف الدكتور / اسحاق شموش ، عكا ١٩٨٦ ، ص ١٥٤ . وقد نشرت القصيدة فى كتاب : هسطوريا = التاريخ ، لتسفى شريشطاين ، نشر شيلوه ، ج ٢ ص ٨٠

(١٩) الاشتقاق ، تحقيق : عبد السلام هارون ، مؤسسه الشانجى بمصر ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م ، ص ٥٣٢

(٢٠) الجامع لاحكام القرآن ، ج ١٣ ص ٢١١



(٢١) عرائس المجالس ، ص ٤١٨ - ٤١٩ ، وقارن هذا بقول القرطبي ان « بلعمة » اسم ام بلقيس ، انظر : الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٣ ص ١٨٣

(٢٢) انظر : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٢ ص ٢٦٢ ، ٣٧٤ ، ٣٩١ ، ٤٥٩ ، ٤٦٦

(23) Encyclopedia Judaica, vol . 13, p : 1424.

وقارن هذه التسمية برواية ( Naukal's ) للمؤرخ نفسه صاحب المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٢ ص ٢٦٣

(24) S. Pankhurst : Ethiopia , a cultural history , p : 98. ; J. Doresse : Ethiopia , pp : 13 -15.

(٢٥) انظر : قصة ملكة سبا ، ص ٦ ، ٩ ، ١١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، وتاريخ اثيوبيا ، ص ٢٦ - ٢٧ ، وسيرة الحبشة ، ص ٣٦ ، ٣٩ ، ٤٠ ، (٢٦) متى ١٢ : ١٤ ، ولوقا ١١ : ٣١ ، وانظر : تاريخ مختصر الدول ، لابن العبري ، ص ٥٤

(27) Philip Hitti : The Arab heritage , New Jersey, 1944 . p : 32 .

(٢٨) د . جواد على : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٢ ص ٢٦٢

(٢٩) انظر : التكوين ٢٢ : ٢٤ ، ٢٥ ، ٦ ، ٣٥ : ٢٢ ، ٣٦ : ١٢ ، والقضاة ٨ : ٣١ ، ١٩ : ١ ، ١٠ ، ٢٤ ، ٢٠ : ٤ وصموئيل الثاني ٣ : ٧ ، ٥ : ١٣ ، ١٦ : ٢١ - ٢٢ ، ١٩ : ٦ ، ٢١ : ١١ ، وحزقيال ٢٣ : ٢٠ ، واستير ٢ : ١٤ ، ونشيد الاناشيد ٦ : ٨ - ٩ ، والملوك الاول ١١ : ٣ ، واخبار الايام الاول ١ : ٣٢ ، واخبار الايام الثاني ١١ : ٢١

(30) G. Moore : The literature of the O. T., London 1928, pp : 105 - 106 ; Waxman : A history of Jewish literature, vol 1, p : 36 ; Grayzel : A history of the Jews p : 115.

(31) See : Encyclopedia Judaica , vol . 15, p : 106.

(٣٢) ي. ر. بنيتسفى ، وباليق : سيفرها أجادا = كتاب الاجادا ،  
أودسا ١٩١٤ ، المجلد الأول - الكتاب الأول ، ص ١١٠

(٣٣) قصة ملكة سبا . . . ، ص ٣٦ - ٣٧

(34) The literature of the O. T., p : 121 .

(٣٥) تحدد القصة الحبشية عدد الجمال بسبعمائة وسبعة وتسعين  
جملا ، وتضيف اليها عددا لا يحصى من الحمير والبغال - انظر قصة  
ملكة سبا . . . ، ص ٨

(٣٦) راجع : عرائس المجالس ، ص ٤٢١ - ٤٢٢

(٣٧) سيرة الحبشة ، ص ٤٠

(38) J. Dorese : Ethiopia , p : 13 .

(٣٩) قصة ملكة سبا . . . ، ص ٩

(40) Budge : The Queen of Sheba ... , pp : 23 - 24.

(٤١) انظر : قاموس الكتاب المقدس ، ٣٣٠

(٤٢) المرجع نفسه ، ص ١٣٨ ، حيث يذكر اختلاف الباحثين  
حول تحديد مكان المدينة ويرجح انها فى اليمن ، وهو الصحيح .

(٤٣) راجع سفر الملوك الأول ٤ : ٣٤ ، ١٠ : ٣٣ - ٣٤

(٤٤) الحضارات السامية القديمة ، ترجمة الدكتور / السيد يعقوب بكر ، ص ١٩٣

(٤٥) المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٢ ص ٢٧٨

(٤٦) Encyclopedia Judaica , vol . 13, p : 1424.

(٤٧) نشرته مؤسسة « موريا » للطباعة والنشر ، سنة ١٩١٥ ، الطبعة السابعة ، ص ٢١ - ٢٥

(٤٨) راجع : المجلد الأول - الكتاب الاول ، ص ١٠٨ - ١١٠

(٤٩) ونهى هيوم ، ص ١٢٨

(٥٠) اطلقت مصادر القصة العربية مسميات متنوعة على هدد سليمان ، ف قيل انه كان يسمى يعفور ، وقيل : عفير ، وقيل : عنبر ، وانه عرف المعلومات التى نقلها الى سليمان من هدد يمانى اسمه عفير . انظر : عرائس المجالس ، ص ٤١٧ ، والجامع لأحكام القرآن ، ج ١٣ ص ٢١٢ ، وتفسير ابن كثير ، ج ٣ ص ٣٦٠

(٥١) عرفت سبا فى العهد القديم بالدولة التى تصدر اللبان الى فلسطين - انظر : ارميا ٦ : ٢٠

(٥٢) ونهى هيوم ، ص ١٢٨

(٥٣) راجع : اشعيا ٤٥ : ١٤ ، وايوب ١ : ١٥ ، ٦ : ١٩ ، ويوثيل ٣ : ٨

(٥٤) الحضارات السامية القديمة ، ص ١٩٤ .

(٥٥) المرجع نفسه ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

(56) The semitic . religion, pp : 45 - 46 , 56 .

(57) قاموس الكتاب المقدس ، ص ٤٥٣

(58) كان العرب الجنوبيون يعبدون الشمس لأسباب كثيرة - انظر :

Budge : The Queen of Sheba ..., p : 28.

Smith : The semitic religion. pp : 24 , 30.

(59) اختلف المفسرون المسلمون فى طريقة القاء الهدد لرسالة سليمان ، انظر الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٣ ص ١٩٠ ، وتفسير الكشاف للزمخشري ، ج ٣ ص ٣٦٤ ، وتفسير البضاوى ، ص ٥٠٢ . وانظر أيضا : عرائس المجالس ، ص ٤٢١

(60) راجع نص الرسالة فى سورة النمل ٢٩ - ٣١

(61) ويهى هيوم ، ص ١٢٩

(62) انظر : سيرة الحبشة ، ص ٣٦ - ٣٧ ، وقصة ملكة سبا ، ص ٦ - ٧ ، و

Budge : The Queen of Sheba ..., p : 19.

(63) الحضارات السامية القديمة ، ص ١٩٦

(64) تفسير ابن كثير ، ج ٣ ص ٣٦٦ ، وتفسير البضاوى ، ص ٥٠٤

(65) ويهى هيوم ، ص ١٣٠

(66) راجع اختلاف مفسرى القرآن الكريم فى تحديد هذا العدد ، فى : الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٣ ص ١٩٦ ، وتفسير ابن كثير ، ج ٣ ص ٣٦٢ - ٣٦٣ ، وتفسير البضاوى ، ص ٥٠٣

(٦٧) تخالف هذه الطريقة ما ورد في الأساطير الحبشية ، حيث ذكر أن سليمان استقبلها بحفاوة كبيرة - انظر : قصة ملكة سبا ، ص ٨ ، وسيرة الحبشة ، ص ٣٧ ، و

Pankhurst : Eihopia , a cultural history , p : 101; J. Doresse: Ethiopia , p : 14.

(٦٨) انظر : صموئيل الثاني ٢٣ : ٢٠ - ٢٣ ، والملوك الأول ٢ : ٢٥ ، ٢٩ ، ٣٤

(٦٩) روى القرطبي أنه كان لسليمان ألف بيت من قوارير بعدد زوجاته وسراريه - انظر : الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٣ ص ١٦٧ . وفي هذا ما يخالف النص الأجادى .

(٧٠) انظر : الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٣ ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ، وكشاف الزمخشري ، ج ٣ ص ٣٧٠ ، وتفسير ابن كثير ، ج ٣ ص ٣٦٥ ، وتفسير البيضاوى ، ص ٥٠٤

(٧١) عرائس المجالس ، ص ٤٢٨ - ٤٢٩

(٧٢) قصة ملكة سبا ، ص ٢٥ ، وتاريخ اثيوبيا ، ص ٢٧ ، وسيرة الحبشة ، ص ٤٠

Budge : The Queen of sheba ..., pp : x Li - x Lii;

(73) Moore : Literature of the O. T., p : 235 .

(٧٤) ذهب الدكتور زاهر رياض الى ان كشف الملكة عن ساقها اثر اسلامي ( قصة ملكة سبا ، ص ٥٩ ) ، ولكن هذا الرأي في حاجة الى ادلة قوية تؤكده .

(٧٥) ويهى هيوم هيوم ، ص ١٣١ - ١٣٢



(76) *Encyclopedia Judaica*, vol . 13 , p : 1424.

(٧٧) هسطوريا ، ج ٢ ص ٧٨

(٧٨) عرائس المجالس ، ص ٤٢٩ ، وتفسير ابن كثير ،  
ج ٣ ص ٣٦٦

(٧٩) الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٣ ص ١٩٨ ، وعرائس  
المجالس ، ص ٤٢٥ ، وتفسير البيضاوي ، ص ٥٠٣

(٨٠) راجع : تفسير ابن كثير ، ج ٣ ص ٣٦٦

(81) Budge : *The Queen of Sheba ...*, p : xLiii .

(٨٢) هي الفقرات ٧ ، ٨ ، ١٣ من نص سفر الملوك .

(٨٣) ويهي هيوم ، ص ١٣٣

(٨٤) انظر : الاشتقاق لابن دريد ، ص ٥٣٢ ، والجامع لأحكام  
القرآن ، ج ١٣ ص ٢٠٩ ، وتفسير البيضاوي ، ص ٥٠٤ ، وعرائس  
المجالس ، ص ٤٣١ - ٤٣١

(٨٥) انظر : بين الحبشة والعرب ، للدكتور عبد المجيد عابدين ،  
ج ١٧ ، ص ٢١٧٥ ، وقصة ملكة سبا . . . ، ص ٥ ، ٦ ، ١٢ ،  
١٩ ، ٢٦ ، وسيرة الحبشة ، ص ٤٠ ، وتاريخ اثيوبيا ، ص ٢٨ - ٢٩ ، و

Pankhurst : *Ethiopia , a cultural history* , pp : 98 - 99.

(٨٦) انتهى حكم هذه الأسرة سنة ١٩٧٥ م .

(٨٧) بين الحبشة والعرب ، ص ٢١٣

(88) *The literature of the O. T.* , , p : 119 .

(٨٩) شاعر وقصاص اسرائيلي ولد سنة ١٩٢٤ م في فورتسبورج بالمانيا ، وهاجر الى فلسطين سنة ١٩٣٦ ، وتعلم في احدى المدارس اليهودية في القدس ، وخدم في الجيش البريطاني من سنة ١٩٤٢ حتى ١٩٤٦ ، ثم انضم الى فصائل البلماخ في الجيش الاسرائيلي سنة ١٩٥٤ م . وبعد حرب سنة ١٩٥٦ م اكمل تعليمه في الجامعة العبرية . وقد حصل على جائزة شلونسكى في الشعر . راجع سيرته وتقييم انتاجه الشعري والنثري في :

جرشون شاقيد : جل حاداش بسبورت هاعفريت ، ص ٨٩ - ٩١

Ruth Mintz : Modern Hebrew poetry, U. S.A. 1966 , pp : 368 - 369 .

(٩٠) يختلف شعراء العبرية المحدثون في نظرتهم للملكة سبا وفي تناولهم لقصتها مع سليمان ، فالشاعر الأمريكي بيسح جينصبورج يشيد ببلقيس وسليمان ، ويرى انه لم يوجد مثلهما في العالم بعد ، وذلك في قصيدته « بلقيس وسليمان » ( انظر : هسطوريا ، ج ٢ ص ٨٠ ) . والشاعرة الاسرائيلية شوليت هارثيفن تصور الملكة سجيئة في القصر تعاني من تشوها الخلق ، وذلك في قصيدتها « بحيدر بمجدال = في غرفة في القصر » ( انظر ديوانها : مقوموت نفراديم = مواضع منفصلة ، سفريت يوعاليم ، اسرايل سنة ١٩٦٩ م ، ص ٢٨ - ٢٩ ) . والشاعرة الاسرائيلية داليا ربيقوفيتش اهتمت في قصيدتها « متانوت ملاخيم = هدايا الملوك » بقصة الحب بين الملك والملكة وبالهدايا المتنوعة التي يقدمها لها ( انظر ديوانها : اهفت تبوح هزاهاف = حب البرتقال ، سفريت يوعاليم ، اسرايل سنة ١٩٧٦ ، الطبعة السادسة ، ص ٢٦ - ٢٧ ) .

(٩١) يوجد النص العبري للقصيدة في ديوان عميحاي « شيريم = اشعار ١٩٤٨ - ١٩٦٢ ، نشر مؤسسة شوقن ، القدس وتل ابيب سنة ١٩٧٧ م ، ص ١٣٦ - ١٤٣

(٩٢) رمز الشاعر إلى خدم الملكة بالخفافيش ، كناية عن سهرهم على خدمتها حتى في حالة نومها ، ولكن النصوص العبرية للقصة لم تذكر عدد خدم الملكة وعبيدها ، ويروي بعض العلماء العرب عن ابن اسحاق أنه كان في خدمتها ستمائة امرأة - انظر : الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٣ ، ص ١٨٤ ، وتفسير ابن كثير ، ج ٣ ، ص ٣٦٠ .

(٩٣) يمكن مقابلة شخصية وزير البلاط بشخصية التاجر الحبشي الذي نقل خبر سليمان إلى الملكة في القصة الحبشية . راجع : قصة ملكة سبا ، ص ٦ - ٧ ، و

Budge : The Queen of Sheba .... p : 19 .

(94) Encyclopedia Judaica, vol . 13, p : 1424.

(٩٥) ينص العهد القديم على فقدان تابوت العهد إلى الأبد ( المكابيين الثاني ٢ : ٤ - ٨ ) على يد النبي ارميا الذي أخفى التابوت في كهف مجهول في الجبل الذي دفن فيه موسى عليه السلام . وتوجد رواية أخرى عن فقدان التابوت على يد الكاهن فينحاس ذكرها ابن العبري ( انظر : مختصر تاريخ الدول ، ص ٣٧ ) وتزعم الأساطير الحبشية أن التابوت قد نقل إلى أكسوم بالحبشة ( راجع : قاموس الكتاب المقدس ، ص ٢١٠ ،

Budge : The Queen of Sheba ...., pp : ( 72 - 71

ولم يقدّم دليل على ذلك في الكتب السماوية أو في غيرها من المصادر التاريخية ( انظر : قصة ملكة سبا ، ص ٤٧ ، ومختصر تاريخ الدول ، ص ١١٣ ، ١١٨ ) .

(٩٦) حذفنا هذا الجزء من الترجمة لأن الشاعر يذكر فيه صورة غير أخلاقية تتعلق بجسد الملكة - راجع النص العبري ، ص ١٣٨

(٩٧) اللفظيات عبارة عن فصول مختارة من أسفار الأنبياء تقرأ  
مجودة في أيام السبوت على مدى العام ، وهي تقابل الفصول المختارة  
للغرض نفسه من أسفار التوراة الخمسة - لنظر ثبوتها كاملا ومفصلا لهذه  
الفصول ومواضعها في كتاب : سدور فارحي ، كتاب الصلوات حسب  
طقس السفارديم ، تعريب الدكتور / هلال فارحي ، مطبعة روبرتسو  
موسكوفنتش بمصر سنة ١٩١٧ م ، ص ٢٤١ ٢٤٤

(98) Budge : The Queen of Sheba ..., p : Lxviii .

(٩٩) عرائس المجالس ، ص ٤٢٩

(100) Ruth Mintz : Modern Hebrew poetry, pp : 301 - 307,

355 .

\* \* \*

## قائمة المصادر والمراجع

### أولا : العربية

- ١ - أبو اسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري المعروف بالثعلبي : قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس ، مطبعة المشهد الحسيني ، الطبعة الأخيرة ، بدون تاريخ .
- ٢ - أبو بكر محمد بن الحسن بن حريد ، الاشتقاق ، تحقيق : عبد السلام هارون ، مؤسسة الخانجي بمصر ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م .
- ٣ - أبو الفداء اسماعيل ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، دار احياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .
- ٤ - أبو الفرج بن هارون المعروف بابن العبري : مختصر تاريخ الدول ، تحقيق : أنطون صالحاني ، دار الرائد اللبناني - بيروت ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- ٥ - أبو عبد الله محمد بن أحمد الانصاري القرطبي : الجامع لاحكام القرآن ، طبعة دار الكتب المصرية ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .
- ٦ - جرجي زيدان : العرب قبل الاسلام ، طبعة دار الهلال بالقاهرة ، مراجعة وتعليق الدكتور / حسين مؤنس ، بدون تاريخ .
- ٧ - جواد علي ( دكتور ) : الفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٨٠ م .
- ٨ - الحيمي الحسن بن أحمد : سيرة الحبشة ، تحقيق الدكتور / مراد كامل ، دار العالم العربي ، ١٩٧٢ م .



٩ - زاهر رياض ( دكتور ) : تاريخ اثيوبيا ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٦ م .

١٠ - زاهر رياض ( دكتور ) : قصة ملكة سبا بين الأسطورة والتاريخ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٠ م .

١١ - سباتينو موسكاتى : الحضارات السامية القديمة ، ترجمة الدكتور / السيد يعقوب بكر ، ومراجعة الدكتور / محمد محمد القصاص .

١٢ - عبد المجيد عابدين ( دكتور ) : بين الحبشة والعرب ، دار الفكر العربى ، بدون تاريخ .

١٣ - محمود بن عمر الزمخشري : الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .

١٤ - ناصر الدين البيضاوى : تفسير القرآن الكريم ، مطبوعات اسعد الحبال ، جدة ، بدون تاريخ .

١٥ - هلال فارحى ( دكتور ) : سدور فارحى ، كتاب الصلوات حسب طقس السفازاديم ، مطبعة روبرتو موسكوفتش بمصر ، ١٩١٧ م .

\* \* \*

ט"ז. העברית

16- גרשון שקד : גל-חדש בסיפורת העברית, הוצ' מרחביה, מהדורה שניה, תשל"ד.

17- דליה רביקוביץ : אהבת תפוח הזהב - שירים הוצ' מרחביה, ישראל 1976.

18- חיים ביאליק : ויהי היום, מאגדות המלך שלימה, הוצ' דביר, תרצ"ו.

19- יהודה עמיחי : שירים 1948 - 1962, הוצ' שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ז.

20- יהודה רבניצקי וחיים ביאליק : דברי האגדה, מהדורה שביעית, אודיטה תרע"ה.

21- יהודה רבניצקי וחיים ביאליק. ספר האגדה, דפוס מוריה, תרע"ד.

22- צבי שרפשטין : הסטוריה, שילה

23- שולמית הראבן : מקומות נפרדים, שירים הוצ' מרחביה, ישראל 1969.

\*\*\*

**ثالثا : الانجليزية**

**24 — George Foot Moore : The literature of the old Testament, London, 1928 .**

**25 — Jean Doresse : Ethiopia , as translated from the French the French by Elsa Coult , London, 1956 .**

**26 — Meyer Waxman : A hisory of Jewish literature U.S.A., 1900.**

**27 — Philip Hitti : The Arab Heritage , New Jersey , 1944.**

**28 — Ruth Mintz : Modern Hebrew poetry , U.S.A., 1966.**

**29 — Robertson Smith : The religion of the Semites . Edinburgh, 1889.**

**30 — Solomon Grayzel : A History of the Jews, Philadelphia. U.S.A. , 1948 .**

**31 — Sylvia Pankhurst : Ethiopia , a cultural History , London, 1955 .**

**32 — E. A. Wallis Budge : The Queen of Sheba and her only son Menylek, London, 1922. ✽**

**33 — Encyclopedia Judaica , Jerusalem , 1974.**

**\* \* \***

التعدية باختلاف الحركة

د • نجاة عبد العظيم الكوفي





## التعددية باختلاف الحركة

د . نجاه عبد العظيم الكوفى

مقدمة :

اللغة العربية أو اللغة الشاعرة - كما أسماها العقاد - لغة دقيقة معبرة ، تتناسب فيها الحروف والكلمات والحركات تناسبا موسيقيا فنيا لا يتوفر لغيرها من اللغات .

والكلمة هي اللبنة التي تنتظم منها أركان هذا الصرح الخالد ، وقد لعبت حركة البنية دورا هاما في نقل الكلمة من مجال دلالى الى مجال آخر . فعن طريق المخالفة بين الحركات فرق العرب بين اسم الفاعل واسم المفعول من المزيد ، وبين المبنى للمعلوم والمبنى للمجهول ، وتختلف الحركة في مجال الحروف لتفرق بين لام الابتداء ولام الجر وبين لام المستغاث ولام المستغاث له ، هذا فضلا عن اثر الحركة في اختلاف الدلالة الوضعية في مثل ( حمل ) بفتحتين ، و ( حمل ) بفتح وسكون و ( حمل ) بكسر وسكون .

وكتاب ( مثلثات قطرب ) من الشواهد الدالة على اثر حركة البنية في تغير المدلول .

والمثلث ( هو مجموعة تضم ثلاث مفردات لها نفس الصيغة الصرفية ، ومركبة من نفس الحروف ، فما يتغير فيها الا حركة فاء الكلمة او عينها ، فيحصل بتغير الحركة تغير في المعنى ) ( ١ ) .

---

( ١ ) مقدمة التحقيق ص ١٢

• مثال ما تغيرت فيه حركة الفاء ( الغمر والغمر والغمر ) (٢) .  
فالغمر - بفتح وسكون - الماء الكثير - والغمر - بكسر وسكون -  
الحقد فى الصدور ، ومنه الحديث ( لا تجوز شهادة ذى الغمر على  
أخيه ) ، والغمر - بضم فسكون - الرجل الذى لم يجرب الأمور .

ومما اختلفت فيه حركة العين ( حلم - حلم - حلم ) يقال :  
حلم - بفتح العين رأى حلما ، وحلم الأديم اذا فسد ، وحلم من الحلم  
والاحتمال .

وقد وقفت عند اختلاف حركة العين فى الأفعال لمعرفة ما يتبع ذلك  
من تغير فى المعنى والعمل . وتتناول هذه الدراسة :

- ١ - أوزان الثلاثى المجرد .
- ٢ - حركة العين واثرها فى معنى الفعل .
- ٣ - تعدية الفعل باختلاف الحركة .
- ٤ - اختلاف اللهجات واثره فى تغير الحركات .

أوزان الثلاثى المجرد :

الفعل الثلاثى المجرد له باعتبار ماضيه ثلاثة أبواب ، لأنه دائما  
مفتوح الفاء وعينه اما مفتوحة او مكسورة او مضمومة حسبما يقتضيه  
نص اللغة .

أما ( فعل ) بفتح العين - فقد استعمل منه المتعدى واللازم  
فى جميع المعانى لأن اللفظ اذا خف شاع استعماله ، واتسع التصرف فيه .

---

(٢) مثلثات قطرب ٣١ ، ٣٢ تحقيق الدكتور رضا السويى .

ويختص هذا الباب بضم عين مضارعه (١) للدلالة على المغالبة  
نحو : كآرمنى فكرمته فأنا كرمه ، أى غلبته فى الكرم (٢) .

ولا تكون هذه الأفعال الا متعدية ، والنقل الى باب المغالبة نيس  
قياسا وانما يعول فيه على السماع .

ولما ( فعل ) - بكسر العين - فتكثر فيه الأفعال الدالة على العلل  
والأحزان وأضدادها نحو سقم - مرض - حزن - قوى - برىء - فرح .

ويجىء فى الألوان والعيوب نحو كدر - شعث - عمش .

ويغلب فى هذا الباب استخدام اللزوم ، لأن الأفعال المعبرة عن  
الأم وما يجرى مجراه لا تتعلق بغير من قامت به .

وأما ( فعل ) بضم العين فيأتى غالبا للغرائز ، أى الأوصاف  
المخلوقة كالحسن والقبح والطول والقصر ، والسهولة والصعوبة ونحو  
ذلك . والغرائز تلزم صاحبها ولا تتعداه الى غيره ، ومن ثم كانت  
أفعال هذا الباب لازمة ، ولا يأتى منها المتعدى الا بتضمين نحو  
( رحبتكم الدار ) (٥) .

وحكى « أبو على الفارسي » أن هذيلآ تعدى ( فعل ) اذا كانت  
قابلة للتعدى بمعناها ، كقوله :

ولم تبصر العين فيها كلابا

(٣) ويستثنى المثال الواوى مثل ( وصف ) ، والأجوف اليائى  
مثل ( باع ) ، والناقص اليائى مثل ( قضى ) ، لأن الماضى المفتوح  
العين من هذه الأفعال تكسر عين مضارعة قياسا لا ينكسر ( شرح شافية  
ابن الحاجب ٧١/١ ) .

(٤) شرح شافية ابن الحاجب ٧٠/١ ، ٧١

(٥) المزهرة فى علوم اللغة ٣٧/٢

والقياس فى باب ( فعل ) ان تاتى عين مضارعة مكسورة مثل  
( يهدى - يهمس ) او مضمومة مثل ( يكتب - يقعد ) كى تتحقق  
المخالفة بين صيغة الماضى والمضارع ، خاصة فى الثلاثى لأنه اعدل  
الأصول .

والراى عند ائمة اللغة ان القياس فى حلقى العين او اللام فتح  
عين مضارعة مثل ( نهض ينهض ) ، ( بعث يبعث ) ، ( ركع يركع ) ،  
فان سمع فيه غير الفتح وقف مع السماع نحو ( بلغ يبلغ ) .

وقد مثل « ابن الحاجب » للمضارع المكسور والمضموم من باب  
( فعل ) ، ولم يمثل لفتوح العين فيهما لأنه فرع المكسور والمضموم (٦) .

وسمع فتح العين قياسا فى لغة طيء ، قال السيوطى : [ وما بنته  
جماهير العرب على ( فعل ) مما لامه واو كشقى ، او ياء ( كغنى )  
فطياء تبنيه على ( فعل ) - بفتح العين - يقولون : شقى يشقى وفنى  
يفنى ] (٧) .

ويأتى المضارع من ( فعل ) بفتح العين غالبا كى تتحقق المخالفة  
بين الماضى والمضارع مثل ( فرح يفرح ) .

ويقل الكسر فيهما خاصة فى الصحيح نحو ( حسب يحسب ) ،  
ويكثر فى المعتل مثل ( ورث يرث ) ( ولى يلى ) .

واما فعل بضم العين فلا تكون عين مضارعه الا مضمومة ، الا ما كان  
من تداخل اللهجات .

---

(٦) شرح شافية ابن الحاجب ٦٧/١

(٧) المزهر فى علوم اللغة ٣٨/٢

ومن الظواهر التي تستوقف الدارسين لأوزان الفعل الثلاثي المجرد :

• سکون العین او کسر الفاء فی مثل ( قام ) و ( نعم ) •

- تغير حركة عين المضارع في مثل ( نزع : ينزع وينزع ) بفتح العين وكسرهما .

• وكل خروج عن الأصل لابد ان يعلل الا ان يكون ضرورة .

والأفعال التي استعملت مخالفة للأصل الموضوع للقياس ، الفعل  
الأنجوف مثل ( صام ) والمضعف الثلاثي مثل شد ، وليس ونعم وبئس  
من الأفعال الجامدة .

وانما سكنت عين الأجوف لعة صرفية هي الاعلال بقلب الواو أو الياء  
الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها .

وسكون العين في الثلاثي المضعف لأجل الادغام .

وتنص: المعاجم اللغوية على أن ( ليس ) أصلها ( ليس ) على قياس ( فرح ) فسكنت العين تخفيفا لكثرة الاستعمال .

...أما ( نعم ) و ( بثس ) فقد نص ( السيوطي ) على أن كل فعل جاء على ( فعل ) بكسر العين وعينه حرف حلق يجوز فيه كسر الفاء اتباعا لكسر العين نحو ( نعم ) ( بثس ) ثم كان سكون العين في هذين الفعلين قصدا للتخفيف عندما نقلنا إلى انشاء المدح والدم ، وكثر استعمالهما ( ٨ ) . . . . .

\*\*\*

(٨) الاشباه والنظائر في النحو ١١/١



## حركة العين واثرها فى معنى الفعل :

التغير فى حركة العين يكون فى صيغة الماضى والمضارع ، وغالبا ما يتبع ذلك تغير فى الدلالة الا ما كان من تداخل اللهجات .

فمن الأفعال التى اختلفت فيها حركة العين فى الماضى :

- ( نذر ) يأتى بفتح العين وكسرها يقال نذرت أنذر وأنذر بفتح العين فى الماضى وكسرها أو ضمها فى المضارع وفى القرآن الكريم ( انى نذرت لك ما فى بطنى محررا ) (٩) . ويقال : ( نذر بالشئ وبالعدو ) - بكسر العين - علمه فحذره ، وقد جاء فى القرآن الكريم متعديا بهمزة النقل فى قوله تعالى : ( وأنذرهم يوم الآزفة ) (١٠) .

- ( لبس ) يأتى بفتح العين فى الماضى وكسرها فى المضارع ، يقال : لبس الحق بالباطل : خلطه .

ويأتى بكسر العين فى الماضى وفتحها فى المضارع بمعنى ارتدى ، فمن الأول قوله تعالى : ( ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون ) (١١) .

ومن الثانى قوله تعالى : ( ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستبرق ) (١٢) .

ومن الأفعال التى اختلفت فيها حركة العين فى المضارع :

- ( عز ) ، يأتى مضارعه بضم العين وكسرها وفتحها .

---

(٩) آل عمران : ٣٥

(١٠) غافر : ١٨

(١١) الأنعام : ٩

(١٢) الكهف : ٣١

يقال : عزه يعزه بمعنى غلبه ، ومنه فى اتنزىل العزيز :

( فقال اكفلنيها وعزنى فى الخطاب ) ( ١٣ ) ، أى غلبنى فى الاحتجاج .

وعز يعز ( بالكسر ) ، اذا قوى بعد ذلة وصار عزيزا . وعز يعز ( بالفتح ) اذا اشتد .

- ( حل ) يأتى مضارعه بضم العين وكسرها يقال : حل بالمكان يحل - من باب نصر - بمعنى نزل به ، وحل الدين يحل .

- بكسر العين - بمعنى وجب سداده ، وحل له هذا : صار حللا .

وتختلف قراءات الفعل المضارع فى قوله تعالى : ( ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبى ومن يحلل عليه غضبى فقد هوى ) ( ١٤ ) .

قرا ( الكسائى ) بضم الحاء فى الأول ، وضم اللام فى الثانى ، وقرا الباقيون بالكسر فيهما ( ١٥ ) .

والمعنى على قراءة الضم : فينزل عليكم غضبى ، وعلى قراءة الكسر يكون المراد : فيجب عليكم غضبى .

والمضارع ورد فى القرآن الكريم بضم العين مرة واحدة مرادا به نزول العذاب ، قال تعالى : ( او تصيبهم بما صنعوا قارعة او تحل قريبا من دارهم ) ( ١٦ ) .

---

( ١٣ ) ص : ٢٣

( ١٤ ) طه : ٨١

( ١٥ ) حجة القراءات : ٤٦٠

( ١٦ ) الرعد : ٣١

وجاء مكسور العين مقابل التحريم فى عدة مواضع منها قوله تعالى :  
( ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً ) ( ١٧ ) .

وحسبى فى هذه النقطة ما قدمت كى أستطيع بسط الحديث  
نسبياً فى النقطة التالية التى تمثل جوهر الموضوع .

\* \* \*

تعدية الفعل باختلاف الحركة :

المشهور فى كتب النحو والتصريف أن الفعل يتعدى بزيادة همزة  
النقل أو التضعيف أو الف المفاعلة مثل ( اكرم - كرم - جالس ) ، وقد  
يتعدى بزيادة حرف الجر أو حذفه كقولهم : ذهب به ، بمعنى أذهبته ،  
وقول الشاعر :

تمرون الديار ولم تعوجوا

ومن وسائل التعدية مجيء الفعل على وزن ( استفعل ) ،  
أو التضمين النحوى ، وهو أن يقصد بالفعل دلالة فعل آخر ، فيعطى  
حكمه فى التعدية واللزوم ، وشاهد ذلك قوله تعالى :

( ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله ) ( ١٨ ) .

ويرى مجمع اللغة العربية أن التضمين قياسى ، ويشترط لصحته :

- تحقق المناسبة بين الفعلين .

- وجود قرينة دالة على معنى الفعل المراد ، ويؤمن معها اللبس .

---

( ١٧ ) البقرة : ٢٢٩

( ١٨ ) البقرة : ٢٣٥

– ملاءمة التضمين للذوق العربى .

ويوصى المجمع ألا يلجا الى التضمين الا لغرض بلاغى (١٩) .

أما تعدية الفعل بالحركة فقد لفت اليه ابن جنى تحت عنوان  
( باب فى نقض العادة ) . وهو ينص على أن المألوف فى اللغة أنه  
إذا كان ( فعل ) لازما ، كان مزيدة بالهمزة منعديا نحو ( نزل وأنزل ) ،  
فإن كان ( فعل ) متعديا الى واحد صار بالنقل متعديا الى اثنين ،  
وقد تاتى هذه القضية معكوسة فيأتى ( فعل ) متعديا والمزيد بالهمزة  
لازما كقولهم : أحجم عن الشيء وحجمته .

وفى معرض الحديث عن نقض العادة يتكلم ابن جنى عن الفعل  
( كسى ) – بكسر العين – يقول : [ فاما كسى زيد ثوبا ، وكسوته ثوبا  
فانه وان لم ينقل بالهمزة فانه نقل بالمثال ، الا تراء نقل من ( فعل )  
الى ( فعل ) ] .

وانما جاز نقله ( بفعل ) لما كان ( فعل ) و ( أفعل ) كثيرا  
ما يعتقبان على المعنى الواحد . نحو جد فى الأمر واجد ، وصددته  
عن كذا وأصددته . . . وسحته الله وأسحته ، ونحو ذلك ، فلما كانت  
( فعل ) ، ( أفعل ) على ما ذكرنا . . . ونقل بأفعل ، نقل ايضا فعل  
بفعل ، نحو كسى وكسوته ، وشترت عينه وشترها [ (٢٠) ] .

ونبه محقق الخصائص الى أن هذا الوجه من وسائل التعدية قد  
ذكره صاحب المغنى فى آخر الباب الرابع وعبر عنه بتحويل حركة  
العين ، وفيه يقول ابن هشام بعد ما فرغ من الحديث عن الأمور التى

---

(١٩) فقه اللغة ص ٣٠٢ – على عبد الواحد وافى .

(٢٠) الخصائص ٢١٤/٢

يتعدى بها الفعل القاصر : [ وهنا معد ثامن ذكره الكوفيون وهو تحويل حركة العين . يقال : كسى زيد بوزن ( فرح ) فيكون قاصرا ... فاذا فتحت السين صار بمعنى ( ستر ) ( وغطى ) وتعدى الى واحد كقوله :  
واركب فى الروع خيفانة كسا وجهها سعف منتشر

أو بمعنى اعطى كسوة ، وهو الغالب فيتعدى الى اثنين نحو كسوت زيدا جبة [ ( ٢١ ) ] .

ونص أبو حيان على تعدية الفعل بالفتحة وهو بصدد تفسير قوله تعالى : ( واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ) ( ٢٢ ) .

قرا الجمهور ( أمرنا ) بتخفيف الميم ، وفى هذه القراءة قولان : أحدهما : وهو الظاهر أنه من الأمر الذى هو ضد النهى ، وهؤلاء اختلفوا فى متعلقه ، فذهب الأكثرون ومنهم ابن عباس الى أن التقدير : أمرناهم بالطاعة فعصوا وفسقوا ...

والقول الثانى ، أن ( أمرنا ) بمعنى كثرتنا ، أى جعلنا مترفيها كثرة ( ٢٣ ) يقال : أمر الله القوم : - بفتح العين متعديا - كثرتهم ، وأمر القوم - بكسر العين لازما - اذا كثروا .

وحكى ابن منظور قول الفارسي : [ الجيد فى ( أمرنا ) أن يكون بمعنى كثرتنا واستدل أبو عبيدة على صحة هذه اللغة بما جاء فى الحديث : ( خير المال سكة مأبورة ومهرة مأبورة ) ، أى كثيرة

---

( ٢١ ) مغنى اللبيب ١١٩/٢

( ٢٢ ) الاسراء : ١٦

( ٢٣ ) البحر المحيط ٢٠/٦



النسل ، يقال : أمر الله المهرة ، أى كثر ولدها . . . ويكون من باب ما لزم وعدى بالحركة المختلفة [ ( ٢٤ ) ] .

وقد مضيت الى كتب اللغة للتعرف على مجموعة أخرى من الأفعال تدعم هذه الظاهرة ، فوجدت نظير ( أمر وستر ) مما جرى به لسان العرب هذه الأفعال :

١ - ( اثم ) ( ٢٥ ) : الهمزة والثاء والميم تدل على أصل واحد وهو البطء والتأخر يقال : ناقة ائمة أى متأخرة . والاثم مشنق من ذلك ، لأن الاثم بطيء عن الخير .

والفعل اللازم يأتى على ( فعل ) - بكسر العين - يقال : اثم فلان يائمه : وقع فى الاثم .

ائمة الله فى كذا بائمة وبائمة - من با بضرب ونصر - عاقبه بالاثم .

٢ - ( أشب ) ( ٢٦ ) الهمزة والشين والباء يدل على اختلاط والتفاف ، فالأشب : كثرة الشجر . وتأشب القوم : اختلطوا . ومنه يقال : أشب الشجر - لازما - التف وأشب الشيء - متعديا - خلطه ، وأشبت فلانا : لمته : كانك لفقت قبيحا فلمته فيه .

٣ - ( أفن ) ( ٢٧ ) الهمزة والفاء والنون يدل على خلو الشيء وتفريغه ، يقال : أفنت الناقة - بكسر العين لازما - قل لبنها ، وأفن الفصيل ما فى ضرع أمه - بالفتح متعديا اذا شربه كله ، وأفن الحالب الناقة ، اذا لم يدع فى ضرعها شيئا . ومن ثم قيل للأحمق مأفون ، كأنه نزع منه العقل كله .

---

( ٢٤ ) لسان العرب مادة ( أم ر ) .

( ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ) معجم مقاييس اللغة ، لسان العرب مادة ( اثم ) .

٤ - ( أود ) ( ٢٨ ) الهمزة والواو وال달 اصل واحد ، وهو العطف والانشاء ، يقال : أود الشيء - بالكسر لازما - يأود أودا : اعوج .  
وأده الأمر أودا - بالفتح متعديا - بلغ منه المجهود والمشقة كأنه ثقل عليه حتى ثناه وعطفه ، قال تعالى : ( ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم ) ( ٢٩ ) .

٥ - ( بتر ) ( ٣٠ ) الباء والتاء والراء اصل واحد وهو القطع قبل ان تتمه ، ويقال للرجل الذى لا عقب له ابتر ، ومنه يأتى اللزوم على قياس ( فرح ) ، يقال : بتر يبتتر انقطع عقبه ، وفى الحيوان انقطع ذنبه .  
ويأتى المتعدى من باب ( نصر ) ، يقال : بترت الشيء ابتره : قطعته قبل التمام .

٦ - ( ترص ) ( ٣١ ) التاء والراء والصاد اصل واحد ، وهو الاحكام ، يقال : ترص الشيء تراصة فهو مترص : أى محكم . وترصه : احكمه .

٧ - ( ثلم ) ( ٣٢ ) يقال : ثلم الشيء - بكسر العين لازما - انكسر حرفه ، وثلم الاناة - بالفتح متعديا -

ومن المجاز قولهم : هذا مما يكلم الدين ويثلم اليقين ( ٣٣ ) .

٨ - ( ثرم ) ( ٣٤ ) ، الثرم - بفتحات - انكسار السن من اصلها ، وقيل : انكسار سن من الاسنان المقدمة مثل الثنايا والرباعيات ، يقال : ثرم - بالكسر - لازما ، وثرمه - بالفتح - متعديا .

---

• معجم مقاييس اللغة ولسان العرب ( ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١ )

( ٢٩ ) البقرة : ٢٥٥

• لسان العرب وأساس البلاغة مادة ( ثلم )

• ( ٣٤ ، ٣٥ ) لسان العرب مادة ( ثرم ) ، ( حجم )

٩ - ( جحم ) ( ٣٤ ) ، الجاحم : المكان الشديد الحرارة ، والجحمة

العين ، ويقال ، انها بلغة اليمن ، وهى من هذا الأصل لأن العينين سراجان وبجحمتا الأسد : عيناه فى جميع اللغات لانهما ابدا متوقدتان .

ويأتى بالفعل من هذه المادة لازما بكسر العين ومتعديا بفتحها ، يقال : جحمت النار جحما : اضطرمت وكثر جمرها . وجحم النار : اوقدها .

١٠ - ( جخر ) ( ٣٥ ) الجيم والخاء والراء ، قبح فى الشيء اذا اتسع ، والجخر - بفتحات - ذم فى صفة الفم ، قيل : هو اتساعه ، او تغير رائحته . والجخر ايضا الاتساع فى السبئر ومنه يأتى الفعل لازما بكسر العين ومتعديا بفتحها ، يقال : جخر خوف البئر : اتسع ، وجخر البئر : وسعها .

١١ - ( جدع ) ( ٣٦ ) . يقال : جدع انفه - بكسر العين - لازما ، وجدعه - بالفتح - متعديا ، ومن كلامهم جدع الصبى : أسىء غذاؤه وجدعت غذاؤه ، وجدع القحط النبات .

١٢ - ( جرد ) ( ٣٧ ) . الجيم والراء والdal أصل واحد ، وهو بدو ظاهر الشيء حتى لا يستتره ساتر ، ثم يحمل عليه غيره مما يشاركه فى معناه ، يقال : مكان جرد : لا نبات فيه ومنه يأتى الفعل بكسر العين لازما يقال : جرد الثوب : انجرد ، وجرد الشيء - بالفتح - متعديا ، قشره .

( ٣٦ ) أساس البلاغة مادة ( جدع ) .

( ٣٧ ) معجم مقاييس اللغة ولسان العرب مادة ( جرد ) .

١٣ - ( حزن ) ( ٣٨ ) ، يقال حزن - بكسر العين - لازما ، وحزنه الأمر متعديا ، وهى لغة قريش .

وتميم تعدى اللازم بالهمزة .

١٤ - ( حشم ) ( ٣٩ ) . الحاء والشين والميم أصل مشترك ، وهو الغضب أو قريب منه يقال : حشم حشما - على قياس فرح - بمعنى غضب ، وحشمة على قياس ( ضربه ) بمعنى أغضبه .

١٥ - ( حصر ) ( ٤٠ ) . الحاء والصاد والراء أصل واحد ، وهو الجمع والحبس والمنع والحصر - بفتحات - ضيق الصدر ، يقال : حصر صدره : ضاق ، وحصره : ضيق عليه واحاط به .

وقد ورد اللازم فى قوله تعالى : ( أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم ... ) ( ٤١ ) .

ومن المتعدى قوله تعالى : ( وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ) ( ٤٢ ) .

١٦ - ( حطم ) ( ٤٣ ) ، الحاء والطاء والميم . أصل واحد ، وهو كسر الشيء ، يقال : حطمت الناقة : أسنت ، ولحطمته السن : وحطمته السن : أضعفته ، وسميت النار الحطمة لأنها تحطم كل شيء .

---

( ٣٨ ) لسان العرب مادة ( حزن ) .

( ٤٠ ، ٣٩ ) معجم مقاييس اللغة ولسان العرب مادة ( حشم )

( حصر ) .

( ٤١ ) النساء : ٩٠

( ٤٢ ) التوبة : ٥

( ٤٣ ) معجم مقاييس اللغة ولسان العرب مادة ( حطم ) .

هذا غيـض من فيض الأفعال التي تتعدى باختلاف حركة العين ،  
وهو من الأمور التي يتعدى بها الفعل القاصر سماعا .

ومن خصائص اللفظ في العربية أنه مرن ، متجدد العطاء ، فقد  
يأتى الفعل متعديا وغير متعد دون أن تتغير حركة العين ، وقد يتعدى  
الفعل مباشرة الى شيء ، وبواسطة الحرف الى شيء آخر مثل ( دخل )  
فانه يتعدى الى المختص من ظرف المكان بغير وساطة فان كان الظرف  
مجازيا تعدت بـ ( فى ) نحو ( دخلت فى غمار الناس ) .

وقد جاء المتعدى بنفسه فى التنزيل العزيز : ( رب اغفرلى ولوالدى  
ولمن دخل بيتى مؤمنا ) (٤٤) .

وجاء المتعدى بالحرف فى قوله تعالى : ( اذا جاء نصر الله والفتح  
ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا ) (٤٥) .

وقد يتعدى الفعل الى المصادر بنفسه ، والى الاجرام بالحرف غالبا ،  
قال تعالى : ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) (٤٦) .

قال أبو حيان : [ وأراد يتعدى الى الأجرام بالباء والى المصادر  
بنفسه كالأية ويأتى أيضا متعديا الى الاجرام بنفسه والى المصادر بالباء .

قال :

أرادت عرار بالهوان ومن يرد عرارا لعمري بالهوان فقد ظلم ] (٤٧)

(٤٤) نوح : ٢٨

(٤٥) النصر : ٢

(٤٦) البقرة : ١٨٥

(٤٧) البحر المحيط ٤٢/٢

(٤٨) الأعراف : ١١٧



ومن الأفعال التى تأتى لازمة ومتعدية بصيغة واحدة :

ـ ( أفك ) • يقال : أفك بمعنى ( كذب وزور ) ، وأفك الشيء : زوره •

وقد جاء الفعل محتملا للدالتين فى قوله تعالى : ( أن الق عصاك فإذا هى تلقف ما يافكون ) (٤٨) ، فيحتمل أن تكون ( ما ) موصولة ، والتقدير : تلقف ما يافكونه ويزورونه ، وعليه يكون الفعل متعديا ، ويجوز أن تكون مصدرية فلا يلزم تقدير الضمير ويكون المعنى : تلقف افكهم (٤٩) •

ـ ( حمز ) (٥٠) ، يقال : حمز اللبن يحمز حمزا : حمض ، وحمزه ، قبضة وضمه ، ومن المجاز قولهم : حمز اللوم فؤاده : أى غمه •

ـ ( خنس ) (٥١) ، تقول العرب : خنست فلانا فخنس : أى أخرته فتأخر ، وخنس الرجل توارى وغاب •

وقد يأتى الثلاثى من باب ( فعل ) متعديا الى مفعولين ، ومن هذه الأفعال :

زاد : قال تعالى : ( والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم ) (٥٢) •

سقى : ومنه : ( وحلو حلوا أساور من فضة وسقاهم ربهم شرابا طهورا ) (٥٣) •

---

(٤٩) البحر المحيط ٣٦٤/٤

(٥٠،٥١) لسان العرب مادة ( حمز ) و ( خنس ) •

(٥٢) محمد : ١٧

(٥٣) الانسان : ٢١

سام : قال تعالى : ( واذا تاذن ربك ليبعثن عليهم الى يوم  
القيامة من يسومهم سوء العذاب ) ( ٥٤ ) .

هدى : ( اهدنا الصراط المستقيم ) ( ٥٥ ) .

وهذه الظواهر المتعددة فى مجال التعدية تمثل موضوعا للبحث  
المستفيض خاصة فى مجال القرآن الكريم .

\* \* \*

اختلاف اللهجات وأثره فى تغير الحركات :

قد تختلف حركة العين فى الفعل ولا يتبع ذلك تغير فى عمل الفعل  
او مدلوله ، وهذا من قبيل اختلاف اللهجات ، وقد انفرد السيوطى  
فى المزهـر بابا للألفاظ التى اختلفت فيها لغة الحجاز ( ٥٦ ) .

ومن اختلافهم فى الفعل ان قرشا تقول : حقد يحقد - من باب  
ضرب - ، وتميم تقول ( حقد ) بكسر العين . ومثله : برات من المرض  
فأنا براء عند أهل الحجاز ، وبرئت فأنا براد عند بنى تميم  
وسائر العرب .

ومنه ( ضل ) ، فاهل نجد يقولون ضللت اضل - من باب ضرب -  
وهى اللغة الفصيحة وأهل الحجاز يقولون ضللت اضل - من باب فرح -  
وبنو تميم يكسرون عين الماضى ، ويكسرون أو يفتحون عين  
المضارع ( ٥٧ ) .

( ٥٤ ) الأعراف : ١٦٧

( ٥٥ ) الفاتحة : ٦

( ٥٦ ) المزهـر ٢/٢٧٦

( ٥٧ ) لسان العرب مادة ( ضل ) .

وتنعكس هذه الظاهرة على القراءات القرآنية ، من ذلك اختلافهم  
فى قراءة ( قل ان ضللت فانما أضل على نفسى ٠٠٠ ) ( ٥٨ ) ٠ قرأ  
الجمهور ( ان ضللت ) بفتح اللام ( فانما أضل ) بكسر الضاد ،  
وقرىء بكسر اللام وفتح الضاد على لغة تميم ( ٥٩ ) ٠

ونظيره مما اختلفت فيه القراءات :

- ( يعرش ) ، قال تعالى : ( واوحى ربك الى النحل أن اتخذى  
من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون ) ( ٦٠ ) ٠

قرأ ابن عامر وأبو بكر بضم الراء ، وقرأ الباقر بالكسر ،  
وهما لغتان ( ٦١ ) ٠

والفعل ورد فى القرآن الكريم فى موضوعين ، أحدهما ما تقدم ،  
والثانى فى الأعراف ١٣٧ وهو بالكسر فيهما ٠

- ( يعزب ) ، قال تعالى : ( وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة  
فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب ) ( ٦٢ ) ٠

قرأ الكسائى بكسر الزاى ، وقرأ الباقر بالضم ، وهما لغتان ( ٦٣ ) ٠

والفعل ورد فى موضوعين أحدهما فى يونس ، والثانى فى سبأ ٣ ،  
وهو بالضم فيهما ٠

---

( ٥٨ ) سبأ : ٥٠

( ٥٩ ) البحر المحيط ٢٩٢/٧

( ٦٠ ) النحل : ٦٨

( ٦١ ) حجة القراءات : ٣٩٢

( ٦٢ ) يونس : ٦١

( ٦٣ ) حجة القراءات : ٣٣٤

.. ( عكف ) ، قال تعالى : ( فأتوا على قوم يعكفون على  
أصنام لهم ) (٦٤) .

قرأ حمزة والكسائي بكسر الكاف ، وقرأ الباقون بالضم ، وهما  
لغتان (٦٥) .

ولم يرد الفعل في القرآن الكريم في غير هذا الموضوع .

.. ( قنط ) ، قال تعالى : ( ومن يقنط من رحمة ربه  
الا الضالون ) (٦٦) .

قرأ « أبو عمرو » و « الكسائي » بكسر النون ، وقرأ الباقون  
بفتح النون (٦٧) على قياس ( علم يعلم ) .

والفعل الماضي ورد في القرآن الكريم بفتح العين ، وذلك في  
موضع واحد (٦٨) .

وجاء المضارع مفتوح العين أيضا في ثلاثة مواضع ، الزمر ٥٣ ،  
الروم ٣٦ ، والحجر ٥٦ ويشترط فيما جاء بفتح العين في الماضي  
والمضارع أن تكون عينه أو لامه من حروف الحلق مثل ( وهب )  
و ( منع ) ، أما ( قنط ) فليست عينه أو لامه من أحرف الحلق .

والراجح أن فتح العين في المضارع من باب تداخل اللغات ،  
ففي كتب اللغة أن هذا الفعل يأتي من باب ( ضرب ) و ( فرج ) ،

---

(٦٤) الأعراف : ١٣٨

(٦٥) حجة القراءات : ٢٩٤

(٦٦) الحجر : ٥٦

(٦٧) حجة القراءات : ٣٨٣

- ويأتى كذلك على قياس ( نصر ) ، ( حسب ) ، ( كرم ) و ( منع ) .
- فعين الماضى يجوز فيها الفتح والكسر والضم ، وكذا عين مضارعه .

– ( الت ) ، قال تعالى : ( والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم  
بايمان الحقنا بهم ذريتهم وما اتناهم من عملهم من شيء ) (٦٩) .

قرأ « ابن كثير » وما اتناهم بكسر اللام ، وقرأ الباقيون بالفتح  
قيل : وهما لغتان (٧٠) ، يقال : الت يالت من باب ( ضرب ) ،  
والت يالت على قياس ( علم ) .

وقد ذكر « ابن منظور » فى ( الت ) المهموز لغة واحدة فى  
الماضى فحكاها عن « الفراء » فى الاجوف ( لات ) ، يقال : التت ولاته  
حقه بمعنى نقصه ، ودليله على هذه اللغة قراءة ( وما لتناهم )  
بكسر اللام ، واللام فى هذه القراءة هى فاء الكلمة وليست عينها ،  
وانما كسرت بعد تحويل ( فعل ) الى ( فعل ) بكسر العين ، ونقل  
حركة العين الى الفاء – الاسناد الى ضمير الرفع المتحرك – لتكون دليلا  
على أن العين التى حذفت لالتقاء الساكنين اصلها ياء .

ويستفاد من كتب اللغة والقراءات ان الفعل ( الت ) المهموز يأتى  
من باب ( ضرب ) على نحو ما ورد فى قراءة « حفص » .

ويأتى من باب ( علم ) كما ورد فى قراءة « ابن كثير » ولم يرد  
الفعل فى القرآن الكريم الا فى هذا الموضوع .

وعلى هذا النحو تختلف حركة العين فى ماضى الفعل أو مضارعه

---

(٦٨) الشورى : ٣٨

(٦٩) الطور : ٢١

(٧٠) حجة القراءات : ٦٨٢



وقد يكون لذلك اثره فى عمل الفعل او مدلوله او يكون من قبيل  
اختلاف اللهجات .

\* \* \*

المراجع :

- القرآن الكريم .
- الاشباه والنظائر فى النحو - جلال الدين السيوطى - مكتبة  
الكلية الأزهرية . تحقيق : طه عبد الرعوف سعد .
- البحر المحيط لأبى حيان - مكتبة النصر الحديثة ( الرياض ) .
- الخصائص لابن جنى - دار الهدى للطباعة والنشر ( بيروت )  
تحقيق محمد على النجار .
- أساس البلاغة للزمخشري - دار بيروت للطباعة والنشر .
- المزهرفى علوم اللغة - جلال الدين السيوطى - مطبعة دار احياء  
الكتب العربية . تحقيق : محمد أحمد جاد المولى محمد أبو الفضل  
ابراهيم - على محمد البجاوى .
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - محمد فؤاد عبد الباقي .
- تاج اللغة وصحاح العربية - اسماعيل بن حماد الجوهري -  
دار الكتاب العربى ( مصر ) .
- حجة القراءات لابن زنجلة - مؤسسة الرسالة ( بيروت ) .  
تحقيق : سعيد الأفغانى .

– شرح شافية ابن الحاجب – دار الكتب العلمية ( بيروت ) •  
تحقيق : محمد نور الحسن ، محمد الزفزاف ، محمد محيي الدين  
عبد الحميد •

– لسان العرب لابن منظور • اعداد وتصنيف يوسف خياط –  
دار صادر بيروت •

– مثلثات قطرب – الدار العربية للكتاب ( تونس ) • تحقيق :  
الدكتور رضا السويسي •

– مقاييس اللغة لابن فارس – دار احياء الكتب العربية • تحقيق :  
عبد السلام هارون ط ١

– مغنى اللبيب لابن هشام – المكتبة التجارية •

نجاة عبد العظيم الكوفي

\*\*\*

حملة عمورية وبائية ابي تمام

د • ابراهيم الدسوقي جاد الرب



## حملة عمورية وبائية أبى تمام

د . ابراهيم الدسوقي جاد الرب

من عيون الشعر العربى فى الحماسة بائية عمورية التى نظمها أبو تمام حبيب بن أوس الطائى فى أمجد حروب عصر المعتصم أبى اسحق محمد بن هارون الرشيد ، تلك القصيدة الضافية الذائعة الصيت ، الحافلة بآيات الابداع ، الخالدة خلود الحدث الجليل الذى دارت فى فلكه . تناولها عدد من الدارسين ، وعالجها كل حسب منهجه ، وأجمع كل المتعرضين لها على الاعجاب بها . وما زالت - مع ذلك - قصيدة مثيرة ، لم ينضب معين احياءاتها . وانما شأنها فى ذلك يشبه شأن المعزوفة البارعة تلقى فى روع المنصتين شتى الدلالات .

كان المعتصم حين أقدم على غزوته يسير فى درب من دروب الجهاد المحفوفة بأعظم الأخطار . كان وراءه فى بلاده طابور خامس يتزعمه ابن أخيه العباس بن المأمون الذى كان يطمع فى الخلافة . وكان ينتشر فى الأطراف اتباع بابك الخرمى الثائر الذى هزمه الافشين ، وان لم يستأصل كل شروره ، وكان يسايره فى حملة الجهاد ذيول العباس ... وكان ينتظره فى داخل بلاد الروم جيش الروم الجرار ، وجيش آخر من الخونة الذين هربوا من بلاده وانضوا تحت لواء الأعداء ، وشعب الروم من حول الدرب الطويل الى عمورية ، ووعورة ذلك الدرب وغموضه ، ثم منعة عمورية فى أخريات الدرب . كل هذه الأخطار يستخلصها من يطالع ما كتبه الطبرى فى حوادث سنة ٢٢٣ هـ .

وكان غزو الامبراطور تيوفيل لمدينة زبطرة وما حولها من البلاد



الواقعة على الحدود بينه وبين المسلمين هو السبب المباشر لحملة المعتصم ، يقول الطبرى فى حوادث سنة ٢٢٣ : « أوقع توفيل بن ميخائل صاحب الروم باهل زبطرة فاسرهم وخرب بلدهم . ومضى من فوره الى ملطيسة فاغار على اهلها وعلى حصون المسلمين الى غير ذلك ، وسبى من المسلمات فيما قيل الف امرأة ، ومثل بمن صار فى يده من المسلمين وسمل اعينهم وقطع آذانهم وآنافهم » (١) . عدوان على الاعراض والأبدان والمال وحمى الوطن ، فيه عنف ، وفيه ضراوة عرف بها الروم منذ كانت دولتهم موحدة لا تكاد الشمس تغرب عنها . . . . . ولكن لا جديد فى الامر ، فهذا ما كانت تتعرض له منطقة الحدود بين المسلمين والروم من قبل ومن بعد .

ويذكر ابن الاثير فى كتابه « الكامل » أنه : « لما خرج ملك الروم وفعل فى بلاد الاسلام ما فعل بلغ الخبر الى المعتصم . فلما بلغه ذلك استعظمه وكبر لديه . وبلغه أن امرأة صاحت وهى السيرة فى ايدي الروم : وامعتصماه ، فاجابها وهو جالس فى سريره : لبيك لبيك . ونهض من ساعته فصاح فى قصره : النفير النفير . . . . . » (٢) .

وفيما ذكره ابن الاثير جديد بالنسبة لما ذكره سلفه الطبرى ، فليس لدى الطبرى فى حوادث سنة ٢٢٣ هـ خبر عن امرأة مستصرخة . وهو خبر يومئذ اليه أبو تمام فى قصيدته . ويذكر الخازرنجى - وهو أحد شراح أبى تمام - فى تعقيبه على البيت الذى فيه الايماءة أن الروم حين غزوا زبطرة كتبت امرأة الى المعتصم :

---

(١) تاريخ الطبرى ج ٧ ص ٢٦٣ - مصر ١٩٢٩

(٢) تاريخ ابن الاثير ج ٦ ص ٤٨٠ - بيروت سنة ١٩٦٥ .

يا ابن الخلائف من ذؤابة هاشم ذهب زيطرة منك ان لم تأتها (٣)

ويضيف صاحب « مروج الذهب » اضافة اخرى اذ يقول « .. فدخل ابراهيم ابن المهدي على المعتصم فأنشده قائما قصيدة طويلة يذكر فيها ما نزل بمن وصفنا ويحضه على الانتصار ، ويحثه على الجهاد فمنها :

يا غارة الله قد عاينت فانتهكى هتك النساء وما منهن يرتكب  
هب الرجال على اجرامها قتلت ما بال اطفالها بالذبح تنتهب (٤)

وما كان للمعتصم الا أن يؤثر فيه انفعال عمه وقصيدته الطويلة التي انشدها قائما غير قاعد ، مستنكرا فيها تصرفات العدو قتل الأطفال وهتك الأعراض ، ملما بما ألم به المؤرخون من فظاظة المعتدين .

وبإزاء تلك الفظاظة المسالوفة من الروم صمم المعتصم على أن يكون عنيفا العنف الذي يرهب العدو ويردعه ، فكما حشد تيوفيل لغارته على الحدود مائة ألف (٥) حشد المعتصم مثل ذلك العدد أو أكثر وجمع له كل صنوف العتاد . يقول الطبري : « فذكر أنه تجهز جهازا لم ينجهاز مثله قبله خليفة قط من السلاح والعدد والآلة وحياض الأدم والبغال والروايا والقرب وآلات الحديد والنفط » (٦) .

---

(٣) ديوان أبي تمام ج ١ ص ٦٢ هامش ١ - مصر سنة ١٩٧٢

(٤) المسعودي مروج الذهب ج ٣ ص ٣٧٠ - مصر سنة ١٩٦٧

(٥) تاريخ الطبري ج ٧ ص ٢٦٣

(٦) المصدر السابق ج ٧ ص ٢٦٤

لقد كان المعتصم يقدر المخاطر المحلية والخارجية المحدقة بالحملة التي عزم على أن يقودها بنفسه ، ويوغل بها في بلاد الروم فلا يقف قريبا من حدود بلاده كما صنع تيوفيل . ولذا أعد ما استطاع من خطة ورجال وسلاح ، وحرر الوصية في ماله اذ توقع الاستشهاد واشهد عليها (٧) ، ثم قاد جيشه بنفسه صوب الأناضول الذي كان حتى ذلك الوقت معقل الداء الاسلام ، متحديا المخاطر ، ضاربا عرض الحائط بزعم المنجمين أن الوقت غير مناسب ، وأن عمورية لا تفتح حتى بنضج التين والعنب (٨) .

وليكون الجزاء من جنس العمل كان لابد أن يكون من المعتصم ما ذكره الطبرى : « وأمر كل عسكر منهم أن يكون له ميمنة وميسرة ، وأن يحرقوا القرى ويخربوها ويأخذوا من لحقوا فيها من السبي » (٩) . وسار الجيش على درب الجهاد صابرا على المشقات ، يحالفه النصر في كل مكان . فلما بلغ أنقرة - وكانت من كبريات مدن الروم - وجد أهلها قد فروا مذعورين . فواصل سيره حتى بلغ عمورية يوم الجمعة في نهاية الأسبوع الأول من شهر رمضان (١٠) . وهناكلقى الجيش عصا التيار ، وحاصر المدينة الكبيرة موطن تيوفيل وأسلافه (١١) .

---

(٧) تاريخ الطبرى ج ٧ ص ٢٦٤

(٨) ديوان أبى تمام ج ١ ص ٦٩ - ٧٠

(٩) تاريخ الطبرى ج ٧ ص ٢٦٩

(١٠) المصدر السابق ج ٧ ص ٢٧٥

(١١) د . ذكر المحاسنى - شعر الحرب في أدب العرب ص ١٨٦ -

مصر سنة ١٩٧٠

وكانت مرابطة المعتصم وفيلقه قبالة جزء ضعيف من السور يقع بين  
برجين . وقد دل المعتصم على تلك الثغرة فى تحصين المدينة اسير عربى  
قديم صادف الجيش (١٢) . ومن العجيب ان تعرض المعتصم فى تلك  
الساعات الحرجة لمحاولة اغتيال لم تفلح ، هم بها اتباع ابن اخيه  
الطامع فى الخلافة (١٣) .

وكانت تلك الثغرة هى مقتل المدينة التى لم تلبث ان استسلمت  
للمهاجمين . وكانت نهاية مقاومتها نزول احد قادتها الكبار من برجه  
امثالاً الامر المعتصم بعد طول تمنع . يقول الطبرى : « ثم نزل ياطس  
فوقف بين يدى المعتصم ، فقنعه سوطا » (١٤) وكانت نهاية المدينة  
ما ذكر المسعودى : « وخرج اليه ( اى المعتصم ) لاوى البطريق الكبير  
وسلمها اليه . وامر البطريق الكبير منها وهو ياطس ، وقتل منها  
ثلاثين الفا ، واقام المعتصم عليها اربعة ايام يهدم ويحرق » (١٥) .  
وجزاء سيئة سيئة مثلها ، اذ لا محل للعفو فى مثل تلك الحال .  
واما تيوفيل نفسه فكانت نهايته الموت ، ذهبت نفسه حشرات لما حل  
بساحته من البلاء ، ولما حاق بجيوشه من الهزيمة الساحقة (١٦) .

ولا ينكر مؤرخو الروم القدماء فداحة خسائرهم : فيعترفون ان

---

(١٢) تاريخ الطبرى ج ٧ ص ٢٦٩ - ٢٧٠

(١٣) المصدر السابق ج ٧ ص ٢٧٢ ، ٢٧٤

(١٤) المصدر السابق ج ٧ ص ٢٧٤

(١٥) مروج الذهب ج ٢ ص ٣٧١

(١٦) فريد وجدى - دائرة معارف القرن العشرين ج ٤ ص ٤٦٦

قادة عمورية كانوا خمسين هلك اكثرهم ، وأن قتلهم بلغوا سبعين ، الفا .  
ويذكرون أن احد قادتهم - وهو ديجنيس اكريتاس - نظم بلغته مزائى

رثى بها انقرة وعمورية (١٧) .

وقبل أن ينهى المسعودى حديثه عن حملة عمورية يقول عن المعتصم :  
« وأراد السير الى القسطنطينية والنزول على خليجها والحيلة فى فتحها  
برا وبحرا . فأتاه ما أزعجه وأزاله عما كان عزم عليه من أمر العباس بن  
المأمون ، وإن ناسا قد بايعوه وأنه كاتب طاغية الروم . فاعجل المعتصم  
فى سيره ، وحبس العباس وشيعته » (١٨) .

فهل كان فى نية المعتصم وامكانه أن يقصر مقاومة القسطنطينية  
سنة قرون فيعفى محمدا الفاتح من دوره التاريخى الذى كان لا يزال  
كامنا فى ضميره المستقبل البعيد ؟

فى عهد النبوة كانت النظرة الى الروم - أو البيزنطيين كما يدعون  
فى كتبنا الحديثة - أنهم الأقرب مودة ، وإلى الفرس أنهم هم العدو .  
لكن سرعان ما انخرطت الامبراطورية الفارسية فى سلك دولة الاسلام  
بعد معركة القادسية الطاحنة فى العام الهجرى السادس عشر (١٩) ،  
ثم معركة نهاوند الحاسمة المسماة « فتح الفتوح » فى العام الحادى

---

(١٧) شعر الحرب فى أدب العرب ص ١٨٧ - ١٨٨

(١٨) مروج الذهب ج ٢ ص ٣٧١

(١٩) د . حسن ابراهيم - تاريخ الاسلام السياسى ج ١ ص ٢١٩ .

مصر سنة ١٩٦٤ .



والعشرين (٢٠) . وحين صارت مستعمرات الروم فى آسيا وأفريقيا اقاليم فى دولة الاسلام ، وحين استعصى وطن الروم على الفتح اول الأمر وتحدى الاسلام بعاصمته العنيدة صار الروم هم اعدى الأعداء ولم يأل الخلفاء جهدا فى فتح القسطنطينية وضم اقليمها الى اقاليم الاسلام اسوة بما حدث فى فارس . ولم يكن احتواء الروم قصارى هم المسلمين ، وانما كانوا يسعون الى المضى قدما فى أوربا غربا وشرقا وشمالا وجنوبا كما مضوا بعد فتح فارس فى شتى أنحاء آسيا ، كانوا مصممين على أن يكبر وطن الاسلام ويمتد فى كل اتجاه من كل قارة كانت معروفة بدون استثناء .

فان كانت حملة معاوية على القسطنطينية لم تحقق الهدف فقد حاصرتها ايام سليمان بن عبد الملك حملة اعظم (٢١) . فان كان مصير هذه كمصير تلك فقد واصل العباسيون المحاولات ولا سيما هارون الرشيد الذى دوخ الروم على ارضهم ، وزلزل دولتهم (٢٢) . وغير بعيد أن يكون المعتصم قد فكر فى فتح القسطنطينية كما فكر قبله معاوية وسليمان بن عبد الملك ، وأن تكون حملة عمورية هى الاولى فى خطته ، يتلوها غيرها برا وبحرا كما ذكر المسعودى ، ولكن خوفه من المؤامرات فى الداخل ومن تألب القوى عليه فى الخارج قد جعلته يرجىء اكمال الخطة .

غير بعيد أن يكون المعتصم قد فكر ذلك التفكير ، وان بدا لنا الآن أن تحقيق الحلم الكبير كان فى تلك المرحلة صعبا جدا لتعقد الظروف

---

(٢٠) المصدر السابق ج ١ ص ٢٢٠

(٢١) د . حسن ابراهيم - تاريخ الاسلام السياسى ج ١ ص ٢٨٠ ، ٣٢٣

(٢٢) المصدر السابق ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٦

المحلية والعالمية . ولعل كسر والده شوكة الروم وتمكن قواده هو من أمر بابك الخرمى واخماد ثورته الخطرة (٢٣) مما شجعه على ان يفكر فيما فكر فيه . ومهما يكن الأمر فان حملة عمورية من اخطر الحملات التى تعرض لها الروم ، وكانت عواقبها عليهم من أوخم العواقب . فلنر كيف تحدث عنها أبو تمام . ولا غنى عن اللمام بفقرات القصيدة ببل كل شيء . والمطلع :

السيف أصدق أنباء من الكتب فى حده الحد بين الجد واللعب (٢٤)

والكتب المذكورة هى كتب التنجيم الكاذبة . وتلى هذا المطبع ابيات الفقرة الأولى وهى تسعة ، وكلها هجوم على التنجيم والمنجمين . وتبدأ الفقرة الثانية بهذا البيت :

فتح الفتوح تعالى أن يحيط به نظم من الشعر أو نثر من الخطب (٢٥)

وتطول هذه الفقرة فتبلغ ستة وخمسين بيتا تدور حول وفائع الحملة فتصور ما جرى من تدمير وتحريق وقتل وسبى ، كما تصور المعتصم مجاهدا مظفرا مرهوب الجانب ينشد المثوبة لا عرض الدنيا ، وتصور تيوفيل جبانا خائرا ، يعجزه المعتصم فيحاول مصالحته بالأموال دون جدوى ، فيلوذ بأذيال الفرار تاركا قواده من خلفه يواجهون المصير الحالك .

---

(٢٣) المصدر السابق ج ٣ ص ٢٤٥ - ٣٤٦ ، ٣٤٨ - ٣٤٩

(٢٤) ديوان أبى تمام ج ١ ص ١٤٠

(٢٥) ديوان أبى تمام ج ١ ص ٤٥

وتنتهى القصيدة بفقرة ثالثة أولها :

خليفة الله جازى الله سعيك عن جرثومة الدين والاسلام والحسب (٢٦)

وهى فقرة قصيرة عدد أبياتها نصف عدد أبيات الفقرة الأولى .  
وتنصب على الدعاء للمعتصم والثناء على حسن بلائه فى سبيل رفعة  
الدين ودحر الكفر .

هذه نظرة عامة الى هيكل القصيدة . فلنر كيف انعكست فيها حملة  
عمورية ، وماذا فيها من السمات الفنية . ونبدأ بالانعكاس المباشر الذى  
عالجه أحد الدارسين لنكشف المزيد منه . لقد رأى ذلك الدارس فى البائية  
تصديقا للتاريخ حيث اشارت الى المرأة المستصرخة ، وذكرت تحذير  
المنجمين للمعتصم ، ومنعة عمورية ومكانتها بين مدن الروم ، ونكبتها  
هى وانقرة ، وبلوغ القتلى من الروم عشرات الآلاف ، وطلب نيوفيل  
للصلح ، كما رأى الدارس فيها تكملة للتاريخ اذ ذكرت تعذر الصلح وفرار  
تيوفيل امام المعتصم (٢٧) .

ويمكننا أن نضيف الى ما سبق شيئا من عندنا ، فالبيت :

لم يغز قوما ولم ينهد الى بلد الا تقدمه جيش من الرعب (٢٨)

---

(٢٦) المصدر السابق ج ١ ص ٧٢

(٢٧) شعر الحرب فى أدب العرب ص ١٨٥ - ١٩٢

(٢٨) ديوان أبى تمام ج ١ ص ٥٩

لعله تصديق لما ذكره الطبرى من فرار اهل انقرة من مدينتهم خوفا  
من المعتصم وكذلك البيت :

رمى بك الله برجيا فهدمها ولو رمى بك غير الله لم يصب (٢٩)

لعله تصديق آخر لقصة العربى الذى دل قومه على موضع الضغف  
من سور عمورية . والا فما معنى ذكر البرجين ؟ والبيت :

فتح الفتوح تعالى أن يحيط به نظم من الشعر أو نثر من الخطب (٣٠)

لعله تعبير عما كان الناس يتوقعون من قرب زوال ملك الروم .  
لكأنهم كانوا يظنون أن الخليفة وقد سحق الروم فى الأناضول وفتح  
مدينتين كبيرتين فيه يوشك أن يمضى قدما فيفتح القسطنطينية ، على غرار  
ما جرى فى الماضى من احراز النصر فى نهاوند وما تبع ذلك من زوال  
ملك الأكاسرة . والا فلماذا يصف ابو تمام فتح عمورية بأنه فتح الفتوح ؟  
أما البيت :

أحذى قرابينه صرف الردى ومضى يحتث أنجى مطاياها من الهرب (٣١)

فعله صدى لمقتل معظم الفرابين أو الفادة الخمسين الذين يبدو أن  
تيوفيل حشدهم ليواجه بهم الموقف الحرج ، وليعفى نفسه منه اما خوفا

---

(٢٩) ديوان أبى تمام ج ١ ص ٥٩ .

(٣٠) المصدر السابق ج ١ ص ٤٥

(٣١) المصدر السابق ج ١ ص ٦٨

على نفسه ، واما ادخارا لها ليوم محتمل يهاجم فيه المعتصم  
القسطنطينية نفسها .

فاذا انصرفنا عن هذا الانعكاس الظاهر وتاملنا القصيدة بدا لنا  
انعكاس من نوع آخر . فانه بازاء الموقف الجليل موقف الجهاد تأثرت  
هذه القصيدة تأثرا غريبا لحظناه في القالب والمضمون .

ولا ادل على جلال الموقف لدى الشاعر من أبيات ثلاثة في  
القصيدة احدها :

فتح تفتح ابواب السماء له وتبرز الأرض في اثوابها القشب (٣٢)

فاذا كان نصر عمورية صنو نصر نهاوند في ذهن أبي تمام ، يرجو  
من ورائه اندحار الروم اعدى اعداء الاسلام ، وسقوط القسطنطينية  
المعقبة الكئود في طريق الجهاد ، والنجاح في دخول اوربا من الشرق  
بعد ان تعذر من قبل ، وبعد ان اخفق الاستمرار في فتحها من الغرب  
من الأندلس (٣٣) - اذا كان ذلك كذلك فلا عجب ان يتصور ابو تمام  
احتفاء الأرض والسماء بالنصر . انه يوشك ان يدعى مشاركة الملائكة  
في الأمر كما شاركت يوم بدر . وانه ليقرن هذا النصر بيوم بدر فيقول :

ان كان بين صروف الدهر من رحم موصولة او ذمام غير منقضب  
فبين أيامك اللاتي نصرت بها وبين أيام بدر أقرب النسب (٣٤)

---

(٣٢) المصدر السابق ج ١ ص ٤٦

(٣٣) د . حسن ابراهيم - تاريخ الاسلام السياسي ج ١ ص ٣٣٠

(٣٤) ديوان تمام ج ١ ص ٧٣



لكأن أبا تمام هم بأن يشبه نصر عمورية بنصر بدر فاحجم ، واكتفى  
بأن قرن هذا بذلك . ولم يجروا على التشبيه كما صنع بالنسبة لنهاوند .

فلم يعد البدء بالنسب الذى اعتاده أبو تمام وجرى عليه الشعراء  
أمرا ملائما اذن ، فخرج شاعرنا على هذا التقليد الفنى ، واندفع يقول :

السيف أصدق أنباء من الكتب	فى حده الحد بين الجد واللعب
بيض الصفائح لاسود الصفائح فى	متونها جلاء الشوك والريب
والعلم فى شهب الأرماع لامعة	بين الخميسين لا فى السبعة الشهب
أين الرواية ؟ أم أين النجوم وما	صاغوه من زخرف فيها ومن كذب ؟
تخرصا وأحاديثا ملفقة	ليست بنبع اذا عدت ولا غرب
عجائبا زعموا الايام مجفلة	عنهن فى صفر الأصفار أو رجب
وخوفوا الناس من دهياء مظلمة	اذا بدا الكوكب الغربى ذو الذنب
وصيروا الأبرج العليا مرتبة	ما كان منقلبا أو غير منقلب
يقضون بالأمر عنها وهى غافلة	ما دار فى فلك منها وفى قطب
لو بينت قط أمرا قبل موقعه	لم تخف ما حل بالأوثان والصلب (٣٥)

لا محل للوقوف على الأطلال وتذكر الظغائن فى هذا المقام ، فليكن  
الهجوم على التنجيم وكتبه ورجاله بديلا . وبذلك يتحقق توقير المقام  
الجليل ، كما يتحقق فى الوقت نفسه - الاعتزاز بالأثر الشريف القاضى  
بكذب المنجمين . وهكذا تائر القلب والمضمون منذ الأبيات الأولى ، اذ

زهد الشاعر أن يبدأ قصيدته متغنيا بأهوائه الشخصية فتحول الى بدء غير تقليدى ، وجعل هذا البدء وعاء لمضمون دينى ينضح بفرحة المسلم وقد رأى مصداق الأثر الشريف الذى يسم المنجمين بالكذب .

ومن تأثير جلال الموقف الاقتصاد فى مدح المعتصم ، فلا مبالغة فى التفخيم والتعظيم ، ولا وقف لمعظم القصيدة عليه . وليس أدل على ذلك من أنه لم يذكر إلا بعد أربعة وعشرين بيتا . ولم يكد الخليفة يظهر حتى توارى ليعود اليه الشاعر بعد لآى قائلا :

تدبير معتصم ، بالله مننقم لله مرتقب فى الله مرتغب (٣٦)

وواضح أن الشاعر يجعل الخليفة منتقما بالله . ويزيد الفكرة توضيحا بقوله فى بيتين آخرين :

رمى بك الله برجيتها فهدمها ولو رمى بك غير الله لم يصب  
من بعد ما أشبوها واثقين بها والله مفتاح باب المعقل الأشب (٣٧)

لقد عاد الخليفة الى حجمه الطبيعى على غير العادة فى المدائح . فما هو إلا انسان لا حول له ولا قوة إلا أن يكون سهما يرمى به الله - جل جلاله - فيصيب . فالله فى الحقيقة هو الفاعل ، هو الفانح باب المعقل الحصين .

فاذا كان النسيب قد تخلص عن مكانه - وهو صدر القصيدة - توقيرا للمقام الجليل فانه يرى فى وسطها متنكرا يقوم هناك بدور يلائم المقام .

---

(٣٦) ديوان أبى تمام ج ١ ص ٥٨ .

(٣٧) المصدر السابق ج ١ ص ٥٩ - ٦٠ .

فبدل ان يقف أبو تمام على أطلال الحبيب يقف على أطلال مدينة  
الأعداء .

ماربع ممية معمورا يطيف به      غيلان أبهى ريا من ربعا الحرب  
ولا الخدود وقد اذمين من حجل      أشهى الى ناظري من خدها الترب  
سماجة غنيت منا العيون بها      عن كل حسن بدا أو منظر عجب (٣٨)

وبدل ان يتعزل الشاعر فى بنات قومه يتغزل فى نساء الأعداء ،  
فيقول فى معرض الحديث عن سيوف الجهاد :

كم نيل تحت سناها من سنا قمر      وتحت عارضها من عارض شنب  
كم كان فى قطع أسباب الرقاب بها      الى المحدرة العذراء من سبب  
كم أحرزت قضب الهندي مصلته      تهتز من قضب تهتز فى كذب (٣٩)

كما تغزل فى عمورية وقد تخيلها حسناء منيعة :

وبرزة الوجه قد أعيت رياضنها      كمرى وصدت صدودا عن أبى كرب  
بكر فما افترعته كف حادنة      ولا ترقى اليها همة النسوب  
من عهد اسكندر أو قبل ذلك قد      شابت نواصي الليالى وهى لم تشب

حتى اذا مخض الله السنين لها

مخض البخيلة كانت زبدة الحقب (٤٠)

---

(٣٨) ديوان أبى تمام ج ١ ص ٥٦ - ٥٧ .

(٣٩) المصدر السابق ج ١ ص ٧١ - ٧٢ .

(٤٠) المصدر السابق ج ١ ص ٤٧ - ٤٩ .

لقد تحول أبو تمام بالشيب عن وجهته الطبيعية ، كما تحول به عن مكانه المعتاد من القصيدة فصارت وظيفته تشبه من بعيد وظيفة غزل ابن قيس الرقيات في نساء الأمويين الأعداء (٤١) . ويدهى أن أبا تمام لم يكن يقصد أن يؤلم الروم أو يغيظهم ، فما كان الروم ليقرأوا بانيته أو يستمعوا لها حتى يقرأ هو ويسمع أشعار ديجينيس أكريتاس في رثاء عمورية (٤٢) وإنما كان القصد شفاء نفس المعتصم ، وشفاء نفس الشاعر ، وسائر نفوس الجمهور المسلم من المرارة التي عانتها من جراء الكارثة التي نزلت بزيطرة وما جاورها من البلاد المنكوبة .

ويتعزى غزل الشاعر ليصير جنسا :

تصرح الدهر تصریح الغمام لها      عن يوم هيجاء منها طاهر جنسب  
لم تطلع الشمس منهم يوم داك على      بأن باهل ولم تغرب على عزب (٤٣)

فان يكن تيوفيل قد فعل بزيطرة ما فعل بها وبما جاورها ، فلقـد كانت حجب المستقبل تخفى وراءها عقابا اليما ستكشف عنه في حينه صنيع السحاب اذ ينتشع فان يكن قد اختطف المسلمات وولى ، فهاهم الأهل يثأرون لهن ، ويعتصبون الروميات ، ويتمتعون بهن على أطلال مسقط رأسه المحترق ، حتى لم يبق من أهل مدينته المقهورة متزوج ،

---

(٤١) د . طه حسين ، حديث الاربعاء ج ١ ص ٢٥٠ - ٢٥٢ -  
مصر سنة ١٩٧٣ .

(٤٢) د . زكى المحاسنى - شعر الحرب فى ادب العرب ص ١٨٨ .

(٤٣) ديوان أبى تمام ج ١ ص ٥٥

ولا من المجاهدين اعزب ، وحتى صار يوم الفتح طاهرا جنبا هي أن  
واحد ، ظاهرا بالجهاد فيه ، وجنبا بالتسرى .

كذلك كان الانعكاس الآخر لجلال المقام ، انه انعكاس غير مباشر .  
وهو انعكاس مستتر يلوح للمتأمل ، وليس ظاهرا يبدو لأول وهلة .  
وهو فنى لا تسجيلي ، وقد ساعد على وحدة الجو الجاد للفصيحة .  
ولو كان أبو تمام افتتح قصيدته بالنسيب التقليدي لما كان النسيب ايا كان  
لونه بانسب للمقام من الافتتاح بالهجوم على التنجيم ورجاله ؛ ذلك  
الهجوم الذى يبدأ بكلمة السيف . وهل انسب من السيف كلمة تكون الأولى  
فى هذا المقام .

\* \* \*

فان تكن البائية ذات جو موحد فانها مطردة ، تفضى فقرتها الأولى  
الى الثانية ، وتفضى الثانية الى الثالثة ، وتلتحم الأولى والثانية والثالثة  
التحاما لا يخفى على العين المتأمل . فان كانت الفقرة الأولى تكذيبا  
للمنجمين فالثانية التى اطنبت فى وصف ما جرى للروم ان هي الا دليل  
من الواقع على كذب المنجمين والتنجيم . وطبيعى أن فقرة الختام دعاء  
للبطل وثناء عليه .

وكم احسن الشاعر الانتقال من الفقرة الاولى الى الثانية بقوله :

لو بينت قط امرا قبل موقعه      لم تخف ما جل بالأوثان والصلب  
فتح الفتوح تعالى أن يحيط به      نظم من الشعر أو نثر من الخطب  
فتح تفتح ابواب السماء له      وبرز الأرض فى اثوابها القشب  
يا يوم وقعة عمورية انصرفنت      منك المنى حفلا مغسولة الحلب



أبقيت جد بني الاسلام في صعد والمشركين ودار الشرك في صيب (٤٤)

والى وحدة الجوار والاطراد غنيت البائية بشعور يسرى في ثناياها ،  
ويعلو نبضه هنا وهناك من القصيدة . انه شعور بالغلبة تتعدد ألوانه ،  
ويتسم بالشسماته والتشفى .

ومن الطبيعى ان يفعل أبو تمام بالنصر انفعال المسلم العادى  
وزيادة . ومرد زيادة الانفعال الى انه - من جهة - شاعر مرهف  
الاحساس ، يتأثر بالحدث اشد مما يتأثر به الفرد العادى والى انه  
- من جهة أخرى - ذو علاقة خاصة ببطل النصر . فها هى راية الاسلام  
ترتفع عاليا ، وها هى أسوار القسطنطينية ينتعش أمل اقتحامها ،  
وها هو ثار زبطرة يدرك ، وها هو المعتصم صاحب البلاط وولى النعمة  
يعود سالما ظافرا بعد ان خاطر بنفسه مخاطرة حذره المنجمون مغبتها  
فظلت القلوب مشفقة عليه الى ان عاد .

وثم خبر قصير له مغزاه ورد فى طبعة حديثة من طبعات  
« وفيات الأعيان » ذلك الخبر هو : « وقيل انه كرر انشاد هذه القصيدة  
ثلاثة أيام ، فقال له المعتصم : لم تجلو علينا عجوزك ؟ قال : حتى  
استوفى مهرها يا أمير المؤمنين » (٤٥) . ويمضى الخبر فيذكر ان الخليفة  
امر ان يكافأ على كل بيت من البائية بألف درهم (٤٦) .

---

(٤٤) ديوان أبى تمام ج ١ ص ٤٥ - ٤٧

(٤٥) ابن خلكان - وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٣ - بيروت سنة ١٩٦٩

(٤٦) المصدر السابق ج ٢ ص ٢٣

ولا يصح ان نفهم من الخبر انه لا يدل الا على طمع فى المكافاة ،  
فقد كان بوسع الشاعر ان ينظم قصيدة او قصائد غير البائية ويدخل بها  
على المعتصم ، فيكرر مكافاته . وكان المعتصم - بلا شك - فى حالة من  
البهجة تجعله مستعدا لسماع المزيد من الشعر وبذل المزيد من العطاء .

انما يدل الخبر - فيما يدل - على ان الشاعر استخفه انفعال  
غير عادى لازمه فترة ، فدخل اول يوم على الخليفة فأنشده وخرج ،  
ثم رجع فى اليوم التالى فدخل منفلا وأنشد وخرج ، ثم عاد فى اليوم  
الثالث - وهو لا يزال منفلا - فأعاد انشاد القصيدة ثالث مرة ، فداعبه  
الخليفة سائلا : لماذا تعرض علينا عروسا قديمة سبق عرضها ؟

ولو لم يسق لنا ابن خلكان هذا الخبر لوجدنا فى البائية شواهد  
انفعال الشاعر الزائد . وانك لتجد شعور الشاعر فى كل فقرة ،  
تجده فى الثانية حادا متوهجا ، وتجده فى الاولى والثالثة وان كان  
اقل حدة .

فما المنجمون الا عدو ، فهم - من جهة - خارجون على الدين ،  
وهم - من جهة اخرى - قد نعبوا كالغريبان على رأس المعتصم ليخوفوه  
ويثبطوا عزمه . وما داموا كذلك فهم عدو ، والقارىء للفقرة الاولى  
يستوعب انتباهه البيتان :

أين الرواية أم أين النجوم وما صاغوه من زخرف فيها ومن كذب  
تخرصا وأحاديثا ملفقة ليست ينبع اذا عدت ولا غرب (٤٧)

فهنا يعلو نبر الشعر لعلو نبض الشعور ، ويخيل للمرء أن  
أبا تمام يصبح رافعا يميناه وقد انحسر كفه عن ذراعه ، متلفتا ذات  
اليمين وذات الشمال ، عساه يجد المنجمين الكذبة ليلطم وجوههم .

ولا يكاد نبض الشعور يهدأ بعد هذين البيتين حتى يعود الى العلو  
فى اول الفقرة التالية :

يا يوم وقعة عمورية انصرفت      عنك المنى حفلا معسولة الحلب  
أبقيت جد بنى الاسلام فى صعد      والمشركين ودار الشرك فى صيب (٤٨)

وهنا يخيل للقارئ أن أبا تمام قد مد ذراعيه عاليتين ، وقد  
انحسر كماه عن كتفيه ، وراح يصبح منفعلا أعلى صياح ، ثملا بالنصر ،  
يرقص قلبه طربا . ولم لا ؟

بل ان الشعر نفسه لذو ايقاع راقص حيث يقول الشاعر :

هيهات زعزعت الأرض الوقور به      عن غزو محتسب ، لا غزو مكتسب (٤٩)  
بل حيث يقول :

تدبير معتصم ، بالله منتقم      لله مرتقب ، فى الله مرتغب (٥٠)

---

(٤٨) المصدر السابق ج ١ ص ٤٦ - ٤٧

(٤٩) المصدر السابق ج ١ ص ٦٥

(٥٠) المصدر السابق ج ١ ص ٥٨

وحيث يقول :

كم أحرزت قضب الهندي مصلته . تهتز من قضب تهتز فى كذب (٥١)

فالسجع الداخلى فى هذه الأبيات ليس من المحسنات البديعية  
الجوفاء ، وانما هو معبر عن طرب شديد يرقص القلوب والأبدان .

\*\*\*

ومن مزايا القصيدة - الى جانب وحدتها العضوية وثرائها بالشعور -  
السخرية البارعة من المنجمين والروم على السواء . وفى فقرة التنجيم  
الأولى نلمح هذه السخرية . ونلمحها مرة أخرى فى الفقرة التالية  
فى هذا البيت :

تسعون الفا كآساد الشرى نصجت أعمارهم قبل نضج التين والعنب (٥٢)

والشاعر فى هذا البيت لا يسخر من المنجمين وحدهم ،  
وانما يسخر منهم ومن الروم ، فهو لا يقصد ظاهر التشبيه أن يجعل  
صرعى الروم كالأسود ، ولكنه يقصد السخرية منهم . وما أبرع سخريته  
من الامبراطور المولى اذ يقول :

لما رأى الحرب رأى العين توفلس - والحرب مشتقة المعنى من الحرب -  
غدا يصرف بالأموال جرينها فعزه البحر ذو التيار والحندب

---

(٥١) ديوان أبى تمام ج ١ ص ٧٢

(٥٢) المصدر السابق ج ١ ص ٦٩

هيهات زعزعت الأرض الوقور به عن غزو محتسب لا غزو مكتسب  
لم ينفق الذهب المربى بكثرتيه على الحصى وبه فقر الى الذهب  
ان الاسود اسود الغيل همتها يوم الكريهة فى المسلوب لا السلب  
ولى وقد الجم الخطى منطقبيه بسكته تحتها الأحشاء فى صخب  
أخذى قرابينه صرف الردى ومضى يحتث أنجي مطايا من الهرب  
موكلا بيفاع الأرض يشرفه من خفة الخوف لا من خفة الطرب  
ان يعد من حرها عد والظليم نقد . أوسعت جاحمها من كثرة الحطب (٥٣)



هناك :

هذا وكم فى البائية من الاستعارات الغريبة والتشبيهات الطريفة  
التي كانت موضع اعجاب القدماء والمحدثين (٥٤) . وكم فيها من المحسنات  
البديعية - ولا سيما الجناس والطباق - التي تسترعى الانتباه .

وفى رأينا الا غبار على الوان البيان فى هذه القصيدة عدا تشبيهين ،  
اولهما فى رواية البيت :

(٥٣) المصدر السابق ج ١ ص ٦٤ - ٦٩

(٥٤) انظر للدكتور شوقي ضيف « الفن ومذاهبه فى الشعر العربى  
ص ٢٥٦ - ٢٦٢ - مصر سنة ١٩٦٩ و « العصر العباسى الاول » ص  
٢٨٣ - ٢٨٥ - مصر سنة ١٩٦٩



من بعد ما أشبوها واثقين بهما والله مفتاح باب المعقل الأشب(٥٥)

فجعل الله - سبحانه - مفتاحا إساءة في التعبير تجنبها شوقي  
بالاحتراز في بيته من الهمزية :

والله - جل جلاله - البناء(٥٦)

والرواية الأقل شهرة : والله فتاح باب ..... « أمثل » (٥٧) .

والتشبيه الثاني - وهو تشبيه - وهو تشبيه ملابس لاستعارة -  
ماثل في البيت :

حتى إذا مخض الله السنين لها مخض البخيلة كانت زبدة الحقب(٥٨)

فقول أبي تمام : مخض الله السنين مخض البخيلة تصوير غير لائق .  
وغريب أن يقول شارح الديوان : « هذه استعارة لم تستعمل قبل  
الطائي » (٥٩) وليت أبا تمام بنى الفعل « مخض » للمجهول فقال :  
حتى إذا مخضت تلك السنون .....  
-----

(٥٥) ديوان أبي تمام ج ١ ص ٦٠

(٥٦) أحمد شوقي - الشوقيات ج ١ ص ٣٧ - دار الكاتب العربي -  
بيروت . د ت

(٥٧) ديوان أبي تمام ج ١ ص ٦٠ الهامش ١

(٥٨) المصدر السابق ج ١ ص ٤٩

(٥٩) المصدر السابق ج ١ ص ٤٩

أما ألوان البديع التي كانت تروق معاصري الشاعر وأجيالا بعدهم  
فهي هيئة الشان ما لم تؤد وظيفة كتلك التي رأيناها في الأبيات ذات  
السجع الداخلي . ويحمد لهذه القصيدة أن محسناتها - على كثرتها -  
قد غطت عليها مزاياها إلا ما ندر ، كما في البيت :

بيض الصفائح لاسود الصحائف في متونهن جلاء الشك والريب(٦٠)

فالجناس في الشطر الأول يعصر النطق ويعثره . ويكاد الشارح  
يأخذ على هذا البيت حشوا اذ يقول : « والشك والريب واحد » (٦١) .  
ولسنا مع الشارح في هذا المأخذ ، فبين الكلمتين اختلاف يحول دون  
مؤاخذه الشاعر بإيرادهما في بيته متجاورتين .

ونحن مع ابن المستوفى في تعقيبه على رواية البيت :

فتح الفتوح تعالى أن يحيط به نظم من الشعر أو نثر من الخطب(٦٢)

نحن معه اذ يقول : « وأنا أكره رواية : تعالى وما بعدها لأن مثله  
يقع في الثناء على الله عز وجل » وخير منها الرواية الأخرى :  
المعلى(٦٣) .

---

(٦٠) المصدر السابق ج ١ ص ٤٠

(٦١) المصدر السابق ج ١ ص ٤١

(٦٢) المصدر السابق ج ١ ص ٤٥

(٦٣) ديوان أبي تمام ج ١ ص ٤٥ الهامش ٣

وفى تعقيب للصولى على البيت :  
ومطعم النصر لم تكهم اسسنته "يوما ولا حجت عن روح محتجب (٦٤)

يقول : « أول من قال بهذا علقمة بن عبده ، فقال :

ومطعم النصر يوم النصر منضمه انى توجه ، والمحروم محروم (٦٥)

وفى تعقيب آخر على البيت :  
لما رأى الحرب رأى العين توفلس والحرب مشتقة المعنى من الحرب (٦٦)  
يرى أن أبى تمام نظر فى بيته السابق الى بيت النابغة الجعدى :  
وتستلب البهم التى كان ربها ضنينابها والحرب فيها الحرائب (٦٧)

والصلة بين الشطر الثانى من البيت الأخير وبين الشطر الثانى من البيت السابق له واضحة ، وأوضح منها وأقوى الصلة بين الشطر الأول من كلا البيتين السابقين للبيتين الأخيرين ، فقد اشتركا فى المجاز اللافت للنظر « ومطعم النصر » .

---

(٦٤) المصدر السابق ج ١ ص ٥٨

(٦٥) المصدر السابق ج ١ ص ٥٨ هامش ٥

(٦٦) المصدر السابق ج ١ ص ٦٤

(٦٧) المصدر السابق ج ١ ص ٦٤ هامش ٣



خفت دموعك فى اثر الحبيب لدن خفت من الكئيب القضببان والكئيب (٧٢)

والاستعارتان فى الشطر الثانى هما فى قوله فى بائية عمورية :

كم احرزت قضب الهندى مصلته تهتز من قضب تهتز فى كئيب (٧٣)

بل ثم فى ملحق ديوان ابى تمام قصيدة بائية من بحر الكامل  
الآخذ ، رجح محقق الديوان أنها منحولة لانفراد احدى المخطوطات  
بذكرها دون سائر مخطوطات الديوان ، ولاغفال شراح الديوان لها  
ما عدا محمد بن عبد الله الخطيب ، ولأنها مقلدة لبائية عمورية ،  
» فهى مليئة بكثير من الفاظها ومجازها وطباقها وجناسها وكثير ايضا  
من معانيها « (٧٤) .

والحق ان بائية بحر الكامل الآخذ حافلة بالعديد من مفردات بائية  
عمورية ومجازها وبديعها فهما مشتركتان فى : الخد الترب ، والضحى  
الشحب ، والخرد العرب ، والساحات والرحب ، والجد واللعب ،  
والافتداء بكل أم برة وأب ، والمعسولة الحلب ، والصعد والصبب ،  
ولم تطب ، وحسبان الشمس لم تغب ، والجثو على الركب والجحفل

---

(٧٢) المصدر السابق ج ١ ص ٢٣٩

(٧٣) المصدر السابق ج ١ ص ٧٢

(٧٤) المصدر السابق ج ١ ص ٦١٣



اللجب ، وهمة النوب ، وغير ذلك مثل : القشب ، والسرب ، والكرب ،  
والنسب وصخب الى آخر كلمات القافية (٧٥) .

ولا مانع ان اشتركت القصيدتان فى المعجم والمجاز والبديع وانفردت  
احدهما بنسخة وشارح ان تكونا لأبى تمام معا . فان كان الشاعرا  
قد اُطال فى وصف الربيع فى مدحة بحر الكامل فلقد صنع الصنيع نفسه  
فى مدحته المشهورة التى مطلعها :

رقت حواشى الدهر فهى تمرمر      وغدا الثرى فى حليه يتكسر (٧٦)

وكان أبا تمام لم يكتف بأن يكرر انشاده لبائية عمورية بين يدي  
المعتصم فى غير يوم ، فبدا له فى يوم أن يفىء الى ظلها فيقطف طرفا  
من كلمها وبيانها ويديعها فينظمه فى سلك الكامل مديحا لأحمد بن  
عبد الكريم .



---

(٧٥) من بائية بحر الكامل ج ٤ ص ٦١٣ وما بعدها انظر الأبيات :  
٢ ، ٥ ، ٦ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٣٦ ،  
٤٣ ، ١ ، ٣ ، ٤ ، ٨ ، ٩ ، ومن بائية عمورية ج ١ ص ٤٠ وما بعدها  
انظر الأبيات : ٢٣ ، ٢٨ ، ٤٦ ، ٢١ ، ١ ، ٣١ ، ١٣ ، ١٤ ، ٦٠ ،  
٢٧ ، ٦٢ ، ٤٠ ، ١٧ ، ١٢ ، ٢٣ ، ٢٠ ، ٢٠ ، ٥٥ -

(٧٦) ديوان أبى تمام ج ٢ ص ١٩١

## المصادر والمراجع

- ابن الاثير ( على بن محمد بن عبد الكريم ) :  
الكامل فى التاريخ - بيروت سنة ١٩٦٥
- ابن خلكان ( شمس الدين ابو العباس احمد بن ابراهيم ) :  
وفيات الاعيان ( تحقيق احسان عباس ) - بيروت سنة ١٩٦٩
- ابو تمام ( حبيب بن اوس الطائى ) :  
ديوان ابى تمام ( طبعة دار المعارف ) - القاهرة سنة ١٩٧٢
- احمد شوقى  
الشوقيات ( تحقيق احمد الحوفى ) - بيروت د . ت .
- د . حسن ابراهيم :  
تاريخ الاسلام السياسى والاجتماعى والثقافى - مصر سنة ١٩٦٤
- د . زكى المحاستى :  
شعر الحرب فى ادب العرب - القاهرة ١٩٧٠
- د . شوقى ضيف :  
الفن ومذاهبه فى الشعر العربى - القاهرة سنة ١٩٦٩
- العصر العباسى الاول - القاهرة سنة ١٩٦٩
- الطبرى ( محمد بن جرير ) :  
تاريخ الطبرى - القاهرة سنة ١٩٣٩

- د. طه حسين :  
حديث الأربعاء / الجزء الأول - مصر سنة ١٩٧٣
- المسعودي ( أبو الحسين علي بن الحسين ) :  
مروج الذهب ( طبعة دار الشعب ) - القاهرة سنة ١٩٦٧
- ديوان الهذليين / القسم الأول ( مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية )  
- مصر سنة ١٩٦٥

\* \* \*



لمحة عن شعر السلطان سليمان القانوني

د • زينب سعد زغلول أبو سنة





## لمحة عن شعر السلطان سليمان القانوني

د • زيب سعد زغلول أبو سنة

زخر تاريخ الأسرة العثمانية بالسلطين الشعراء الذين أولوا الشعر اهتماما كبيرا • ذلك أن بعض سلاطين آل عثمان وبعض امرائهم كانوا شعراء ، وكانوا مولعين بالادب ، يكرمون أهله ، وادنت مجالسهم علم وادب ، يحضرها العلماء والتسعاء حيث ينالون منهم العطايا والهبات • وشعر هؤلاء السلاطين متفاوت فى الجودة والوفرة ، فاذا كان بعضهم قد اكتفى ينظم أبيات شعرية قليلة كالسلطان أورخان الأول ( ٦٥٦ - ٧٢٦ هـ ) ( ١٢٥٨ - ١٣٢٥ م ) ، فقد ترك بعضهم الآخر دواوين شعرية كاملة كالسلطين محمد الفاتح ( ٨٣٣ - ٨٦٦ هـ ) وبازيد الثانى ( ٨٥١ - ٩١٨ هـ ) ( ١٤٤٧ - ١٥١٢ م ) وسليم الأول ( ت ٩٢٦ هـ ) ، وسليمان القانونى ( ٩٠٠ - ٩٧٤ هـ ) ( ١٤٩٤ - ٩٧٤ هـ ) وغيرهم •

ويرى معظم مؤرخى الأدب التركى من الأتراك (١) والأوروبيين (٢) فى السلطان «مراد الثانى» ( ٨٠٦ - ٨٥٥ هـ ) ( ١٤٠٣ - ١٤٥١ م )

أول من نظم شعرا جيدا ، وان كان قليل الكم ، مليئا بالمعانى الحسية • وإذا تتبعنا بنظرة تاريخية أسماء السلاطين الذين كتبوا شعرا

وجدنا أولهم عثمان بن ارطغرل فأورخان ( ٦٨٠ - ٧٦١ هـ ) ثم مراد الأول ( ٧٢٦ - ٧٩١ هـ ) ( ١٣٢٦ - ١٣٨٩ م ) فبازيد الأول ( ت ١٤٠٢ م ) ثم محمد الأول ( ت ١٤٢١ م ) ( ٧٨١ - ٨٢٤ هـ ) فمراد الثانى ( ٨٠٦ - ٨٥٥ هـ ) ( ١٤٠٣ - ١٤٥١ م ) ثم محمد الفاتح ( ٨٣٣ - ٨٦٦ هـ ) فولده بازيد الثانى ( ١٤٤٧ - ١٥١٢ م ) ( ٨٥١ - ٩١٨ هـ ) ثم سليم الأول ( ت ١٥٢٠ م ) ( ت ٩٢٦ هـ ) فسليمان القانونى

- كما سئى - يفخر بشخصه او انتصاراته، بل كتب غزاليات عديدة فى معان تكاد تقرب مما يكتبه في غرضه الحكمة، وكثيرا ما أشار الى الدنيا الفانية وقسوة الفلك، وكان يدعو صراحة الى ترك اللهو فالموت هو المثلوى الأخير .

### ( عصره الأدبى . )

( ٩٠٣ - ١٠٠٣ هـ ) ( ١٥٠٠ - ١٦٠٠ م ) .

يعتبر هذا العهد ذروة الشعر الكلاسيكى فى الأدب العثمانى (٩) . . .  
وأمكن للشعراء الأتراك لأول مرة الوقوف جنبا الى جنب مع كبار شعراء الفرس (١٠) . . .

لقد حدث فى تلك الفترة تطور فنى هائل فى أسلوب الشعر العثمانى ، وأصبح الهدف الرئيسى لتلك المدرسة الشعرية لا ينصب فقط على الصدق فى التعبير ، بل على البحث عن الكلمات الرشيدة والصنعة الجيدة فى استخدام اللغة (١١) .

ولم يشهد عصر آخر مثل هذا العدد الهائل من الشعراء الذين أجاد معظمهم فى مضمار الشعر ، . . . كذلك لم يحدث أن عيرت سيماء الشعر التركى العثمانى كوكبة براقية أمثال هؤلاء الشعراء وأهمهم فضولى ( ٩١٢ - ٩٧٠ هـ ) ( ١٤٩٥ - ١٥٥٦ م ) وهو أحد أصدق الشعراء الذين أنجبهم الشرق .

ولا يمكن لنا أن نصادف أحدا من شعراء الترك ينافس « باقى » . . .  
( ٩٣٣ - ١٠٠٨ هـ ) ( ١٥٢٦ - ١٦٠٠ م ) فى جمال التعبير اللغوى . . .  
وقد أطلق عليه معاصروه لقب ملك الشعراء . وتميز « لامعى » . . .  
( ت ٩٤٧ هـ ) ( ١٤٧٢ - ١٥٣٢ م ) بتنوع المؤهبة الشعرية . . .  
وتفوق على الكثيرين من شعراء الترك العثمانيين فى خصوصية عبقريته .

• ( ٩٨٠ - ٩٧٤ هـ ) . ( ١٢٩٤ - ١٥٣٦ م ) : ثم : سليم الثاني ( ٩٣٠ - ٩٨٣ هـ ) ( ١٥٧٤ - ١٦٥٦ م ) : فليطد الأول ( ٩٨٨ - ١٠٣٦ هـ ) ( ١٦٠٣ - ١٦١٧ م ) ( ١ ) ( ٢ ) .

### لقبته :

سليمان الأول هو عاشر سلاطين آل عثمان ، يلقبه الأوروبيون بالأعظم ، بينما يلقبه الترك بالقانوني : نسبة إلى مجموعة القوانين التي سنت في عهده : أما هو اتخذ لنفسه اسم « محبى » ( ٤ ) ( ٥ ) في الشعر .

### ( ميلاده - وفاته ) :

ولد سليمان في غرة شعبان سنة ٩٧٤ هـ بحرية الموافق ٢٧ أبريل ١٤٩٤ ميلادية ( ٥ ) . وتوفي في ٢٠ صفر عام ٩٧٤ هـ الموافق ٦ سبتمبر عام ١٥٦٦ ميلادية ( ٦ ) .

### شخصيته :

« قاد سليمان في مستندة سلطنته التي بلغت ستة وأربعين عاما ثلاث عشرة حملة ، وحقق فيها انتصارات باهرة ( ٧ ) .

« لم يكن عاقل ، وفكر . سليمان . بالمشجر الصلب ، كان يدرس « جميع » أعطاله ونوشه : دراسة جيدة . « ويستند كل عمل إلى المتخصصين فيه » ثم يتخذ بعد ذلك قراراته . « وقد كان عنيداً وجسوراً إلى درجة « مضطلة » : إلا أنه لم يكن في دراسة لبيته وتغطشه للجروب والدماغ ( ٨ ) .

تميزت . شخصيته بالبساطة والتواضع ، ومما يؤكد تواضعه الجم أنه لم يكن يفخر بأبهة السلطة والسلطان ، ولم نره في ديوانه الشعري

كان عصر سليمان القانوني عصرا ذهبيا لفن المثنوي ، كما ازدهرت في عهده تذاكر الشعراء ( تراجم الشعراء ) ، وتفوق منهم أربعة هم « سهى بك » ( ت ٩٥٥ هـ ) ( ت ١٥٤٨ م ) ولطيفى ( ت - ٩٩٠ هـ ) ( ١٤٩١ - ١٥٨٢ م ) وعاشق جلبى ( ٩٢٦ - ٩٧٩ هـ ) ( ت ١٥٦٨ هـ ) وعهدى البغدادى ( ت - ١٠٠١ هـ ) ( ت ١٥٩٣ م ) .

اختلفت الآراء حول شخصية السلطان الذى أنشأ وظيفة كاتب الوقائع الرسمية « شاهنامه جى » ( ١٢ ) ، فعلى حين يذكر « جب » أنه كان السلطان سليمان القانوني ، يذكر بعض المؤرخين الآخرين أمثال ( محمد زكى باك آلىن ) أنه كان السلطان محمد الفاتح .

### « جهود سليمان القانوني من أجل الأدب والشعر »

لم يحدث أن أولى أى سلطان عثماني الشعر والأدب بعامة اهتماما بالغاً مثلما فعل السلطان سليمان القانوني ( ١٣ ) ، وقد كان هو نفسه شاعرا جيدا كما سنوضح فى بحثنا هذا .

ويقر معظم كتاب السير والتراجم أن خمسة من أبنائه كانوا من بين الشعراء الغنائيين ، ويعتقد بعض مؤرخى الأدب العثماني أن ابنه الأمير سليم « السلطان سليم الثانى » الذى خلفه على العرش هو أفضل ناظمى الشعر العثماني بين السلاطين الشعراء ( ١٤ ) .

كانت جهود سليمان لرعاية الأدب والشعر تلقى اهتماما كبيرا من وزيره الأعظم « ابراهيم باشا » ( ١٥ ) ، وكذلك من الدفتردار « إسكندر جلبى » ( ١٦ ) ، أما الصدر الأعظم التالى « رستم باشا » ( ١٧ ) فقد كان الوحيد من بين رجال السلطان الذى لا يكثرث بفن الشعر . ومن الجدير بالذكر أن أبرز شعراء ذلك الحين كـ « باقى » و « خيالى » و « لامعى » و « رحمى » كانوا يتمتعون برعاية البلاط السلطاني وبحماية السلطان سليمان بصفة شخصية ( ١٨ ) .



## ديوان سليمان « محبى »

### من ناحية الشكل :

طبع ديوان « محبى » باستانبول عام ١٣٠٨ هجرية الموافق ١٨٩٣ ميلادية وذلك تحت رعاية وتوجيهات حضرة « عادلة سلطان » كريمة السلطان الغازى محمود الثانى ( ١١٩٩ - ١٢٥٥ هـ ) كما جاء فى صدر الديوان .

ويقع الديوان فى ٢٣٦ صفحة ، وتوجد منه نسخة مطبوعة بالأحرف العربية بمكتبة جامعة القاهرة برقم ( ٧٦٠٠ ت ) ، كذلك توجد منه عدة نسخ مخطوطة بمكتبة السلطان « محمد الفاتح » بأرقام ٣٩٢ ، ٣٩٤ ، ٣٢٣ . كما توجد نسخة فى متحف « آيا صوفيا » بالسليمانية مقيدة برقم ٣٩٧١ .

طبع الديوان بعد ذلك عدة طبعات بالأحرف التركية الحديثة ، صدر آخرها عام ١٩٨٠ فى ثلاثة أجزاء تحتوى على ثمان وخمسمائة صفحة .

### من ناحية المضمون :

عند تصفحنا لديوان « محبى » نجده منظوماً فى الغزل ( ١٩ ) ، وتخلو غزلياته من أغراض المدح والهجاء والرثاء والفخر والوصف .

كتب سليمان اشعار ديوانه بالتركية والعربية والجفطائية ، وباجادة تامة لتلك اللغات ، ولا يتأتى هذا الا بعد بذل جهد كبير خاص من جانبه ورغبة حقيقية فى تملك ناصيته اللغة ، وهى الاداة الاساسية لكتابة الشعر .

وتدل معظم غزليات الديوان على شخصيته دلالة واضحة تنم عن  
عظمة روح ناظمها ، فلهذا الرغمة من سلطان سليمان من أكثر السلاطين قوة  
ونجاحا ، إلا أنه لم يسر بنشوة السلطة ولم ينس أبدا أن ينظر الى القيمة  
الحقيقية للمجد الزائل الذى أصاب منه نصيبا كبيرا .

تجلت هذه المعانى فى أكثر من غزلية من غزلياته ، فلهذا هو يقول  
فى أحدها :

( من ارتضى الفقرا لا يريد قهرا ولا إيوانا  
لا يريد خبزا أو مأكلا غير زاد الألم  
من تربع على عرش الاستغناء ، وارتضى القناعة  
لا يريد أن يكون سلطان الأقاليم السبعة حتى يكون تجرا طليقا  
أن الذى تشع آهاته على العالم  
لا تساوى الشمس امامه ذرة ، ولا ينتفى القمر المنير  
من يقيم فى حى الحبيب هو الذى يكون من أهل العشق  
لا يفعل كالمجنون ويطلب الصحراء والجبل  
إن قصر ملك العشيق مفتوح ، قلبات من يرغب  
لا يمنع من دخوله أحد ، إذ أن أهل العشيق لا يريدون  
الذى يعرف جفاء الحبيب أكثر من وفائه  
لا يمن على أحد ، ولا يطلب علاجا لألامه  
يامحبي من يرتشف كأسا من يد المحبيب  
لا يريد ماء الحياة المنعش وإن سقته يد الخضر ) ( ٢٠ ) .

\*\*\*

ومن العجيب أن يتحدث سلطان عظيم كسليمان القانونى الذى  
كاد يحط مؤرخى الدولة العثمانية يجعلونه أعظم سلاطينها على  
الاطلاق . عن الفلك والذهر القادر فنراه يقول :

( لقد ابتليت يوما بعد يوم باصطهاد الفلك لى  
ولا عجب إذ أن خال الفلك همكدا منذ الأزل  
لا تغتر بالدهر انه سيجعلك بلا مأوى

فستعده واقبال الفلك بثبتهان .علم للصياح  
 .اذ انه يسعد لعدة ايام .ثم يعود فيصيب بالكدر  
 « لم يقر للفلك قيرارا يوما لو .شهر اذ لو عاما  
 .فلتأخذ العبرة ايها القلب من اسكندر ودارا وخسرو  
 اذ ان هذا الفلك الهرم لم يمل الى اى منهم قيد انملة  
 .يامحبي ان الفلك يقول ان اخذا لا يامل .مضى الوفاء  
 « وهكذا ينادى متاديا بهار تخلايل تهاز » ( ٢١ )



: تجلت في الأبيات .السالفه .حكمة .انسان .عركته .الحياة .فخيرها وزهد  
 فيها ، ولم ينخدع بمظاهر الابهة والسلطة وانما .كان .على يقين .من :ان  
 كل ذلك مصيره الزوال ، وهى نظرة حكيمة عاقلة ، تدل على عمق ايمان  
 صاحبها بالله فهو وحده القادر القهار .

ويحاول محبى أن يعظ .نفسه .آخذا .العظمة .من .أكثر من .ملك .من  
 « ملكوك وسلاطين العالم .. » وقد أنهى محبى أبيات غزليته بكلمة « جرخ »  
 « الفلك » . وتعدد الجناس .النقص فى القصيدة كما كان فى القاط  
 .. ( تحال - اقبال - منال - زال ) .

يظهر .تواضع .محبى وزهد .ايضا فى قصيدة أخرى يقول فيها :

( ليس فى عيون التورى جميلا كالثروة  
 غير ان تزوات العالم لا تساوى لمحة من العافية  
 ما يسميه الناس ملكا ليس سوى صراع عريض وحرب لا تُكَل  
 ليست فى العالم سعادة تماوى سعادة الخلوة  
 دع المرح والسمر فالموت غنواهما الأخير  
 فان اردت الحب الباقي ( الخالد ) فليس هناك مثل تقوى الله  
 أيام عمرك حتى لو كانت تحاكي رمال الصخراء غددا

فانها فى عمر الزمان لن تمكث قدر ساعة .  
يامحبنى اذا كنت تبغى الراحة ، فانكص عن هموم الأرض  
ليس من شكيئة تزومها مثل صومعة الناسك ( ٢٢ )



كان السلطان سليمان يردد تلك الأبيات السالفة أثناء مرضه وما أجمل  
ما بها من حكم ومواعظ ، ومر جمالها أنها تصدر عن توفرت له أسباب  
السعادة فى الدنيا من جاه ومال وانتصارات متتالية .

تناثرت فى ديوان محبى القصائد ذات الطابع الدينى ، منها ماكان  
فى توحيد الله ومنها ما كان فى المديح النبوى . يقول محبى فى احدى  
غزلياته مستهلا ديوانه :

( ان ذكر بسم الله الرحمن الرحيم  
لجلى على كل خفى وانك لعليم  
انى متالم فـيداونى  
اذ انك لكل المرضى الطبيب  
حمدا لله حيث انك جعلت هؤلاء العباد  
أمة محمد يا كريم  
لتحفظ ايمانى حتى آخر انفاسى  
عل الشيطان الرجيم لا يجد سهيلا اليه  
ياالله بحق حرمة مصطفى ( ﷺ )  
يسر لنا جنات النعيم  
ولا تحرم عبدك « محبى » من رحمتك  
يوم القيامة يا رحيم ) ( ٢٣ )



انها بداية موفقة للديوان ، حيث تاتى البسمة فى الشطر الاول .

ويتجلى فى الغزلية ايمان قوى بعظمة الخالق وقدرته ، وخشوع من جانب الشاعر ، ورجاء فى رحمة الله .

لم ينس « محبى » فى تقريبه لله عز وجل ان يذكر مصطفىاه وخاتم رسله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم متوسلا به . وقد اتسمت كلمات الغزلية بالوضوح والمباشرة ، وانعدمت بها الصور والاخلية ، فهدف الشاعر واضح ولا حاجة به الى محسنات او بدائع .

ان مدح الرسول صلى الله عليه وسلم كان غرضا رئيسيا من اغراض الشعر التركى العثمانى ، رغم انه كثيرا ما كان يجىء فى افتتاحيات القصائد التى قد تتخذ لها موضوعا آخر ، مما يؤكد ان مدح الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعكس مشاعر فياضة بالاحساس الدينى .

تناثرت فى ديوان محبى عدة غزليات كتبها خصصيا فى مدح الرسول جريا على عادة الشعراء العثمانيين ، وتأكيذا وارضاء لعمق مشاعره الدينية التى تجلت بعروض فى تلك الغزلية التى يخاطب فيها سيدنا محمد « صلى الله عليه وسلم » قائلا :

( حيث ان محمدا « ﷺ » هو سيد الانبياء  
فان الاسم المبارك له ايضا هو احمد  
بما انك قد تعلقت باذياله بالروح والقلب  
فاحذر ولا تكن مقيدا بهذه الدنيا الفانية  
اغسل بماء الشفاعة  
واجعل وجهى ابيضاً حتى لا يسود من ذنوبى  
اصبحت سائرا كدموع عينى  
اقصد حبك اولا وهو معبدى  
ان محبى يرغب بروحه فى عتبة بابك  
فحاشاك ان ترده من بابك ) (٢٤)

\*\*\*



ظهر في الأبيات. تعلق وجداني عظيم بالرسول الكريم « عليه الصلاة والسلام » وذلك من خلال عدة ظهور منها قوله ( تعلقت بأفعياله بالروح والقلب ) ومنها أيضا قوله ( اننى أصبحت سائرا كدموع عينى أقصد حيتك ) .

وظهرت أيضا في تلك الأبيات حكمة السلطان البليغة ، اذ كانت نظرتة للدنيا نظرة زاهد متعبد فوصفها بالفانية . وما أشجعه حين يعترف بذنوبه ويقول ( حتى لا يسود من ذنوبى ) .

ظهرت في ديوان « منجى » ثقافته الإسلامية الواسعة ، وتجلت بوضوح في أكثر من قصيدة من قصائد الديوان . يقول فى إحدى القصائد :

(٢٥) ان الانسانية هي ان تترك التالم والشكوى  
تعال استمع الى نصيحة النمل (٢٦) اذ ان السليمانية (٢٧) هي تلك  
اذا نظرت الى اى شخص فاعرف انه افضل منك  
لا تنظر الى نفسك اذ ان الشيطانية هي تلك  
كل من وثق بك ( صدقك ) ثق انه اخ لك (٢٨)  
فاسمع حقيقة قولى ان الاسلام هو هذا  
اذا كنت عاقلا فان ما تطلبه نانت موجود لديك  
اما اذا كنت تطلبه من مكان آخر فهذا هو الجهل  
يا منجى لا تعطى حظ النفس كالحيوان  
اضبط نفسك وكن طارفا . فالانسانية فى العالم هي تلك .

\* \* \*

تعكس القصيدة فهم منجى لحقيقة الاسلام ، وللانسانية بشكل عام ، كما تعكس عقلا حكما ، وثقنا بؤمنة بالله ، وتقييم الاستعلام الحقيقية .

واستلّوب الغزلية أقرب إلى الخطابية ، فهو يقدم النضح بشسكل مباشر ، على النبرة وذلك انعكاس لشدة اقتناعه بما يقول .

ويدعو محبى فى تلك الأبيات الى انكار الذات ، والتواضع وعدم اطلاق الانسان العنان لشهواته .

على الرغم من الحياة الحافلة بالانتصارات العسكرية لسليمان ، وشخصيته القوية الباهرة التى لا يبدو فيها أى مظهر من مظاهر الضعف الانسانى ، الا ان اشعاره تكشف عن نفس حزينة جياشة الغاطفة تتسم بالركة .

وعن حزنه نراه يقول :

( قامتى محنية مما عانيت من حزن  
لم أجد قط رفيقا كالْحزن  
ذهبت الى رحاب الكعبة حيث وجدت الصفاء  
هنالك ترى عيني كأنها زمزم  
انى متعطش يا حبيبى وأنت لم ترجى القلب  
ينبوع لطفك كأنه جاف  
والعرق باد على خدك  
كأنه ندى على الورد فى الفجر الصادق  
لقد بعد محبى من عبتك  
اذ أنه يبدو ان المنافقين أصبحوا لك محرمات ) ( ٢٩٠ ) :



حفلت الأبيات السابقة بالصور والأخيلة التى تعبر عن مكنون نفسه الحزينة ، من هذه الصور قوله ( ترى عيني كأنها زمزم ) وهو تشبيه جميل و ( ينبوع لطفك كأنه جاف ) ، كذلك تشبيهه لمحبوبة بالورد ، وللعرق الذى على خده بندقى الفجر .

أنهى الشاعر أبيات غزليته تلك بكلمة واحدة هي ( كبي ) ( مثل ) ،  
كذلك وجد جناس ناقص فى الفاظ كثيرة بها مما ساعد على وجود  
الموسيقى الداخلية ، من هذه الألفاظ [ خم - غم - زمزم - نم - شبنم ] .

ومما يلفت النظر أن شخصية سلطان عظيم كسليمان القانونى تؤمن  
بالحظ ، واثره فى حياة الانسان فما هو يقول : ( ٣٠ ) .

( ٣٠ ) ( حيث أن قلبنا قد نال حظه من الجفاء فلن يكون ذا حظ من الوفاء

إذا عم البلاء فان القلب يتصدى له

ويصير حتما صاحب حظ من الحبيب

إذا لم يجعل تراب قدميك كحلا على عينيه

فهل يرجى الحظ من « توتيا » ( ٣١ )

اننى أسعد يوم أرى وجهك

لأن القلب أنثى يكون قد أخذ نصيبه من الحظ (

\*\*\*

ختم محبى أبيات قصيدته السالفة بلفظ حظ ( الحظ ) واتسمت  
الغزلية بوجود الموسيقى الداخلية بشكل واضح كما كانت فى الألفاظ  
( جفا - وفا - آشنا - توتيا - صفا ) .

وقليلا ما تحدث الشاعر عن ذاته - فى غير غرور - كسلطان لواحدة  
من اقوى الدول فى عصره ، ومما لا شك فيه أن الغزوات التى قام بها  
كانت تصاحبها تجارب شعورية قوية ، تلك التجارب هى المعين الأول لآى  
شاعر . وقد استرعى انتباهنا تلك الغزلية التى يصرح فيها بالدافع  
الحقيقى وراء حروبه وغزواته فيقول :

( ٣٢ ) ( عندما اتجه القلب الى الجبال بجذب من شفتى شيرين ( ٣٣ )

تسلقت ذلك الجبل الذى بلا أعمدة كى أصبح فى الاتباع

فتحنا تبريز ثم مضينا وعندما عبرنا سلطانية ( ٣٤ ) .

كانت هناك رغبة جديدة قوية لفتح بغداد .

ان اعتزأى الحرب سببه الغيرة على الاسلام  
وينعلم الله اننى لم افعل ذلك من اجل الملك والحكم (

\* \* \*

وبعد دراستنا لديوان محبى ، وترجمتنا لبعض قصائده تلفت نظرنا  
عدة امور منها ان السمة الأساسية فى شعره لم تكن ذلك الرونق اللفظى  
كما كان الأمر لدى الكثيرين من معاصريه من الشعراء ، بل كان الطابع  
الغالب عليه هو الشعور الصادق .

توفرت التجارب الشعرية للسلطان الشاعر ، فضلا عن التجارب  
التي تمر بحياة الانسان العادى ، فان حياته كسلطان لامبراطورية قوية  
كالامبراطورية العثمانية ، وكمحارب مقدم خاض حروبا ضارية وانتصر  
فيها ، وفرت له تجارب شعورية خصبة لا تتوافر للمواطن العادى .

لم يخجل سليمان من الحديث عن لوعة الحب وقسوة المحبوب ، وكان  
غاية فى التواضع وهو يشكو هجر الحبيب له ، وحفلت معظم غزليات  
الديوان التي كتبها فى العشق بالفاظ ( الالام - جرح القلب - دموع  
العين - الأنين - البكاء - السهاد ) .

ومن أهم ما يكشف عنه هذا البحث الخصائص النفسية والوجدانية  
لهذا السلطان العظيم وهو جانب لم تعن بالكشف عنه الدراسات السياسية  
والتاريخية التي شغلت فى معظم الأحيان بتمجيد أعماله وصفاته الظاهرة  
دون ان تملك الوسائل للكشف عن دخيلة نفسه ، وهو ما أفصح عنه شعره  
بجلاء وصدق .

ورغم ان القيمة الفنية لهذا الديوان لا تضعه فى مصاف الشعراء

العثمانيين الكبار كما أوضح معظم نقاد الأديب التركي ،، الأسى -هتذا  
الديوان يعد شهادة بليغة على اهتمامه بالجوانب الانسانية في تجربته  
الشعرية . واهتمامه بالثقافة الأدبية والدينية ، وهو جهد اضافى يمثل  
عبئا كبيرا بالنسبة لشخصيته مثل شخصيته وضعت الأقدار على اكتافها  
مستوليات جساما وأعباء هائلة .





## هوامش البحث

( ١ ) فهم كتاب التذاكر الأول أمثال «حسن جلبي» ، و «رياضي» ،

( ٢ ) أمثال « جب » ، و « فون هامر » ، و « نالارين » .

( 3 ) Rüstü Sardag : Sair Sultanlar , ( S. 17 ) .

tanbul 1982.

( ٤ ) يعتقد المستشرق الانجليزى « جب » فى كتابه تاريخ الشعر

العثمانى ان اسم « محبى » مرتبط بموقفه من الادب .

Gibb : A history of Ottoman Poetry, Vol. 3 , ( London

1901 ) , p. 2 .

( ٥ ) أبوه هو السلطان سليم الاول وامه عائشة سلطان ( ت ٩٤٠ هـ ) .

اعتلى سليمان العرش فى ٦ شوال عام ٩٢٦ هجرية الموافق ٣٠ سبتمبر

١٥٢٠ ميلادية ، وكان حينئذ فى السادسة والعشرين من عمره ( شمس

الدين سامى : قاموس الاعلام ، الجزء الرابع ص ٢٦١٥ استانبول

( ١٣١١ هـ ) .

( ٦ ) قائد سليمان جيشه فى ٩ شوال عام ٩٧٣ هجرية الموافق ٢٩

ابريل عام ١٥٦٦ ميلادية لصد هجمات النمسا عن بلاد المجر التابعة

لسيادته وذلك على الرغم من انه كان يتألم من داء النقرس . واثناء حصاره

لمدينة « سكتوار » اشتد عليه المرض فى اوائل شهر سبتمبر ، وتوفى فى ٢٠

صفر عام ٩٧٤ هجرية الموافق ٦ سبتمبر عام ١٥٦٦ ميلادية .

Ismail Hakkı Uzunarslan b Osmanlı Tarihi cilt, 2. S. 413,

Ankara, 1964 .

(7) Lane Poole b Story of nations , :  
London 1908 , p 169 .

(8) Yavuz Bahadrolu : Osmanli padihlari.  
Lari Ansiklopidisi , Cilt 2, S., 450 Istanbul 1980.

(٩) يقول المستشرق النمساوي « فون هامر » أن عهد سليمان الأعظم  
يمثل الذروة في الشعر العثماني .

Gibb : A history of Ottoman Poetry. s, 3.

(10) Nihad Sami Banarlı : Resimli Türk Edebiyatı,  
Tarihi, C. I, s. 587 ist, 1982.

(11) M. Fuad köprülü , Türk Edebiyatı Tarihi.  
S. 397 , gst, 1981 0

(١٢) كان لقب « شاهنامه جي » في البداية « شاهنامه خوان »  
وهو ذلك الشخص الذي يكلف رسميا من قبل الدولة بنظم الوقائع الرسمية  
شعرا واتحاف السلطان الحاكم بها . وقد استمر استخدام لقب شهنامة جي  
الذي يرادف لقب « وقعة نويس » حتى نهاية الدولة العثمانية .

لم يكن هناك نقص في العصور السابقة على عصر سليمان في أولئك  
الشعراء الذين يكتبون الأعمال العظيمة للملوك والمحاربين العثمانيين ،  
الا ان قصائدهم كانت تفتقر الى القيمة الفنية ، وكان معظمها مكتوبا  
بالفارسية . وبعد عدة سلاطين بعد سليمان اختفى هذا المنصب كلينة

(Mehmet Zeki Pakaein : Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri  
Sözlüğü, Cilt 3, S. 318 Ist. 1971.

(١٣) - محمد فؤاد كوبرلي ، نفس المرجع ، ص ٣٧٩ .

(١٤) - نجب ، نفس المرجع ، ص ٤ .

(١٥) ابراهيم باشا : ابن لبحار يوناني ، جذب انتباه سليمان في بداية الامر ببراعته في العزف على الكمان ، ونظرا لصفاته العظيمة حظى سريعا بمحبته سيده الذي عينه عندما تولى الحكم وزيرا ، وزوجه شقيقته ، وطوال ثلاث عشرة سنة من عام ٩٢٩ الى عام ٩٤٢ ( ١٥٢٣ - ١٥٣٦ م ) كانت بين سليمان وابراهيم افضل وأوثق الصلات التي كانت بين سلطان وزير من قبل ومن بعد ، الى ان وجد مشنوقا ذات صباح في أحد ارجاء القصر لأسباب لم يذكرها المؤرخون . ( جب ، تاريخ الشعر العثماني ، ص ٥ ، ٦ ) .

(١٦) « اسكندر جلبي » : كان ثريا للغاية واعتقد انه بثروته يستطيع أن ينافس ابراهيم باشا ، وقد كلفه هذا العلم حياته نفسها ، اذ انه شنق في بغداد بناء على تعليمات من الوزير ، وكان له اهتمام كبير بالأدب والشعر .

(١٧) « رستم باشا » : ظل وزيرا أعظما حتى وافته المنية ( ٩٦٨ - ١٥٦١ م ) فيما عدا العامين اللذين اضطر فيهما للتقاعد بسبب مشاعر الجماهير التي اثارها اعدام الأمير مصطفى بن سليمان القانوني اذ انه اشترك مع روكسلانا زوجة السلطان في تدبير مؤامرة قتل هذا الأمير .

(١٨) ذكر ذلك محمد فؤاد كوبريلي في كتابه تاريخ الأدب التركي ص ٣٧٩ .

(١٩) الغزل : نوع من النظم في الشعرين الفارسي والتركي ، ينظم على شكل منظومات قصيرة لا تقل بيتاتها عن سبعة ولا تزيد عن خمسة عشر . تتعدد موضوعاته فهو ليس قاصرا على الغزل فقط . وقد جرت العادة على أن يذكر الشاعر اسمه او مخلصه في البيت الأخير او قبل الأخير من المنظومة .

( ۲۰ ) ( اختیار فقر ایدن درگاه وایون استمز )

زاد غمدن اوزگه هرگز کنهویه فلن استمز

شولکه استغنا سریرینه اوتوردی شاهوار

سرتسر اولماغه هفت اقلیمه سلطان استمز

شعله اهی کمک کیم عالمه برتو صالر

ذره یه آلز گونی ، اول ماه تابان استمز

اولکه عشق اهلیدر اولدر کوی دلبرده مقیم

ایلیوب دایونه لیک طاغ وییابان استمز

بادشاه عشق درکاهی آجیق کلسون کلن

منع اولنمز هیچکسی ، عشق اهلی دربان استمز

اولکه دلدارک جفاسن وفادن بک بیلور

منت ایتمز کیمسه یه دردینه درمان استمز

یار الندن ای محبی برقدح نوش ایلین

خضر الندن گر اولورسه آب حیوان استمز (

دیوان محبی ، ص ۹۷ ( استانبول ۱۳۰۸ هـ )

\* \* \*

( ۲۱ ) اولشم بن مبتلا کوندن بامال جرخ

بویله در اولز عجب جونکه ازلدن حال

غره اوله دهره سنی آخر اول بیدار ایدر

صبحکه برخوابه بکزر دولت واقبل جرخ

برنیجه کون شاد ایدوب دونرینه غمگن ایدر

بر قرار اوزره دکدر روز وماه وسال

عبرت ال اسکندر ودارا وخسرودن کوکل

کیمسه یه میل اتمشدر ذره جه بو زال جرخ

ای ( محبی ) دیرکه کیمسه امسون بندن وفا جرخ

جاغروب فریاد ایدر هر روز وشب ذلال جرخ

الدیوان ( دیوان محبی ) ص ۱۸ •

(۲۲) خلق ایچنده معتبر بونسنه یوق دولت کبی  
اولیه وحدت مقیاسی کوشهء عزلت کبی  
مفخرت دیدکری انجق جهان غوغا سیدر  
اولیه بخت وسعادت دنیسه ده وحدت کبی  
قو بوغیش عشرتی جونکم فنادر عاقبت  
یار باقی استریسک اولیه طاعت کبی  
اولسه قوملر صاغشجه عمرکه حد وعدر  
کلمیه بوشیشهء جرخ ایچره بر ساعت کبی  
کر حضور ایتمک دیلرسک ای محبسی فارغ اول  
اولیه وحدت مقیاسی کوشهء عزلت کبی

\*\*\*

دیوان محبی ، ص ۲۱۲ .

(۲۳) ( ذکر بسم الله الرحمن الرحيم  
آشکارا کزلویه سنسن علیهم  
دردمندم دردیمنه ایلله دوا  
که قمو خسته لره سنسن حکیم  
حمد لله کیم محمد امتی  
ایلبدک بو بنده لری یاکریم  
صوک نفسده صقله ایمانم بنم  
بویلله یول اکا شیطان رجیم  
مصطفیانک حرمتنه یا آله  
سنن میسر ایلله جنات نعیم  
روز محشرده محبسی بنده کی  
الهمه انی رحمتندن یارحیم )

المصدر السابق ، ص ۲ .



( ۲۴ ) ( نبیلر سرویدر جون محمد  
 مبارك اسميدر هم انك احمد  
 جو طوتدك دامیننی جان ودلسدن  
 صقن اوله بو دنیاده مقید  
 شفاعت آبی ایلله یوسفید ایت  
 کناهمدن یوزم اولیه اسود  
 کوزم یاشی کبی اولدم روانه  
 اومارم کویک اوله باکه معبد  
 محبی جانله استر قیوکی  
 قایوگدن ایده سن حاشا انی رد )  
 نفس المصدر ، ص ۹۷ .

( ۲۵ ) ( های وهودن فارغ اول عالمده انسانلق بودر  
 بندنی کوش ایله کل مورک سلیمانلق بودر  
 هرکک قلک نظر سن آنی سندن یک یلوب  
 کورمه کتدو کندوزک زیراکه شیطانلق بودر  
 هر نه کم ساکه صانورسک صن آنی قرداشنه  
 فی الحقیقه سوزمی کوش ایت مسلما نلق بودر  
 عاقلیسک استدیگک استه آخر سنده در  
 غیریبدن استریسک بلکنه نادانلق بودر  
 نفس حظن ای محبی ویرمه کل حیوان صفت  
 ضبط نفس ایت عارف اول عالمده انسانلق بودر )

\* \* \*

الديوان ( دیوان محبی ) ص ۱۵۲ .

( ۲۶ ) اشاره الى قصة النمل التي وردت في سورة النمل ج / ۱۹  
 ( قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لايحطمنكم سليمان وجنوده )

(۲۷) يقصد الشاعر سليمان بن داوود الذي كان يعلم منطق الطير

(۲۸) يظهر هنا تأثر الشاعر بالحديث الشريف « تاخيا في الله  
اخوين اخوين » .

(۲۹) ( بار غمـدن قامتمـدر خم کبی  
بولدم هرکز مصـاجب غم کبی  
کعبه کویوکیه واروب بولدم صفا  
انده چشم کورینـور زمزم کبی  
دوستم دل تشنهیم رحم ایتـمـدک  
جشمهء لطفک سینک تی نم کبی  
ظاهرا کوردم عذارکده عـرق  
کلر اوزره جین سحر شبنم کبی  
بو محبی در کهنـدن دور اولـوب  
مدعیلر جون سکا محرم کبی )

دیوان محبی ، ص ۲۱۹

(۳۰) ( جونکه المـشدر جفـادن حظ  
کوکلمز ایلمز وفـادن حظ  
غم کلورسه دل اکه قرشو جقر  
اولور البتـه آشنادن حظ  
خاک بایوشر کحل ایدن کوزنه  
ایتمسه حکمی توتیادن حظ  
کوریجک کون یوزکی شاد اولورم  
زیره ایلر کوکل صفادن حظ

\* \* \*

دیوان محبی ، ص ۷۷ .

(۳۱) توتیا : نوع من الكحل يستخدم كعلاج للعين

(۳۲) ( اول لبي شیریندن ایرو دوشه لی طغلاره دل  
بی ستون طاغینه جقدم دوستلر فریاده ایجون  
فتح ایدوب تبریزی کجداک جونکه سلطانیة دن  
تازه دوشیدی بر هوس فتح ایتمکه بغمداد  
غیرت اسلام ایجوندر قلدیغم هزم سفر  
حق بیلور کم ایتمدم بن انی ملک هاد ایجسمون

المصدر السابق ، ص ۲۳۱ .

(۳۳) شیرین : رمز لبغداد .

(۳۴) سلطانیة : اسم مکان بالعراق .

\* \* \*

بكاء الوطن ورثاؤه

في الشعر الاندلسي

بقلم د . محمد حسن العمري

جامعة الامارات العربية المتحدة





## بكاء الوطن ورثاؤه فى الشعر الاندلسى

د . محمد حسن العمرى

### المقدمة

بدأ الأندلس يشعر بالآخطار التى تهدد وطنه ووجوده بمجرد انتهاء دولة الخلافة بالأندلس ، وقد ازداد ذلك الشعور فى عهد ملوك الطوائف حيث انقسمت البلاد الى ممالك ودويلات عديدة تناصب بعضها العداوة ، وكثيرا ما اقتتلت تلك الممالك فيما بينهما مستعينة بملوك الاسبان الذين سرهم ذلك واعدوا له ، وصبوا عليه من زيت دسائسهم الى أن تفاقمت الأمور ، فضعفت تلك الممالك واستفدت مواردها الاقتصادية ، وفقدت كثيرا من قوتها البشرية ، مما اطمع الاسبان فيهم ، فرسموا خططهم السياسية المستقبلية بناء على واقع المسلمين المؤلم ، واعدوا عدتهم ، وعقدوا عزمهم على استرداد تلك البلاد تدريجيا فبدأوا اغارتهم مستهدفين ثغور المسلمين ومدنهم ، فنجحوا فى ذلك الى حد كبير مما شجعهم على المضى فى تنفيذ خططهم .

اما دويلات الطوائف . فكانت تتجه على ايدى ملوكها الذين لم يكونوا على مستوى مسئولياتهم من سيرة الى اسوا ، حيث غرقوا نى ملذاتهم ، وغرتهم دنياهم ، وبذلوا كل ما يملكون فى بناء القصور وتزيينها الى حد هو أقرب الى الخيال منه الى الحقيقة ، وحرصا منهم على حياة البذخ والترف فقد فرضوا الضرائب وضاعفوها اكثر من مرة ، فعم الظلم ، وشاع الفقر ، وساءت أحوال الشعب ، حتى ظهر التذمر ، وكثرت الدسائس والمؤامرات التى جرت على البلاد الويل والثبور . هذا بالإضافة الى ضعف الوازع الدينى ، الذى أدى بالحكام الى التخاذل ، وبرجالات الحاشية من مستشارين وعلماء وفقهاء ووزراء وقواد الى منافقة الحكام وموافقتهم على سياساتهم الخاطئة ، بل وتزيينها لهم ، كل ذلك ساعد

الاسبان واعانهم على تحقيق اهدافهم فسقطت بعض الثغور والمدن ، مما نبه الناس الى خطورة الامر ، وقد ظهر ذلك واضحا على السنة الشعراء والكتاب والفقهاء والمؤرخين المخلصين الذين حاولوا بث روح الحماسة والحماس فى نفوس الحكام والشعب لاسترداد قوتهم ومجدهم وبعض مدنهم وثغورهم الا ان ذلك لم ينجح فى استعادة وحدتهم ، وان نجح قليلا فى استعادة قوتهم بعض الشيء ومما اخر فى سقوطهم الى اجل مسمى .

ولقد صورت الاشعار احداث تلك الحقبة التاريخية العصبية من تاريخ امتنا فى الاندلس تصويرا دقيقا ، لا سيما فى وصف الاحداث وتصوير الفجائع التى حلت بالمدن ومكانها ، وذلك ما يسمى برثاء الوطن - موضوع البحث - وأرخت لها ، وحللتها تحليلا دقيقا بالوقوف على اسبابها ، وموضح طرق معالجتها بل تعدتها الى التنبؤ بنتائجها فى المستقبل ، وذلك واضح فى شعر رثاء الوطن وبكائه - موضوع البحث

\*\*\*

## بكاء الوطن ورثاؤه فى الشعر الأندلسى

ان المجد الذى صنعه العرب فى اسبانيا لفريد من نوعه ، وعظيم فى جلاله وجماله وروعته ، مجد تضافرت على صنعه اسباب عديدة ، اهمها الاسلام دين الايمان والعلم والعمل ، والاحسان الذى اتصف بالقوة والصلابة والثبات فى المخاطر ، وبالحكمة ومداد للرأى والكياسة والفطنة والدهاء والفراسة وبعد للنظر فى ادارة الامور وسياستها ، والارض التى وطئتها اقدامه ، فأصبحت مقراً ووطنه . بهذه الامور مجتمعة صارت الأندلس مركزاً من مراكز المدينة العالمية ، ومشعلاً من مشاعل الحضارة الانسانية ، التى كانت سبباً رئيساً ووجيهاً من بين تلك الاسباب التى انتشرت أوروبا من ظلمتها ، وعجلت فى نهضتها فى مختلف المجالات . وهذا القول ليس نتاج عصبية عمياء ، او اناية بغیضة ، ولكنه حقيقة علمية وتاريخية اقر بها اسلاف الذين هدموا هذه الحضارة بدافع من تعصبهم المقيت ووحشيتهم القريدة ، اقراراً جرى على السنة مفكرهم وفلاسفتهم قديماً وحديثاً .

وهكذا شهدت اسبانيا ايام مجد وعز ومنعة وازدهار فى الحكم والعلم والادب والفن والعمران فى عهد الخلافة الاموية المجيدة ، ثم تدور الدوائر ، وتختلف الاحوال ، بعيد اعلان أبى الحزم جهور بن محمد بن جهور الغاء الخلافة فى قرطبة سنة ٤٢٢ هـ ( ١٠٣١ م ) ، فتدخل الأندلس عهداً مريراً يبعث على الامس ، عهد فرقة واقتتال ، احوال البلاد الى حالة من الفوضى والارتباك تمخضت فيما بعد عن ميلاد دويلات متعددة هزيلة عرفت فيما بعد بدول الطوائف ، والتى كان ملوكها يقربصون ببعضهم الدوائر لاستلاب ما بأيديهم ، فى حين كان فيه النصارى لهم بالمرصاد ، يراقبونهم عن كثب ، ويرصدون تحركاتهم ، ويسترقون بعيونهم خططهم ونواياهم ، بل كثيراً ما كانوا يصنعون

الأحداث فيما بينهم بمكائدهم ودسائسهم بما يسولونه لبعض الملوك ويمنونهم به اذا ما هاجم بعضهم بعضا ، وهكذا تمكنوا منهم بالتفرق وعداوة بعضهم لبعض بقبيح المنافسة والطمع .

انه عصر تفكك وانحلال سياسى واجتماعى ، عصر الدويلات التى لا تعرف من السياسة والحكم غير المظاهر والألقاب ، اذ لم يكن باستطاعتها الاستقلال بشؤونها السياسية والعسكرية ، مما جعلها تستعين بالأعداء ضد بعضها ، ولم يكن من اهدافها خدمة الشعب بل خدمة قادتها ، اما الشعب فليس له غير الاذعان لما يطلب منه من مغارم وفروض ، وبهذا فقد كان هذا العهد نهاية للمجد وبداية للانحلال الذى ادى الى النهاية المأساوية ، بالرغم من عدة محاولات نجحت الى حد ما فى استرداد الأندلس لقوتها ، ولكنها لم تنجح فى استرداد وحدتها . « انظر دول الطوائف ، عنان ١٩٦٩ ص ١٤ - ١٧ » .

ولقد قابل هذه الأوضاع المتردية فى الأندلس ، طموحات بعيدة لدى ملوك الاسبان ، وهم آن ذاك اولاد فردلند ملك قشتالة ( ٤٢٦ - ٤٥٨ هـ = ١٠٣٥ - ١٠٦٥ م ) الذى قسم مملكته بين اولاده الثلاثة ثلاثة ممالك هى : مملكة قشتالة وملكها شانجة ، ومملكة ليون واشتوريش وملكها الفونش ، ومملكة جليقية والبرتغال وملكها غرسية . الا ان هذه الممالك وقعت فى حروب فيما بينها ، فحارب شانجة اخاه الفونش الذى هرب اثر ذلك الى طليطلة مستجيرا بملكها يحيى بن اسماعيل بن ذى النون الملقب بالمسامون ، وظل فيها تسعة شهور عرف خلالها مداخلها ومخارجها وعوراتها مما اطمعه فى التخطيط للاستيلاء عليها وكان له ذلك فيما بعد .

ثم حارب شانجة اخاه غرسية وضم اليه مملكته بعد هروب غرسية الى اشبيلية محتما ببنى عباد . ثم حارب شانجة اخته اوراكة للاستيلاء على ولايتها سمورة ، الا انه قتل ، وبذا خلا الجو للفونش



الذى استدعى من طليطلة لتولى الحكم مكان أخيه شانجة ، فأصبح بذلك ملكا لقشتالة وليون وجليقية ، وبذا توحدت ممالك إسبانيا بملكه لا سيما بعد أن استدعى أخاه غرسيه من أشبيلية بالحيلة وقبض عليه ، فلم يعد أمام الفونش ما يشغله فى الداخل ، وأصبح الاستيلاء على طليطلة شغله الإشغال ، لا سيما بعد أن أطلع على عوراتها وعرف مداخلها ومخارجها أثناء لجوئه اليها ، فبدأ بالأغارة عليها سنة ٤٧٠ هـ - ١٠٧٨ م ، واستمر غزوه لها الى أن تم له احتلالها سنة ٤٧٨ هـ - ١٠٨٥ م ، أى بعد سبع سنوات من القتال المرير الذى استنفد قوتها . ولم يبق أحد من ملوك الطوائف بما يمليه عليه الواجب الدينى والوطنى تجاه طليطلة بشئ ، باستثناء عمر بن محمد بن الأفطس ملك بطليوس الذى رد بعزة وإباء على تهديد الفونش له . « انظر التيسارخ الأندلسى ، الحجى ١٩٨٣ ، ص ٣٢٩ - ٣٣٧ ، دول الطوائف ص ٩٠ » .

هكذا كانت بداية النهاية بملوك لاهم لهم الا التباهى والتفاخر باللقاب ، اذ الملك عندهم عرش وتاج وصولجان وجوار وغلمان وحراس وعبدان ، واحتفالات عظيمة المواكب تدار فيها الكؤوس وتعزف فيها الألحان لتختلط بأصوات القيان ، وقد ساعد على ذلك وسوغة لهم نفاق الفقهاء الذين كانوا عوناً للسلطان فى غية وضلاله وفسقه وفساده . وقد أشار ابن حزم الى ذلك بقوله : « دول الطوائف ص ٤٢٠ » .

( ولا يغرنكم الفساق والمنتسبون الى الفقه ، اللابسون جلود الضان على قلوب السباع ، المزيفون لأهل الشر شرهم ، الناصرون لهم على فسقهم ) .

ثم يصف ابن حزم جبن الملوك وتكالبهم على الملذات ، وعدم مبالاتهم بما يحيق ببلادهم من الأخطار ، وذلمهم أمام ملوك النصارى بقوله : ( والله لو علموا ان فى عبادة الصليبان تمشية أمورهم لبادروا



اليها ، فنحن نراهم يستمدون النصارى ، فيمكنونهم من حرم المسلمين  
واينائهم ورجالهم ، يحملونهم اسارى الى بلادهم . . . وربما اعطوهم  
المدن والقلاع طوعا ، فاخلوها من الاسلام ، وعمروها بالنواقيس ،  
لعن الله جميعهم ، وسلط عليهم سيفا من سيوفه ) .

واشار ابن بسام الى ذلك بقوله : « الذخيرة قسم ٢ مجلد ١  
ص ٢٤٨ » .

( وكانت طوائف الروم ، مدة ملوك الطوائف بلغتنا قد كلب  
داؤهم بكل اقليم ، فلاطفوهم بالاحتيل ، واستنزلوهم بالاموال ، فلم  
يزل دأبهم الازعان والانقياد ، وداب النصارى التسلط والعناد ، حتى  
امتصفوا الطريف والتلاد ، ولتى على الظاهر والباطن النفاذ ، بما كانوا  
ضربوا على انفسهم من الضريبة الى ما يتبعها من هديات ونفقات ، وشعر  
العصر شاهد بالامر ، كقول حسان بن المصيصي يمدح المعتمد ويهون عليه  
تلك الاتاوات من جملة ابيات :

ولم تطو دون المسلمين ذخيرة	تهين كرام المنفسات لتكرما
تحيل فى فك الاسارى وانما	تعاهد كفارا لتطلق مسلما
وما كنت ممن شح بالمال والقنا	فتكنز دينارا وتركز لهذما
فترسله للصقر اصفر عسجدا	وان خالفوا ارسلت ابيض مخدما

وهكذا يحاول الشاعر تبرير ضعف مدوحه وخضوعه للوك الروم ،  
وهو تبرير قائم على النفق والمداواة لحاجات فى نفسه ، ويمثل هذا  
المدح الكاذب والتملق الرخيص ، مدح ابو بكر الدانى المعتمد بقوله :

فى نصرة الدين لا اعدمت نصيرته	تلقى النصارى بما تلقى فتنخدع
تنيلهم نعمما فى طيها نقيم	سيستضر بها من كان ينتفيع
وقل ما تسلم الاجساد من عرض	لذا توالى عليها الرى والشبيع

وعلق ابن بسام على ذلك بقوله : ( وهذا مدح غرور ، وشاهد زور ) المرجع السابق ص ٢٤٩

ثم نرى بعض الشعراء لا يقفون الموقف ذاته من أولئك الملوك ، بل هجّوهم هجاء لاذعا ونقدوهم نقدا مرا ساخرين من حرصهم على المظاهر والقشور ، وذلك واضح في قول ابن رشيق : « الخريدة ٢ ص ٥١ » .

مما ييغضني بأرض أندلس سماع معتصم فيها ومعتضد  
أسماء مملكة في غير موضعها كالمهر يحكي انتفاخا جولة الأسد

وكان أبو القاسم بن الجيد ممن أشاروا إلى أن فساد الملوك وانغماسهم في اللهو والميلذات كان من الأسباب المباشرة التي أدت إلى ضياع الأندلس ، لذا نقد عجزهم عن صنع المجد وتقاعسهم عن طلب العز : « الذخيرة ق ٢ م ١ ص ٢٥٦ » .

في كل يوم غريب فيه معتبر  
أرى الملوك أصابتها باندلس  
ناموا وأسرى لهم تحت الدجى قمر  
وكيف يشعر من في كفه قرح  
صمت مسامعه عن غير نعمته  
تلقاه كالعجل معبودا بمجلسه  
وحوله كل مغتر وما علموا  
فقل لمن نام أصبحت ، انتبه فلقد  
كأننى بكم قد صرتم سبمرا  
أماكم قبل موت سوء فعلكم

تلقاه أو يتلقانا به خبر  
دوائر السوء لا تبقى ولا تذر  
هوى بانجمهم خسفا وما شعروا  
يحدو به ملهياه : النادى والوتر  
فما تمر به الآيات والصور  
له خوار ولكن حشوه خبور  
ان الذى زخرفت دنياهم غير  
مضى لك الليل بحتا وانقضى السحر  
وما لكم فى الورى عين ولا اثر  
وكيف بالذكر اذ لم تحسن السير

وممن صوروا ذلك الأديب أبو طالب عبد الجبار في أرجوزته التاريخية المشهورة : « الذخيرة ق ١ م ٢ ص ٩٤٣ » .

فأهملوا البلاد والعباد . وعطلوا الثغور والجهاد  
واشتغلت أذهانهم بالخمر وبالأغاني وسماع الزمر  
وزادهم فى الجهل والخذلان ان ظاهروا عصابة الصليبان  
فاستولت الروم على البلاد واستعبدوا حرائر العباد

\*\*\*

### الشعور بالضياح

ان توالى الهزائم على الأندلسيين ، وسقوط مدنهم تباعا بايدى  
النصارى الأسبان ، لدليل على فساد الأوضاع السياسية والعسكرية  
والاقتصادية والاجتماعية وهو فساد استشره الشعب الأندلسى ممثلا  
بشعرائه وفقهائه قبل ان يحس به ملوكهم وأمرأؤهم الذين كانوا يتعاملون  
ويتصامون عن رؤيته والسماع الى من يتحدث به اليهم ناصحا محذرا  
من سوء العاقبة . ولقد ولد موقف الحكام المتخاذل ردة فعل عنيفة  
عند عامة الشعب فى شعوره بالمرارة الناتج عن يأسه من الحكام  
الغارقين بلذات دنياهم ، وخير من ترجم هذه المشاعر المؤرخون  
والشعراء والفقهاء والكتاب الذين راحوا يقارنون بين عصرين : عصر  
التردى والضعف الذى صنعه أقزام حكامهم ، وعصر ذهبى مجيد صنعه  
عمالقة الحكام من أسلافهم ، وشتان ما بين العصرين وحكامهما ، عصر  
المجد الذى تمثل بفتح تلك البلاد ونشر الاسلام فيها ، وجعلها من أهم  
مراكز الاشعاع الحضارى فى العالم ، وعصر الطرد المتمثل بعدم قدرة  
الخلف من الحكام على المحافظة على ما أورثه لهم سلفهم ، وذلك  
لهوانهم وضعفهم وجبنهم وفجورهم وضلالهم وفسقهم ، وهكذا ضاعت  
الأندلس بتداعى ثغورها ثغرا ثغرا ، واسلمت للكفر ، فكان ضياعها غصة  
فى حلق صالح الوعاظ والكتاب والشعراء الذين بحت أصواتهم دون  
ان تفتح لها قلوب الحكام فضلا عن أسماعكم ، مما جعل تلك الأصوات  
تتحول الى بكاء ونشيج وحسرة وضراخ واستصراخ واستنجاد واستغاثة ،

للأرض التي تنوقصت من أطرافها ، وللشعب الذي بلى بظلم حكامه  
وجورهم ، ويغزو الأعداء ويطشهم ، فهو في حالتيه فريسة للظلم  
والجور والطغيان لباسه صغار وذل وخوف ، وطعامه جوع ونقص من  
الثمرات والأنفس ، فياله من مرض وتمزق وعذاب نفسى مزمن لا علاج له .

كانت صقلية قد سقطت بأيدي النورماندين سنة ٤٦٤ هـ ، وكان  
سقوطها أمرا لا يحتمل عند شاعرها ابن حمديس ، الذي راح يعزى  
نفسه بالالتفات الى المجد الذى صنعه الأباء الأبطال عن المصاب الذى  
وقع بتقاعس الأبناء الجبناء الذين لا يعرفون غير اللهو والمجون ،  
وفى ذلك يقول : « ملامح الشعر الأندلسى ، الدقاق ، ١٩٧٥ ص ٢٩٣ » .

يموتون موت العز فى حومة الوغى      اذا مات أهل الجبن بين الكواعب

أما نتيجة هذا الجبن وذاك التقاعس فضياع محتوم لا مفر منه :

ديار تمشت اليها الخطوب      كما تتمشى الذاب ضراء

وليس لابن حمديس فى هذه الحالة غير البكاء على مصابها ، حبا  
لها وشوقا اليها :

ولو أن أرضى حرة لأتيتها      بعزم يعد السير ضربة لازب  
ولكن أرضى ، كيف لى بفكاكها      من الأسر فى أيدي العلوج الغواصب

ثم نراه يلقي باللائمة على قومه أهل صقلية الذين انشغلوا بالاعتقال  
فيما بينهم عن مواجهة الخطر الخارجى الذى أفاد من خلافاتهم فى  
تحقيق مراده فى استرداد البلاد :

أحين يعانى أهلها طوع فتنة      يضرم فيها ناره كل حاطب  
ولم يرحم الأرحام منهم أقارب      تروى سيوفا من نجيع أقارب



ولقد أدى انتصار النصارى على الموحدين فى معركة العقاب الى ازدياد نشاط حركة الاسترداد قوة وعزيمة على مضاعفة جهودهم لغزو قواعد الأندلس ، وكان ذلك جليا لدى المسلمين ، ملحوظا عند ذوى الفطنة منهم لا سيما الشعراء الذين نبهوا الى تلك الحقيقة ، مثل  
ابى اسحاق ابراهيم بن الدباغ الاشبلى القائل : « النفح ٤ ص ٤٦٤ » .

وقائلة اراك تطيل فكرا . كائنك قد وقفت لدى الحساب  
فقلت لها افكر فى عقاب . غدا سببا لمعركة العقاب  
فما فى ارض اندلس مقام . وقد دخل البلاء من كل باب

انه شعور عميق بمدى خطورة النتائج التى نجمت وستنجم عن تلك المعركة ، ولقد كانت مقدمة لانهيأ معظم القواعد وسقوط المدن وحلول البلاء والمحن بشكل لم يسبق له مثل . « انظر المرجع السابق ص ٣٨٣ » .

ولقد كان لسوء الأحوال وتردى الأوضاع فى الأندلس أكبر الأثر فى نفوس الشعراء الذين كانوا مرآة عصرهم التى عكست شعورهم بالألم المرير ، وشعور عامة الأندلسيين الذين راحوا يتلمسون أسباب التردى والضعف فى محاولة يائسة منهم لمعالجة الوضع المتدهور ، او لوضع حد لتدهوره على الأقل ، فأشاروا الى سوء التدبير ، وفساد النيات ، وظهور الظلم وتفشى الجور وكثرة المغارم وفساد أولى الأمر ، وتعطيل أحكام الاسلام ، وانتشار اللهو والتكالب على اللذات فكان فى ذلك ضعفهم ولين جانبهم وغفلتهم ، وهى أمور أغرت النصارى بهم فجاءهم العذاب من فوقهم ومن تحت أرجلهم بما كانوا يعملون .

كان أبو عبد الله الفازازى ( ت ٦٣٧ هـ ) معاصرا لهذه المرحلة ، وقد نظم أبياتا وجدت فى جيبه يوم موته تعكس أثر تلك الأحداث فى نفسه ، يقول فيها : « النفح ٤ ص ٤٦٧ » .



الروم تضرب في البلاد وتغنم . والجور ياخذ ما بقي والمغرم  
والمال يورد كله قسمة . والجنيد تسقط والرعية تسلم  
وذوو التعيين ليس فيهم مسلم . الا معين في الفساد مسلم  
اسفى على تلك البلاد واهلها . لله يلف بالجميع ويرحم

انه شعور صادق ينزف دما وحسرة ، وما هو بشعوره فقط ، ولكنه  
شعور عامة الناس ، بل انه شعور لا يكذبه الحكام انفسهم في لحظات  
صفائهم ، ولكن تاخذهم العزة بالاثم ، فيصعب عليهم التخلي عن الظلم  
والقهر وكبت الحريات وخنق اصحاب الآراء المعارضة الذين ينقدونهم  
بسخرية لاذعة ، والدليل على ذلك جاء في انتعيب على الأبيات وقد  
( رفعت الى سلطان بلده ، فلما وقف عليها قال بعدما بكى : صدق  
رحمه الله تعالى ، ولو كان حيا لضربت عنقه ) .

ونقد كان لهذا الواقع المظلم والمحفوف بالمخاطر صداه في نفوس  
القوم الذين تهاث نفوسهم لاستقبال أسوأ الحوادث في زمن سموه  
« بزمن الضياع » .

فمما يروى لأبى الحسن على بن محمد بن ثابت الخولانى المعروف  
بالحداد قوله لزوجته التى لامته على بيع دفاتره :

قالت وأبدت صفة كالشمس من تحت القناع  
بعت الدفاتر وهى آ خر ما يباع من المتاع  
فأجبتها ويدى على كبدى وهمت بانصداع  
لا تعجبنى مما رايت فتحن فى زمن الضياع

ان الشعور بعمق المأساة وإبعادها قد أياس بعض القوم من  
حكامهم فعاشوا الضياع قبل حلوله ، كما نبه بعضهم الى ضرورة تدارك  
الأمر أو تجنب ما سيقع ، فلم يجدوا بدا من الدعوة الى التمرد والثورة

على الحكام الذين باعوا أنفسهم للنصارى وانشغلوا بلذاتهم عن واجباتهم  
نحو أمتهم وبلادهم ، فراحوا يصنعون الاثم بعد أن قعدت بهم همهم  
عن صناعة النصر والمجد ، مما جعل الشعراء ، وهم لسان الأمة ،  
يسلقونهم بالسنة حداد ، على نحو ما قاله السميسر : « الذخيرة قسم ١  
مجلد ٢ ص ٨٨٥ » .

ناد الملوك وقل لهم	ماذا الذى احسدتهم
اسلمتم الاسلام فى	امر العداة وقعدتم
وجب القيام عليكم	اذ بالنصارى قمتهم
لاتنكروا شق العصا	فعصا النبى عصيتهم

كيف لا يثور الناس على حكام خانوا أمتهم ووطنهم ، فهانوا على  
أنفسهم وصغروا فى عيون الشعب : « النفح ٤ ص ١٠٨ » .

خنت مفهنتهم وكم اهنتهم	زمان كنتهم بلا عيون
فانتهم تحت كل تحت	وانتم دون كسل دون
سكنتهم يارياح عساد	وكل ريح اللى سكون

ثم نراه يتشفى بما حل بهم من ذل لانهم اذلوا الناس وظلموهم :

اذلوا ويا طالما اذلوا دعهم يذوقوا الذى اذاقوا

بل نراه ينظر الى ذلهم ومهانتهم على أنه دين استحقوا وفاءه ،  
والبادىء اظلم :

وليتهم فما احسنتهم مذ وليتهم	ولا صنتهم عمن يصونكم عرضا
وكنتم سماء لا ينال منالها	فصرتم لدى من لا يسالكم ارضا
ستترجع الايام ما اقترضتكم	الا بانها تسترجع الدين والقرضا

والسمير لا يكتفى بإنكاره عليهم ما أحدثوه ، ولا بالتحريض بالتمرد  
والعصيان ، ولكنه هددهم بانقلاب يطيح بهم وشيك الحدوث ، وفي ذلك  
شفاء لصدور قوم مظلومين مسحوقين :

رجوناكم فما انصفتُمونا وأملناكم فخذلتمُوننا  
سنصبر والزمان له انقلاب وأنتم بالاشارة تفهمُوننا

ان ازدياد حدة الشعور بالغضب والحقد على الملوك والسخرية بهم ،  
نابع من خيبة الأمل التي انتابت الناس جميعا في حكمهم ، الذين ظنوا  
ان الملك قصور ومواكب ، وتاج وصولجان ، والقاب ومظاهر ، وطعام  
وشراب ، ولهو ومجون ، بينما كان الملك عند من سبقهم من الحكام يقوم  
على ايمان صادق ، وعمل ذؤوب ، وجيوش مهيبة ، تصنع النصر وتبنى  
المجد . ان الموازنة بين هؤلاء وهؤلاء عمقت الشعور بالحقد والغضب  
والسخرية لدى الناس تجاه حكمهم من جهة ، وزادت من الاحساس  
بالآلم والحصرة والأسى عندهم من جهة ثانية ، خاصة عندما يقف احدهم  
بأثر من الآثار الرائعة التي تشهد بالعظمة والمجد للملوك انتصروا بالرعب  
على أعدائهم ، وقف أبو الحزم بن جهور على قصور بني أمية وقد  
تقوضت أبنيتها فقال : « النفح ١ ص ٥٤٢ » .

قلت يوما لدار قوم تفانوا أين سكانك العزاز علينا  
فأجابت : هنا أقاموا قليلا ثم ساروا ولست أعلم أيننا  
٢٧٨٩

ووقف السميع الموقف ذاته بالزهراء ، فانفجر باكيا يندب زوالها ،  
في حين رأى أن آثارها نندب أهل زمن الضياع الأموات في حقيقتهم ،  
أحياء في ظاهريهم : « النفح ١ ص ٥٢٧ » .

وقفت بالزهراء مستعبرا معتبرا أندب اشتاتنا  
فقلت يا زهرا ألا فارجعسى قالت : وهل يرجع من ماتنا

فلم ازل ابكى وابكى بهــــــــــــــا  
كائما آثار من قد مضىـــــــــــــ

هيهات يغنى الدمع هيهاتـــــــــبا  
نوادب يندين أمواتــــــــــــبا

ويستمر وقوف الشعراء بديار السابقين للناسى والاعتبار بزوال ملكهم ، الموحى لهم بقرب زوا لعصرهم المتردى بأهله ، المضطرب بأحواله ، وقف ابو صخر القرطبي معتبرا بزوال بنى عباد ، فغشيه سرور مرده الفخر بصنيع الاجداد ، وحزن واسى لضياح تلك الامجاد ، فقال : « النفخ ١ ص ٥٠١ » .

ديار عليها من بشاشة أهلها  
ربوع كساها المزن من خلع الحيا  
تسرك طورا ثم تشجيك تارة  
بقايا تسر النفس أنسا ومنظرا  
برودا وحلاها من النور جوهرها  
فقرتاح تأنيما وتشجي تذكرا

ووقف ابن خفاجة بمصنع جميل خلع سلطانه فقال : « النفسح  
١ ص ٥٠٤ » .

ومرتبِع حططت الرحل فيهِه  
لا تخرم حسن منظره مليك  
فجربة ماء جدوله بكاء  
بحيث الظل والماء القراح  
تخرم ملكه القدر المتاح  
عليه وشدو طائره نوان

لقد أسقط الشاعر حالته النفسية على المصنع وما حف به من مياه وأشجار واطيار ، فأبكاها ببكائه ، وأحزنها بحزته .

ويتكرر الموقف عند أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي  
الاعمى ، الذي وقف على سبيل عقب اغارة النصارى عليه وتخريفهم له  
وقتلهم لأهله ، فقال : « المغرب ١ ص ٤٤٨ » .

يا دار أين البيـض والآرام  
 راب المحب من المنازل أنه  
 لما أجابنى الصدى عنهم ولم  
 أم أين جيران على كرام  
 حى فلم يرجع اليه سلام  
 يلج المسامع للخبيب كلام

طأرحت ورق حقامها مترنننا      بمقال صعب والدموع سجام  
يادار ما فعلت بك الأيــــــــــــــــام      ضامتك والأيام ليس تضام

ولم يكن بد أمام بعض الشعراء من الاعتذار عما يحدث في عصرهم  
بتقلب الزمن وتغير الدهر الموحين بالقدر الذي لا يرد ، وغالبا ما يكون هذا  
عند طائفة من الشعراء لم يصلوا في الشجاعة والجرأة والمراحة والمكاشفة  
الى درجة السميسر الذي راح يدعو الى التمرد والثورة والعصيان على حكم  
لا يستحقون في نظره غير الاحتقار والسخرية ، لهوانهم على أنفسهم  
بما اكتسبوا ، وعلى شعبهم بعجزهم وعلى أعدائهم بجبنهم .

قال أحد الشعراء وقد غلب العدو على جيان ، يودعها وداعه الأخير  
متعللا بحكم الزمان : « صفة الاندلس ص ٧٢ » .

اودعكم اودعكم جيانــــــــــــــــى      وانتثر عبرتى نثر الجمان  
وانى لا اريد لكم فراقــــــــــــــــا      ولكن هكذا حكم الزمان

وفيهما قال الأستاذ أبو زكريا مصعب بن محمد بن مسعود بن عبد الله  
الخشني المعروف بابن أبي ركب ، بعد خروجه منها :

اجيان انت الماء قد حيل دونه      وانى لظمان اليك صنادى  
ذكرتك اذ هبت شمال واذا بدا      لعيني من تلك المعالم بــــــــــــــــادى  
متى ما ارد سيرا اليك تردنى      مخافة آساد هناك عوادى

وتضيع عقص ويستبيحها النصارى بعد استباحتهم طلياطة ، فخرج  
أهل مرسية لملاقاة النصارى ، ولكنهم انهزموا امامهم ، وأمسوا بين قتيل  
وجريح وأسير ، فقال أحد شعراء مرسية في ذلك مشيرا الى مخزية أهل  
مرسية من أهل اشبيلية لتخاذلهم وانهزامهم أمام النصارى في وقعة  
طلياطة ، وقد امتحنهم الله اليوم بما امتحن به أهل اشبيلية ، فكانوا  
شركاء في المصاب : « صفة الاندلس ص ١٣٦ » .



فوقعة عقص وطلايطسة تكامل اقبال ايامنيا  
فبالغرب ، تلك ، سويالشرق ذى اناخا على شم اعلامنا  
وسيدنا ناظر فى الجـواز يروم النجاة باسلامنا

وسقطت تدمير وحقاق بها الخراب ، وواجه اهلها ابشع صنوف  
البطش والتنكيل ، وقد ذكر صاحب الروض المعطار ذلك فقال : ( وكان  
الروم ملكوها فغيروا محاسنها وسبوا اهلها وضربوا ديارها ) « صفة  
الاندلس ص ١٨٤ » . وكان ابو عبد الله بن الحداد ( ت ٤٨٠ هـ ) قد  
رثاها مشيرا الى سوء مصيرها الذى يبعث على الشفقة : « ملامح الشعر  
الاندلسى ص ٢٨٣ » .

ياغائبا خطرات القلب تحضره الصبر بعدك شيء لست اقدره  
تركت قلبى واشواقى تفضـره ودمع عينى واحداقى تخـدره  
لو كنت تبصر فى تدمير حالتنا اذا لاشفت مما كنت تبصره  
اخفى اشتياقى وما اطويه من اسف على المرية والانفاس تظـهره

وهكذا تساقطت مدن الأندلس تساقط أوراق الخريف ، فاستشعر  
الناس خطورة الوضع الذى أغرى النصارى بتضييق الخناق على بقية المدن  
بحماس شديد مرده الى الانتصارات التى حققوها ، بينما أدرك الاندلسيون  
انه قد احيط بهم ، فامتلا تنفوسهم بمشاعر الياس الموحية بالضياع ،  
وذلك باجتماع الاجانب الاعداء عليهم ، وقد صور ابن بقی القرطبى ذلك  
بقوله : « المغرب ٢ ص ٢٠ » .

الى الله اشكوها نوى اجنبية لها من ابیها الدهر شيمة ظالم  
ستبكى قوافى الشعر ملء جفوفها على عربى ضاع بين اعاجم

ولقد كان سقوط طليطلة بعد محنة بلنسية الاولى نذيرا لا لحكام  
الاندلس فحسب ، بل لشعبها الذى اسقط فى يده ، وقد اعتاد من قبل

ان يتابع اخبار الانتصارات التى احرزها السلف من ملوكهم الفرسان ،  
الذين فرضوا على ملوك الاسبان الجزية فدفعوها وهم صاغرون . نعم لم  
يحتمل الشعب ذلك وقد انقلبت عليه الايام ، وارتته ذل ملوكه وقادته الذين  
راحوا يتزلفون بالجزية يدفعونها للملوك الاسبان حفاظا على عروشهم ،  
ويقاتلون بعضهم بعضا وفق ما يرسه لهم الأعداء . من هنا علت صيحات  
الشعراء ، تحذر من مغبة هذه المفاصد ، وتحرض على مقاتلة الأعداء ،  
وتسخر من هوان ملوكهم وغفلتهم وتماديهم فى غيهم وفجورهم ، لأن  
استمرار ذلك يعنى ضياع مدن اخرى بل الأندلس بأسرها .

قال أبو محمد عبد الله العسال زاهد طليطلة المشهور بالكرامات اثر  
سقوطها : « المغرب ٢ ص ٢١ » .

يا اهل اندلس حثوا مطيكم      فما المقام بها الا من الغلـط  
الثوب ينسل من اطرافه وارى      ثوب الجزيرة منسولا من الوسط

وزاد صاحب النفح « ١٩٦٨ / ٤ ص ٣٥٢ » .

ونحن بين عدو لا يفارقنا      كيف الحياة مع الحيات فى سفت

وتروى الأبيات بطريقة اخرى مع بعض الاختلاف فى ازهار الرياض  
« ج ١ ص ٤٦ » .

وقال شاعر آخر وقد رأى فى الأندلس وطنا مستعارا لابد من  
ضياعه :

يا اهل اندلس ردوا المعار فما      فى العرف عارية الا مردات  
الم تروا بيدق الكفار فرزنا      وشاهنا آخر الابيات شهمات

ويبدو أن سقوط طليطلة كان انذارا بالغ الاثر ايقظ الأندلسيين من  
غفلتهم ، ودفعهم الى الاستنجاذ بيوسف بن تاشفين امير المرابطين الذى

لبى النداء ، وجاز الى الأندلس ، فحذره الاذفونش « الفونسو السادس »  
فرد عليه يوسف : ( الذى يكون مقراة ) بعد ان خيره بين الاسلام  
والجزية والحرب ، فثارت ثائرة الاذفونش والقساوسة والرهبان والأساقفة ،  
ورفعوا الأتاجيل والصلبان واقسموا على الانتقام ، فى حين وقف الاذفونش  
مشيرا الى جنوده وهو يقول : ( بهؤلاء اقاتل الجن والانس وملائكة  
السماء ) « انظر النسخ ٤ ص ٣٦٤ » . ثم التقى الجيشان فى معركة  
الزلاقة عام ٤٧٩هـ / ١٠٨٦ م ، وكان النصر للمسلمين ، ولقد خلد  
الشعراء ذلك من خلال مدحهم ليوسف بن تاشفين ، وسخريتهم من مصير  
الاذفونش وهزيمته ، ومن ذلك قول عبد الجليل بن وهبون : « الذخيرة  
ق ٢ م ١ ص ٢٤٥ » .

فثار الى الطعان حليف صدق	تثور به الحفيظة والذمام
فهيل به كتيب الكفر هيبلا	وكل رفيعة منه ركام
فان ينجو اللعين فلا كمر	ولكن مثلما ينجو اللثام
فاين العجب يا اذفونش هلا	تجنبت المشيخة يا غلام
ستمالك النساء ولا رجال	« فتخبر ما وراعى يا عصام »
اقمت لدى الوغى سوقا فخذها	مناجزة وهون ما تسيام
رايت الضرب تصليا فصلب	فانت على صليبك لا تلام
انام رجالك الاشقون كلا	وهل يحلو بلا رأس منام
رفعنا هامهم فى كل جذع	كما ارتفعت على الايك الحمام
سيعبد بعدها الظلماء لما	اتيح له بجانبها اكتسام
ولا ينفك كالخفاش يغفى	اذا ما لم يياشره الظلام
نضا ادراعه واجتباب ليلا	يود لو ان طول الليل عام

ولقد اغرى ضعف الملوك وتكالبهم على الدنيا ، وغفلتهم عن عدو  
متحفر للوثوب عليهم ، اغرى عدوهم بمهاجمة ثغور ممالكهم ، فكانت  
مدينة بربشتر - وهى غاية فى الحصانة والامتناع - الهدف الاول لجيش  
النصارى الذى حاصرها ، بقيادة البيطش حتى افتتحها سنة ٤٥٦ هـ .

فعاث فيها فسادا وخرابا ، حيث قتل معظم رجالها ، وسبي اكثر نساها ، ثم اهدى خمسة آلاف جارية من احاسن ابكارهن الي ملك القسطنطينية ، ولقد صور الفقيه الزاهد ابن العسال تلك المجزرة تصويرا يكشف حقد النصارى وتعطشهم للدماء ، لا لدماء المحاربين من المسلمين فحسب ، ولكن لدماء شيوخهم ونسائهم واطفالهم ، رادا اسباب تلك المحنة الى كثرة ذنوبهم مجاهرتهم بها ، وابتعادهم عن تعاليم دينهم الموجب عليهم ان يكونوا لعدوهم بالمرصاد ، ومنه على حذر واستعداد عملا بقوله تعالى : « واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » فقال : « صفة الأندلس . ص ٤٠ » .

ولقد رمانا المشركون بأسهم	لم تخط لكن شأنها الصماء
هتكوا بخیلهم قصور حريمها	لم يبق لا جبل ولا بطحاء
جاسوا خلال ديارهم فلم بها	في كل يوم غارة شيعراء
باتت قلوب المسلمين برعبهم	فحماتها في حربهم جنودها
كم موضع غنموه لم يرحم به	طفل ولا شيخ ولا عذراء
ولكم رضيع فرقوا من أمه	فله اليها ضجة وبغاء
ولرب مولود أبوه مجدل	فوق التراب وفرشه البرداء
ومصونة في خدرها محجوبة	قد ابرزوها مالها استخفاء
وعزیز قوم صار في أيديهم	فعليه بعد العزة استخفاء
لولا ذنوب المسلمين وانهم	ركبوا الكبائر ما لهم خفاء
ما كان ينصر للنصارى فـ	لماذا عليهم ، فالذنوب البداء
فشرارهم لا يختلفون بشرهم	وصلاح منتحلي الصلاح رياء

فهو الى جانب تصويره الى ما جد ثيتفجع على اذلال العدو لهم . ، وينتقد أوضاع المسلمين ويسخر من جبن قادتهم وثاقلهم الى الأرض من خلال تلمسه لأسباب تلك المفاجعة التي اذهلتهم وفجأتهم من ناحية ، ونبهتهم من غفلتهم من ناحية أخرى ، مما جعل معالك الأندلس تتجاعى



لاستردادها بقيادة أحمد بن سليمان بن هود صاحب مرقسطة سنة ٤٥٧ هـ ،  
أى بعد تسعة أشهر من ضياعها .

ولقد أثارت محنة بريشتر مشاعر الكتاب والفقهاء الى جانب الشعراء ،  
وهنا تجدر الإشارة الى الرسالة التى كتبها الوزير الكاتب أبو محمد  
عبد الله ابن الفقيه أبى عمر بن عبد البر النمرى ( ت ٤٧٤ هـ ) على  
لسان أهل بريشتر والموجهة الى ( من بالأمصار الجامعة ، والأقطار  
الشاسعة ، بنجزيوة الأندلس من ولاية المؤمنين وحماة المسلمين ورعاة الدين  
من الرؤساء والمرؤوسين ) ، وفيها يقول : « الذخيرة ٣ م ١ ص ١٧٤ -  
١٧٨ » .

( أما بعد : حرسكم الله بعينه التى لا تنام ، فانا خاطبناكم -  
مستغفرين ، وكاتبناكم مستغِيثين ، وأجفاننا قرحى ، وأكبادنا حرى ،  
ونفوسنا منطبقة وفلوبنا محترقة ، على حين نشر الكفر جناحيه ،  
وأبدى الشرك ناجذيه ، واستطار شرر الشر ، ومسنا واهلنا الضر ...  
وتنبئكم معشر المسلمين ، بعض ما نابنا فى ثغورنا ، عسى ان تكونوا  
سببا لنصرنا ، فالؤمنون إخوة ، والمسلمون لحمة ، والمرء كثير بأخيه ، ...  
فما ظنكم معشر المسلمين وقد سيقَت النساء والولدان ، ما بين عارية وعريان ،  
قودا بالنواصي الى كل مكان ، طورا على المتون وطورا على البطون ،  
ومشيخة الرجال مقرنين فى الحبال ، مصفدين فى السلاسل والأغلال ...  
وما ظنكم معشر المسلمين وقد رأيتم الجوامع والصوامع بعد تلاوة القرآن  
وحلاوة الأذان ، مطبقة بالشرك والبهتان ، مشحونة بالنواقيس والصلبان ،  
عوضا من شيعة الرحمن ، والأئمة المتدينون ، والقومة والمؤذنون ، يجرهم  
الأعلاج كما تجر الذبائح الى الذابح ، يكبون على وجوههم فى المساجد  
صاغرين ، ثم أضرمت عليهم نارا حتى صاروا رمادا ... فيا ويلاه ، ويا  
فلاه ، ويا كرباه ، ويا قرآناه ، ويا محمداه ) ثم يخلص الى الاقرار بأن  
المصيبة قد أصابتهم بذنوبهم أولا ، ويفرقتهم ثانيا وباختلاف قلوبهم



ثالثا ( ولولا فرط الذنوب ، لما كان لريحهم علينا من هبوب ، ولو كان  
شملنا منتظما وشعبنا ملتئما ... لما طاش لنا سهم ، ولا سقط لنا نجم ،  
ولا ذل لنا حزب ، ولا قل لنا غرب ، ولا روع لنا سرب ) .

وثمة رسالة أخرى كتبها أبو حفص عمر بن الحسن الهوزنى ( ٣٩٢ -  
٤٦٠ هـ ) الى المعتضد يحثه فيها على الجهاد ، يصور فيها هول الفاجعة  
التي ( يشيبلشهودها مفرق الوليد ) ثم يستنهض همته للجهاد ، وقد  
شفع الرسالة بشعر له فى ذلك : « الذخيرة ق ٢ م ١ ص ٨٣ - ٨٧ »

اعباد جل الرزء والقوم هجع	على حالة من مثلها يتوقع
و : اعباد ضاق الذرع واتسع الخرق	ولا غرب للدنيا اذا لم يكن شرق
و : فقد جد أمر هد شرع محمد	وما مخبر عن حالة مثل شاهد
و : يدنا العليا وه مويك شل	فلم استرعى الا عز الأذل

وهاجم النصارى بطرنة سنة ٤٥٦ هـ ، وقصدوا الى بلنسية الغارقة  
فى اللذات فخرج اليهم أهلها بقيادة أميرهم عبد العزيز بن أبى عامر بتياب  
زينتهم فاستاصلهم النصارى قتلا واسرا ، فكان أمرهم مجال تتدر وسخرية  
عند شاغرها أبى اسخان بن على الطرسونى : « النفح ١٩٦٨ / ٤ ص  
٤٤٨ » .

لبسوا الحديد الى الوغى ولبستم	حلل الحرير عليكم الواننا
ما كان اقبحهم واحسنكم بها	لو لم يكن ببطرنة ما كاننا

وكان أبو الحسن بن حريق قد صور لنا ما كانت تعانيه بلنسية  
أيام الحرب من غارات النصارى عليها ، حيث ابتليت بالجوع وغلاء  
الأسعار والخوف ، بينما كانت قبل ذلك لا تعرف غير اللهو ، فوصفها  
بالجنة لجمالها ، وما تعانيه بالمكارة التى حفت بها فقال : « النفح ١٩٦٨  
/ ١ ص ١٨٠ » ...

بلنسية قرارة كل حسيين      حديث صح في شرق وغرب  
فان قالوا محل غلاء سبب      ومسقط ديتى طعن وضرب  
فقل هي جنسة حفت رياها      بمكرومين من جوع وحرب

وقد أشار ابن عياش الى معانياتها فقال : « المصدر السابق ص

١٧٥ » .

بلنسية بينى عن القلب سلوة      فانك روض لا أجن لزهيرك  
وكيف يحب المرء دارا تقسمت      على هارمى جوع وفتنة مشرك

ثم كان الأمر سجالا بين النصارى والمسلمين ، فهم اذا احتلوا مدينة عاثوا فيها فسادا : يدمروا وتخربوا وتحرقوا . فلما صار ام ربلنسية الى الفقيه القاضى ابنى احمد بن جحاف ، غدت ميدانا لقتال النصارى واقتتال الاخوة الأعداء ، حيث هاجمها القادر بن ذى النون ، وقد لقي فيها نيجبه ، ثم هوجمت من قبل لذريق بمساعدة يوسف بن احمد بن هود صاحب سرقسطة ، فكانت الغلبة للذريق الذى عمل على حرق ابن جحاف وتخريب بلنسية . « الذخيرة ق ٣ م ١ ص ٩٨ » .

وذلك ما اشار اليه ابن خفاجة بقوله : « النبح ١٩٦٨ / ٤ ص ٤٥٥ » :

عاشت بساحتك الظبا يا دار      ومحا محاسنك البلى والنار  
فاذا تردد في جنابك ناظر      طال اعتبار فيك واستعبار  
ارض تقاذفت الخطوب باهلها      وتمخضت بخرابها الأقـدار  
كتبت يد الحدثان فى عرصاتها      لا أنت أنت و لا الديار ديار

واشار الى خرابها كذلك أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن خلصة البلسى : « صفة التبذل ص ٤٨ » .

وروضة زرتها للأنس مبتغيا      فأوحشتنى لذكرى سادة هلكوا  
تغيرت بعدهم خريا وحق لها      مكان نوارها ان ينبت الحبيبك  
لو أنها نطقت قالت لفقدهم      بان الخليط ولم يرثوا لمن تركوا

ان شأن العدو المنفعل بكفره وأحقاده ، تأخذه العزة بالاثم ، فيعيث  
فى الأرض الفساد ويهلك الحرث والنسل ثارا ونكالا .

ويستمر الحال ببلنسية بين جوع وخوف واضطراب ونقص فى  
الأموال والأنفس الى ان استردها الاسبان عام ٦٣٠ هـ ، فاستاصلوا أهلها  
منها استئصالا لا يحيط به الوصف ، فكان ذلك وداعا لالقاء بعده ،  
ومصابا لا عزاء فيه ، وفيه قال أبو المطرف ابن عميرة : « صفية  
الاندلس ٥١ » .

أما بلنسية فمئوى كافر	حفت به فى عقرها كفاره
زرع من المكروه حل حصاده	عند الغدو غداة لج حصاره
وعزيمة للشرك جعجع بالهدى	انصارها اذ خانه انصاره
قل كيف تثبت بعد تمزيق العدا	آثاره ام كيف يدرك ثاره

ثم يعمل على استرجاع صورتها فى ماضى عزها ، عزاء لنفسه ،  
ومؤاسة لها بما تجده من حزن لا يحتمل ، وحسرة عميقة :

ما كان ذاك المصر الا جنـة الحسن تجرى تحته انهاره

ورثاها أيضا فى كتاب بعث به الى الشيخ أبى جعفر بن أمية  
بقوله : « النفح ١ ص ٣٠٥ » :

ألا أيها القلب المصرح بالوجد	أما لك من بادی الصبابة من بد
أمن بعد رزء فى بلنسية ثوى	باحنائنا كالنار مضرمة الوقد
يرجى أناس جنـة من مصائب	تطاعن فيهم بالمتقفة الملد
ألا ليت شعري هل لها من مطالع	تعاد الى ما كان فيها من السعد
وهل أذنب الأبناء ذنب أبيهم	فصاروا الى الاخراج من جنة الخلد

وله رسالة فى رثائها أرسلها الى ابن الأبار الذى رد عليه برسالة

مائلة في رثائها « النفح ٤ ص ٤٩٠ - ٤٩٩ » وما جاء في رسالة  
ابن الطرف قوله : ( ص ٤٩٣ )

ويندب عهدا بالمشفر فاللوى	واين اللوى منه واين المشقر
تغير ذاك العهد بعدى واهله	ومن ذا على الأيام لا يتغير
وأفقر رسم الدار الا بقيّة	لسائلها عن مثل حالى تخبر
فلم تبق الا زفيرة اثر زفيرة	ضلوعى لها تنقد او تتفطر
كذاك الى ان صاح بالقوم صائح	وانذر بالبين المشتت منذر
وفرقتهم ايدى سبا واصابهم	على غرة منهم قضاء مقدر

ثم يمضى متحسرا على شاطبة التى خلاها وليها الى الكافر وكذلك  
على تدمير .

اما ابن الأبار فقد كتب في رثائها رسالة طويلة ، ويظم فيها  
قصيدته المشهورة عندما أوفد قائد الجيش الأمير زيان بن أبى الحلمات  
ابن أبى الحجاج ابن مرديش الى صاحب افريقية ابى زكريا ابن أبى  
حفص ، فقام ابن الأبار بين يديه منشدا : « النفح ٤ ص ٤٥٧ »

ادرك بخيلك خيل الله اندلسنا	ان السبيل الى منجاتها درسا
وهب لها من عزيز النصر ما التمت	فلم يزل منك عز النصر ملتما

وبعد ان قرع مسامعه باستجاده ، راح يتفجع على بلنسية وقرطبة  
وغيرها من المدن السليبة ، وعلى اهلها وقد تنكرت لهم الأيام ودارت  
عليهم الدوائر ، وفى ذلك استنهاض لهيئته وشحذ لعزيمته :

يا للجزيرة أضحى اهلها جزرا	للحادثات وامسى جدها تعسا
فى كل شارقة المام بائقة	يعود ماتمها عند العدا عرسا
وفى بلنسية منها وقرطبة	ما ينسف النفس أو ينزف النفسا

وكما حلت الفاجعة بالمدن واهلها ، فقد اصابته من الاستلام مقتلا ،

وصيرت مساجده بيعا ، واستبدلت نداءها المجلجل « الله اكبر » بقرع  
الأجراس ، فاضحت بلاد كفر :

مدائن حلها الاشراك مبتسنا      جذلان وارتحل الايمان مبتعسا  
يا للمساجد عادت للعدا بيعا      وللنداء غدا اثناءها جرسا

ثم يدعوهُ الى انقاذها من خلال مدحه له بغيرته على الدين ويتقواه  
وشجاعته ونخوته وفروسيته :

صل خبلها ايها المولى الرحيم فما      ابقى المراس لها حبلا ولا مرسا  
واحى ما طمست منها العداة كما      اجييت من دعوة المهدي ما درسا  
يا ايها الملك المنصور انت لها      علياء توسع اعداء الهدى تعسا  
وقد تواترت الأنبياء انك من      يحيى بقتل ملوك الصفر اندلسا  
ظهر بلادك منهم انهم نجس      ولا طهارة ما لم تغسل النجسا  
وانصر عبيدا باقصى شرقها شرقت      عيونهم ادعما تهوى زكا وخسا  
هم شيعة الامر وهى الدار قد نهكت      داء متى لم تباشر حسمه انتكسا  
فاملا هنيئا لك التأييد ساحتها      جردا سلاهب او خطية دعسا  
واضرب لهم موعدا بالفتح ترقبه      لعل يوم الأعادى قد اتى وعسى

وأورد صاحب النفح قصيدة طويلة مجهولة القائل ، موجهة الى  
ابى زكريا صاحب افريقية يستنهضه لنجدها ومطلعها « المرجع السابق  
٤ ص ٤٧٩ » :

نادتك اندلس فلب نداءها      واجعل طواغيت الصليب فداءها  
تلك الجزيرة لابقاء لها اذا      لم يضمن الفتح القريب بقاءها

ثم يتحسر على بلنسية التى حول النصارى مدارسها ومساجدها  
كنائس :



ايه بلنسية وفي ذكراك ما      يبرى الشؤون دماءها لا ماعها  
بابى مدارس كالطلول دوارس      نسخت نواقيس الصليب نداءها  
عجبا لأهل النار حلوا جنة      منها تمد عليهم أفياءها

ومعظم أبيات القصيدة التى بلغت تسعين بيتا فى مدحه وحثه على  
الجهاد والثار من النصارى واغاثة أهل بلنسية المنكوبين .

وما هى الا فترة وجيزة حتى بدأ النصارى حصارهم لاشبيلية  
٦٤٥ هـ / ١٢٤٧ م ، والذي استمر ثمانية عشر شهرا ، قاوم خلالها  
المسلمون مقاومة شديدة الا أنهم استسلموا أمام اصرار النصارى على  
فتحها نظرا لحسن استعدادهم وقوتهم ، استسلموا مقابل خروجهم منها  
سالمين ، فدخلها فرنندندو الثالث فى اوائل رمضان ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨ م ،  
وسارع الى ازالة معالمها الاسلامية ، فحول مسجدتها الى كنيسة واخرج  
أهلها منها ، وكان شاعرها ابراهيم بن سهل الاسرائيلى قد أرسل  
قصيدته الى أهل العدو يستصرخهم لنجدتهم ، ويدعوهم للجهاد لدحر  
الأعداء : « انظر نهاية الأندلس ١٩٨٧ ص ٤٤ »

وردا فمضمون نجاح المصدر      هى عزة الدنيا وفوز المحشر  
نادى الجهاد بكم بنصر مضر      يبدونكم بين القنا والضمر  
خلوا الديار لدار عز واركبوا      عبر العجاج الى النعيم الأخضر  
يا معشر العرب الذين توارثوا      شيم الحمية كابرا عن كابر  
أنتم أحق بنصر دين نبيكم      ولكم تهديد فى قديم الأعصر

ثم توالى سقوط المدن مثل : شريش وشذونة وقادس وشلوقة  
وغليانة وروضة أوروطه وأركش وشتمرية . وفى هذه الأثناء بعث  
أبو الحكم مالك بن المرحل بقصيدة يستنجد بها أهل العدو ، قرئت فى  
جامع القرويين بفاس يوم الجمعة ٦٦٢ هـ ، فبكى الناس لساعها :

استنصر الدين بكم فاستقدموا      فأنكم ان تسلموه يسلم

لاذت بكم اندلس ناشرة      برحم الدين ونعم الرحم  
فاسترحمتكم فارحموها انه      لا يرحم الرحمن من لا يرحم  
ما هي الا قطعة من ارضكم      واهلها منكم وانتم منهم

ومهما قيل فى الاسباب التى ادت الى تداعى المصائب على اهل  
الاندلس ، فان فسادهم وخروجهم على شرع الله يبقيان فى مقدمة اسباب  
ضعفهم وزوال ملكهم وضياع وطنهم ، وذلك باعتراف اهل الاندلس انفسهم .  
فقد « حكى أبو زكريا الجعيدى / ت ٦١٩ هـ / عن أبى عبد الله ابن سعادة  
الشاطبى المعمر ان ابا مروان ابن ورد اتاه فى النوم شيخ عظيم الهيئة ،  
فرمى يديه فى عضديه من خلفه ، وهزه هزا عنيفا حتى اربعه ،  
وقال له قل :

الا ايها المغرور ويحك لا تتم      قلله فى ذا الخلق امر قد انبهم  
فلا بد ان يرزوا بامر يسوءهم      فقد احدثوا جرما على حاكم الامم

قال وكان هذا فى سنة أربعين وخمسمائة ، فلم يمض الا يسير  
حتى تغلب الروم على المرية فى سنة اثنتين وأربعين وخمسمائة ، بعد  
تلك الرؤيا بعامين أو نحوها » . « النفح ٤ ص ٤٦١ » .

وتستمر أوضاع الاندلس بالتدهور ، فاذا كانت بلنسية قد سقطت  
سنة ٦٣٦ هـ - ١٢٣٨ ، فان عشرات المدن قد سقطت قبلها ، مثل : لك ،  
استرقة ، شلمنقة ، شقوبية وآبله وكلها تقع فى أقصى الشمال الغربى  
لشبه الجزيرة . وفى وسط الجزيرة سقطت طليطة وتطيلة ٥١١ هـ ،  
وسرقسطة ٥١٢ هـ ولاردة وافراغة ومكناسة وطرطوشة ٥٤٣ هـ - ١١٤٨ م .  
وفى غرب شبه الجزيرة « البرتغال سقطت فى ذلك الأثناء : لشبونه  
وشنترية وشنترين ٥٤٢ هـ - ١١٤٧ م ، ثم بأجة ٥٥٦ هـ وبابرة ٥٦١ هـ ،  
وبعد معركة العقاب ٦٠٩ هـ وانتصار النصارى على الموحدين ، توالى  
سقوط المدن الأندلسية ، فسقطت بياسة ٦٢٣ هـ ، وميورقة ٦٢٧ هـ ،

وابذة ٦٣٠ هـ ، واستجة والمدور ٦٣٣ هـ ، ثم سقطت بعد بلنسية دانية  
ولقنت ٦٤١ هـ ، واريولة وقرطاجة ٦٤٣ هـ ، وشاطبة ٦٤٤ هـ ، ومرسية  
٦٤٠ هـ وجيان ٦٤٣ هـ ، واشبيلية ٦٤٦ هـ ، وفى غرب الأندلس كانت  
بطلويس قد سقطت ٦٢٧ هـ ، وماردة ٦٢٨ هـ ، وشلب ٦٤٠ هـ ، وشنتمرية  
الغرب ٦٤٧ هـ ، ولبله وولبة ٦٥٥ هـ ، ثم قادس ٦٥٩ هـ ، وشريش  
٦٦٢ هـ . « انظر نهاية الأندلس ، عنان ، ص ١٨ - ٢١ » .

وكان سقوط قرطبة سنة ٦٣٣ هـ ، مضمون قصيدة الفقيه الأديب  
أبى محمد على ابن أحمد بن سعيد بن حزم ابن وزير آل عامر الأكبر ،  
الذى رثاها وتفجع على أهلها ، ومنها قوله : « رسائل ابن حزم الأندلسي  
ج ٨ / ١٩٠ ص ٣١٢ » .

سلام على دار ، رحلنا ، وغودرت	خلاء من الأهلين موحشة قفرا
تراها كان لم تغن بالأمس بلقعا	ولا عبرت من أهلها قبلها دهرا
فيادار لم يقفرك منا احتيارنا	ولو اننا نستطيع كنت لنا قبرا
ولكن اقدارا من الله انفذت	تدمرنا طوعا لما حل أو قهرا

وبعد أن تغل بالقدر لضياعها ، راح يستسقى لها ، لعلها تحيا بعد  
موتها وترجع بعد ضياعها :

وياخير دار قد تركت حميدة	سقتك العوادي ما أجل وما أسرى
ويادهر بلغ ساكنيها تحيتي	ولو سكنوا المروين أو جاوزوا النهر
فصبرا لسطو الدهر فيهم وحكمه	وان كان طعم الصبر مستثقلا مزا
سنصبر بعد اليسر للعسر طاعة	لعل جميل الصبر يعقبنا يسرا
مأندب ذاك العهد ما قامت الخضرا	على الناس سقفا واستقلت بنا الغبوا

وفى هذه الأثناء ، وفى سنة ٦٥٥ هـ « المصدر السابق ص ٥٠ »  
وقد تنازل ابن الأحمر عن كثير من المدن للنصارى قال الرندى فى رثاء

الاندلس وقد ضاعت معظم قواعدها ، مستغيثا بالمسلمين خاصة اهل افريقية لنصرتها :

« ازهار الرياض ١ ص ٤٧ ، النفح ٤ ص ٤٨٦ » .

لكل شيء اذا ما تم نقصان	فلا يغرب بطيب العيش انسان
هي الامور كما شاهدتها دول	من سره زمن ساعته ازمان
وهذه الدار لا تبقى على اخذ	ولا يدوم على حال لها شان
يمزق الدهر حتما كل سابعة	اذا نبت مشرفيات وخرصان
وينتضي كل سيف للفناء ولو	كان ابن ذى يزن والغمد غمدان

وبعد الاعتبار بتقلب الزمان وزوال الاشياء ، يتأسى بموت العظماء وزوال دولهم على مر التاريخ ، تمهيدا للموضوع :

اين الملوك ذوى التيجان من يمن	واين منهم اكاليل وتيجان
واين ما شاده شداد فى ارم	واين ماساسه فى الفرس ساسان
واين ما حازه قارون من ذهب	واين عاد وشداد وقحطان
اتى على الكل امر لا مرد له	حتى قضوا فكان القوم ما كانوا
وصار ما كان من ملك ومن ملك	كما حكى عن خيال الطيف وسنان
دار الزمان على دارا وقاتله	وام كسرى فما آواه ايوان
كائما الصعب لم يسهل له سبب	يوما ولا ملك الدنيا سليمان
فجائع الدهر انواع منوعة	وللزمان مسرات واحزان
وللحوادث سلوان يهونها	وما لما حل بالاسلام سلوان

ثم يتكلم عن مصاب الاندلس وضياع مدنها :

دها الجزيرة امر لا عزاء له	هوى له واحد وانهد ثهلان
اصابها العين فى الاسلام فارتزئت	حتى خلت منه اقطار وبلدان
فاسال بلنسيه ما شان مرسية	واين شاطبة ام اين جيان



واين قرطبة دار العلوم فكم عسى البقاء اذا لم تبق اركان  
قواعد كن اركان البلاد فما من عالم قد سما فيها له شان

ثم يشير الى مصاب الاسلام فى تلك الديار وقد استبدل بالكفر ،  
وحولت مساجده الى كنائس ، تدق فيها النواقيس وتقرع من على مآذنها  
الاجراس وقد علتها الصليبان :

تبكى الحنيفة البيضاء من اسف كما بكى لفراق الالف هيمان  
على ديار من الاسلام خالية قد اسلمت ولها بالكفر عمران

ولعله فى هذا البيت اراد الاشارة الى المدن التى سلمها ابن الأحمر  
للنصارى دون حرب مقابل سكوتهم عنه حيث كان يعمل على استرضائهم  
استبقاء الملك .

حيث المساجد قد صارت كنائس ما فيهن الا نواقيس وصليبان  
حتى المحاريب تبكى وهى جامدة حتى المنابر ترثى وهى عيدان

ثم يتوجه بالتقريع لكل غافل لا يتعظ بأحداث الدهر ، ولاه يظن  
انه بمفازة من غير الزمان ، ليعتبر بمصاب اهل الأندلس الذى ليس  
كمثله مصاب :

يا غافلا وله فى الدهر موعظة ان كنت فى سنة فالدهر يقضان  
وماشيا مرحا يلهيه موطنه أبعد حمص تغر المرء أوطان  
تلك المصيبة أنست ما تقدمها وما لها مع طول الدهر نسيان

ثم يستنهض همة ملك بنى مرين فى المغرب خاصة ويحرضه على  
قتال الاسبان والثار للأندلسيين ، بالاضافة الى تحريضه لجميع المسلمين  
عامه فى المغرب وغيره للإصرار الى نجدة اخوانهم ، ثم يعاتبهم على  
خلودهم للراحة والدعة ويلومهم على التقاطع فيما بينهم فى حين آخى  
بينهم الاسلام ووحدتهم :



يا ايها الملك البيضاء رايتـه  
ياراكبين عتاق الخيل ضامرة  
وحاملين سيوف الهند مرهفة  
وراتعين وراء البحر فى دعة  
اعندكم نبا من اهل اندلس  
كم يستغيث بنو المستضعفين وهم  
ماذا التقاطع فى الاسلام بينكم  
الا نفوس ابيات لها هم

ادرك بسيفك اهل الكفر لا كانوا  
كانها فى مجال السبق عقبان  
كانها فى ظلام النقع نيران  
لهم باوطانهم عز وسلطان  
فقد سرى بحديث القوم ركبـان  
اسرى وقتلى فما يهتز انسان  
وانتم ياعباد الله اخوان  
اما على الخير انصار واعوان

ثم يستغيث لاغاثة الأندلسيين الذين غشيتهم ذلة بعد عز ، وصاروا  
عبيدا بعد ان كانوا اسيادا ، ويمضى فى تصوير مصابهم ، وقد علا بكأؤهم  
وهم يباعون اما النساء فقد واجهن السبى كما واجه بعضهن الاغتصاب ،  
وفى ذلك ما يثير كوامن الاشجان على الآسى والالـم ، وقد عمد الى ذلك  
لتصوير فجيعتهم على حقيقتها من جهة ، ولاثارة حمية بنى مـرين واهل  
المغرب وعامة المسلمين ليهبوا الى نجدتهم من جهة ثانية :

يامن لذلة قوم بعد عزهم  
بالامس كانوا ملوكا فى منازلهم  
فلو تراهـم حيارى لا دليل لهم  
ولو رايت بكاهـم عند بيعهم  
يارب ام وطفل حيل بينهما  
وطفلة ما راتها الشمس اذ برزت  
يقودها العـلج للمكروه مكرهـة  
لمثل هذا يذوب القلب من كمد

احال حالهم كفر وطغيان  
واليوم هم فى بلاد الكفر عـبدان  
عليهم من ثياب الذل الوان  
لهالك الامر واستهوتك اخزان  
كما تفرق ارواح وابـدان  
كائنا هى ياقوت ومرجان  
والعين باكية والقلب حيران  
ان كان فى القلب اسلام وايمان

وهكذا نجد بعض الشعراء يسارعون الى بكاء مدنهم متفجعين  
عليها مشفقين مما حل بها وباهلها ، وبعضهم يشيرون بأصابع الاتهام الى  
الملوك والحكام على انهم السبب المباشر فيما حدث ويحدث ، وذلك

لغفلتهم وانغماسهم فى الترف واللهو والمجون والملذات النى صرفتهم عن البطولة والمجد ، وبعضهم يرى أن المسؤولية مشتركة بين الحكام والشعب ، بل ان مسؤولية الشعب فى ذلك اكبر من مسؤولية غيرهم ، لأن من واجبهم مراقبة الحكام ومحاسبتهم الى جانب حماية بلادهم والدفاع عنها ، وهذا ما اشار اليه الشعراء من خلال تقريره وتوبيخه لاهل قرطبة الذين قصرُوا فى الدفاع عنها والذود عن محارمها :

« ملاح الشعر الأندلسى • الدقاق : ص ٢٨٩ » .

أضعتم الحزم فى تدبير أركم	ستعلمون معا عقبى البوار غدا
لكن سبل العمى أعمت بصائرکم	فالبستكم ثيابا للبللى جديدا
يا أمة هتكت مستور سوءتها	ما كل من ذل أعطى بالصغار يدا

وكانت معركة أشكر وهى من عمل مدينة بسطة - سنة ٧٢٤ هـ ، وقد انتصر فيها المسلمون بقيادة اسماعيل بن فرج على النصارى نصرا حاسما ، ذكره الفقيه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن فرج ابن شقر الطرسونى بقصيدة مدح فيها القائد ابن فرج ، ووصف جانباً من المعركة ، كما وصف مصير الروم ، ومنها قوله : « الكتيبة الكامنة فى شعراء المائة الثامنة ص ٧٧ » .

بحيث البنود الحمر والأسود الورد	كتائب ، مكان السماء لها جنود
ومن عانق الأخطار حق له العلا	ومن نبذ الفانى يحق له الخلد
وظنوا بأن الرعد والصعق فى السما	فحاق بهم من دونها الصعق والرعد
كأن قلوب الروم أهدافها التى	تطير بمحياتها وما شعر الجلد
الا شفع الرحمن غزوة أشكر	بها رضى الاسلام والأحد الفرد

وفى سنة ٧٤١ هـ ( اشراب العدو الكافر لأخذ ما بقى من الجزيرة ذات الظل الورىف ، وثبت قدمه اذ ذاك فى بلد طريف ، وبالجمله فهذه

الواقعة من الدواهي المعضلة الداء ، والأرزاء التي تضعض لها ركن  
الدين بالمغرب ، وقرت بذلك عيون اعداء ) . . . ( النفع ٤ ص ١٥ ) .

وكان أبو محمد عبد الله الأزدي قد قال في ضياع طريف قصيدة  
عزى فيها ابن الخطيب باستشهاد ولده وعمه فيها : « النفع ٥ ص ١٢ » .

خطب الم فاذهب الأخ والأبا      رغما لأنف شفاء ذلك أو ابى  
لا كان يومهما الكريه فكم وكم      فيه المجلى والمحتلى قد كبا

فأجابه ابن الخطيب بقصيدة منها :

لا كان يومك يا طريف فطالما      أطلعت للآمال برقبا خلبا  
ورميت دين الله منك بفادح      عم البسيط مشرقا ومغربا

ثم تسقط رندة ٨٩٠ هـ - ١٤٨٥ م . ثم مالقة ووادي آش والمرية  
وسطة ، فيبكيها شاعر مجهول في قصيدة بلغت ١٤٤ بيتا ، وقد  
نسبها الدكتور عمر الدقاق الى جعفر بن خاتمة ، « انظر ملامح الشعر  
الاندلسي ص ٣١٥ » الذي بعث بها الى السلطان العثماني بايزيد مستنجدا  
به لنصرة الاندلس ، ومنها قوله :

أحقا خبا من جو رندة نورها      وقد كسفت بعد الشمس بدورها  
وقد اظلمت ارجاؤها ونزلزلت      منازلها ذات العلا وقصورها  
تسلمها حزب الصليب وقادها      وكانت شرودا لأ يقاد نفورها  
فواحسرتا كم من مساجد حولت      وكانت الى البيت الحرام شطورها  
وكم طفلة حسناء فيها بصوئة      اذا أسفرت يمسى العقول سفورها  
فأضحت بأيدي الكافرين رهينة      وقد هتكت بالرغم منها ستورها  
ومالقة الحسناء ثكلى أسيفة      وقد استفرغت دبحا وقتلا حجورها  
وجرت نواصيها وشملت يمينها      ويدل بالويل المبين سرورها  
وبالله ان جئت المنكب فاعتبر      فقد خف ناديمها وجف نضيرها

وعرج على الاقليم فابك ربوعها	بسحب يضاهاى المعصرات خريها
محل قرار الملك غرناطة التى	هى الجزيرة العليا زهتها زهورها
وبسطة ذات البسط ما شعرت بما	دهاها وانى يستقيم شعورها
على هول بلواها وطول وبالتها	وما كابدت من ذا المصاب نحورها
وما انسى لا انسى المرية انها	قتيلة اوجال ازيل عذارها

ثم يذكر ان حلول هذه المصائب عقاب من الله بسبب انتشار المعاصى ، ونقضهم لعرى الاسلام :

اضعنا حقوق حتى اضاعنا	وقضت غرا الاسلام الا يسيرها
بعصياننا استولى علينا عدونا	وعانت بنا اسد العلا ونمورها

ثم يستنجد باهل الدين داعيا المسلمين الى التمسك بالاسلام والاعتصام بحبل الله ، وعلان الجهاد ، مشترطا صدق النية وصحة التقوى ونصر الله لتحقيق النصر :

الا واستعدوا عزائمها	يلوح على ليل الوغى مستنيرها
بانفس صدق موقنات بانها	الى الله من تحت السيوف مصيرها
بين هدى ، ان تقفوا الله تنصروا	وتخطوا بآمال يشوق غريرها
فلا يخذل الرب المهين أمة	تدين بدين الحق وهو نصيرها

واخيرا تمتد اليد الآتية الى غرناطة ، وتحكم الحصار حولها ، فيصور محمد بن عبد الله العقيلي العربى ذلك بقوله : « النفح ء ص ٥٥٠ »

بالطبل فى كل يوم	وبالنفير نـراع
وليس من بعد هذا	وذلك الا القـراع
يارب جـبرك يرجو	من هـيـض منه الذراع
لاتسـلبنى صـبرا	منه لـقـلبى ادراع



ولما سقطت غرناطة / ٨٩٧ هـ / جاز الى المغرب ومدح سلطان  
فاس مستجيـرا به :

بك استجرنا ونعم الجار انت لمن جار الزمان عليه جور منتقم

وهكذا آل امر غرناطة الى استسلام أهلها ، وقد قام آخر ملوكها  
أبو عبد الله الصغير بتسليم مفاتيحها لملك الألبان قبيل رحيله عنها فى موكب  
جنائزى حزين ، يعلوه الذل والصغار ، ويمزقه الألم ويغشاه الأسى ،  
وصوت أمه المحزون يقرع أسباعه لوما وعتابا وتقريعا وتوبيخا :

أبك مثل النساء ملكا مضاعا لم تحافظ عليه مثل الرجال

وبذا تنطوى صفحة من صفحات مجد العرب والمسلمين ، وتنطفى  
شعلة العلم والمدنية والحضارة بعد توقد استمر ثمانية قرون ، وتغادر  
أرض الأندلس قوافل من أشتات الجنود المهزومين الى غير رجعة ،  
أعلامهم منكسة ، ووجوههم باسرة ، ترهقهم ذله ، فى حين كان آباؤهم  
الفاتحون قد دخلوها وراياتهم مرفوعة ، وأصواتهم بالتكبير مجلجلة ،  
ووجوههم ضاحكة مستبشرة ، وأبصارهم معلقة بالسما ، والسنتهم تلهج  
بالشكر لله الذى منحهم نصره وغشيم بفصله وشتان بين مغرب ومشرق ،  
وبين حافظ ومضيع ومسبحا من أضحك وأبكى واليه الأمر والمنتهى .

وكان أبو العباس أحمد الدقون ت ٩٢١ هـ قد نظم قصيدة عند  
سقوط الحمراء ، سماها « الموعظة الغراء بأخذ الحمراء » ندب فيها  
الجزيرة وأهلها : « أزهار الرياض ١ ص ١٠٤ » .

أمنت من عكس آمال وأحوال	وعشت ما بين أعمام وأخوال
ولا ابتليت بما فى القلب من نكد	فالجسم مشتغل من غير أشغال
كيف ولا وبقاع الدين خالية	من أرض أندلس من أجل أهوال
جاشت بها من جيوش الكفر مآدرست	بهم معالم أخيار وأقيال



يبنى ليهدم ما الاسلام شيده  
فاستوطن المرج لاينوى الرحيل ولا  
والمسلمون من الاضغان قد ملئت  
والحق مختلف والحق مؤتلف  
واحتل غرناطة الغراء قد عدت  
والوصف يعجز من يدعى بقلقال  
بخشى المغيث بسهل او باجبال  
قلوبهم وابوا تسديد اخلال  
والكل منصرف عن نصر ابطال  
حب الحصيد ونصر الله والال

ثم يتحسر على ايامها الخوالى ودينها المستاصل من جذوره :

فلا المساجد بالتوحيد عامرة  
اه على الدين والدنيا وما نفعت  
اذ عمروها بناقوس وتمثال  
اه اذا صدرت من قلب بطال

اما غفلة المسلمين فسبب مباشر من اسباب الهزيمة :

هذا النذير جهارا جاء ينذرنا  
ونحن فى غفلة عما يراد بنا  
والاذن فى صمم عن قيل او قال  
نمشى على مهلة من طول امهال

ثم يخاطب اهل فاس داعيهم الى الاتعاض بما حل بهم من ذل ومهانة ،  
محذرا من الركون الى الدنيا والملذات حتى لا يشربوا من الكأس التى  
شرب منها الأندلسيون :

يا اهل فاس اما فى الغير موعظة  
فالموت عندى خير من حياة فتى  
ان السعيد لمعوظ بأمثال  
قد اكتسى بعد عز ثوب اذلال

\* \* \*

يتضح من خلال ما سبق أن رثاء الوطن فى الشعر الأندلسى اثر من  
اثار تاريخ الأندلس وما تخلله من أحداث ونكبات عصفت به ، فكان  
مواكبا لها ، مسجلا لأحداثها ، منفعلا بها ولها . كما يكشف شعر  
الرثاء اغراضا متعددة ومضامين متنوعة تحدث عنها بالاضافة الى بكاء  
الوطن وندبه ، منها وصف ما حل بالوطن على ايدى الاسبان من دمار

وخراب واحراق ، ووصف ما حل بالمسلمين من بطش وعذاب وتفكيك واحراق واغتصاب واسر وتشيتت وضياع واستعباد واسترقاق وبيع ، واجبار على التنصير وترك اللغة والعادات والتقاليد الخاصة بهم ، كما يكشف الى جانب ذلك اسباب الضعف التى ادت الى تقويض دعائم الدولة وتداعى الاعداء عليهم ، وهى اسباب يعود بعضها الى غفلة الحكام واهمالهم وعدم كونهم على مستوى المسؤولية ، لركونهم الى اللهو والترف والمجون ، واسباب يعود بعضها الى الناس عامة الذين تركوا الامور موكولة الى اهواء الحكام . ومنها اسباب تعود الى ضعف ايمانهم والتهاون فى امر دينهم ، وعدم مبالاتهم بالمعاصي ، مما صرفهم عن الاعداد للجهاد . واسباب تعود الى تفشى الظلم والقهر وفساد النظم الادارية ، بالاضافة الى فساد المجتمع بما انتشر فيه من مظاهر الترف واللهو التى افسدت المجتمع واطعفته وصرفته عن واجباته فى حين كان العدو من حولهم يتربص بهم الدوائر ويعد لهم ما استطاع من قوة كانت سببا من اسباب انتصاره عليهم .

ولقد تحدثت مراثى الوطن عن الدعوة الى الجهاد ، والاستغاثة والاستنجد ، وهى صيحات اطلقها المخلصون الغيورون على مصلحة الوطن من شعراء وفقهاء وعلماء ولهذا نجد ان الشعر فى ذلك لم يكن قصرا على الشعراء وحدهم ، بل نظمه فقهاء وادباء وعلماء تأثروا بالمصاب ، فكان شعرهم انعكاسا لتأثرهم بما حدث .

وظهر كذلك غرض المدح الملازم للمرثية ، وهو مدح قصد اليه للاغراء والحث والتحريض من اجل نجدة البلاد المنكوبة واسترجاعها من ايدى الاعداء . ثم نجد الى جانب المدح ظاهرة التقرير والتوبيخ واللوم والعتاب لكل من تأخرت به هيمته عن نصره اهل الاندلس . كما كشف الشعر عن مصاب الاسلام الجلل المتمثل فى تصيم النصارى على استئصاله من تلك البلاد ، وذلك بتحويل المساجد الى كنائس ، وبتنصير

المسلمين ، وياحرق كتبهم ومصاحفهم واجبارهم على سب الرسول ﷺ ، وتعذيب كل من يقوم عليه دليل على ممارسته لعبادة من العبادات ، بل قتلهم واحراقهم والتكيل بهم .

والى جانب ذلك فقد ظهر فى اشعار المراثى الوطنية النقد الاجتماعى والسياسى الساخر اللاذع ، وهو نقد لمفاسد المجتمع وآفاته ، ونقد للحكام مفعم بالسخرية والتشفى بهم احيانا نظرا لما احدثوه من مظالم ومفاسد ، ولجميع رجالات الحاشية عند الحكام من علماء وفقهاء ومستشارين لموافقتهم الحكام على سياساتهم الخاطئة تحقيقا لمصالحهم الشخصية على حساب المصالح الوطنية العامة .

اما شعر الرثاء الوطنى من الناحية الفنية ، فواضح فيه التفاوت ، اذ يعلو احيانا كما هو عند الشعراء الكبار ، ويهبط احيانا اخرى عندما يصدر عن الفقهاء والكتاب وغيرهم .

ومن خصائصه ايضا الصنعة ، وهى صدى لذوق العصر ، بحيث تاتى مرة مقبولة ومرة متكلفة مجوجة . ثم نجد شيوع الاسلوب التقريرى اذ يعمد الشعراء الى اسلوب الخطابة بهدف التأثير على السامعين واثارة حماسهم الوطنى والدينى ، ومن هنا جاءت الالفاظ مناسبة للغرض الحماسى من قوة وجزالة وجرس يقرع الاذان وينفذ الى الضائر الميتة والقلوب التى ران عليها اللين والضعف بهدف ايقاظها من سباتها وغفلتها ، كما يشيع فى المراثى الوطنية كذلك الشعور الدينى والوطنى والقومى المنتمى الى قبلتهم ووطنهم الاول ، نظرا لاحساسهم بأن النصارى الاسبان قد احاطوهم باحقاد تقوم على التعصب العرقى والدينى والوطنى والقومى ، وهذا ما جعل المسلمين غرياء فى نظرهم . لهذا فان اشعار المراثى الوطنية زاخرة بالعواطف الحزينة والمشاعر المتأججة ، وهى متفائلة فى بعض الأحيان ، ويائسة متشائمة فى اغلب الأحيان ، وذلك واضح جلى فى المشاهد التى تسترجعها الذكريات

لماضى الوطن السعيد ، والمشاهد التى يصورها الشعراء لحاضره  
البائس المنكوب من خلال موازنات يقيّمونها توضيحاً لفداحة المصاب ،  
وقد اُكثروا من الصور البيانية التى استعانوا بها لتصوير ما حل بهم  
تصويراً دقيقاً يكشف هيق المأساة وبعد المصيبة ، وعلى الرغم من  
مبالغاتهم أحياناً فى رسم تلك الصور ، ومن مهارتهم الفائقة فى توضيح  
معالمها ، فإن كثيراً مما حدث لهم من ألوان التعذيب والتفكيك والابادة  
فاق الوصف الى درجة لم يحظ بها بيانهم ، ونتيجة لذلك فقد اُكثروا  
من التامس بحوادث الدهر ، وزوال الأم ، وموت العظام ، وترديد  
الحكم والأمثال ، والاعتبار بتقلب الأيام ، والاستسلام لارادة الأقدار .  
ولهذا كثر استعمالهم لأساليب الأمر والنهى والتمنى والتعجب والاستفهام  
والنداء والتدبة والاستغاثه للوصول بما تخرج اليها من معان عديدة الى  
تجسيد مشاعرهم وتشخيص أحوالهم .

\* \* \*

## ثبت المراجع

- ١ - الأدب العربي في الأندلس ، د . عبد العزيز عتيق . دار النهضة العربية . بيروت ١٩٧٦ م
- ٢ - أزهار الرياض - المقرئ .
- ٣ - خريدة القصر . العباد الاصفهاني . تحقيق عمر الدسوقي وعلى عبد العظيم . دار نهضة مصر .
- ٤ - دول الطوائف . محمد عبد الله عنان . مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٦٤
- ٥ - الذخيرة في محاسن الجزيرة . ابن بسام . تحقيق د . احسان عباس . دار الثقافة بيروت ١٩٧٩ م
- ٦ - رسائل ابن حزم الأندلسي . تحقيق د . احسان عباس . المؤسسة العربية للدراسات العربية بيروت ١٩٨٠ م
- ٧ - صفة جزيرة الأندلس . منتخبة من كتاب الروض المعطار . لافي بروفنسال .
- ٨ - الكتيبة الكامنة في شعراء المائة الثامنة . لسان الدين بن الخطيب . تحقيق د . احسان عباس . دار الثقافة بيروت .
- ٩ - ملاحح الشعر الأندلسي . د . عمر الدقاق . دار الشرق بيروت ١٩٧٥ م
- ١٠ - المغرب في حلى المغرب . تحقيق د . شوقي ضيف . دار المعارف بمصر ١٩٥٥ م
- ١١ - نفح الطيب . المقرئ . تحقيق د . احسان عباس . دار صادر . بيروت ١٩٦٨ م
- ١٢ - نهاية الأندلس . محمد عبد الله عنان . مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٦٤ م



**محنة الموريسكيين الأندلسيين**  
**وثيقة أدبية وسند تاريخي**

**اعداد**

**د. محمد حسن ابراهيم العمري**

**١٩٨٨ م**



## محنة الموريسكيين الأندلسيين وثيقة أدبية وسند تاريخي

د. محمد حسن إبراهيم العمري

### مقدمة

لا يملك الباحث في تاريخ الدولة الإسلامية في الأندلس إلا أن يملكه الإعجاب بمنجزات العرب الحضارية ، الذين قرنوا اسم إسبانيا بوحدة في أروع الحضارات القائمة على الابداع والابتكار ، وذلك خلال فترة زمنية طويلة امتدت زهاء ثمانية قرون تحدثت عنها عشرات المصادر العربية والأجنبية على حد سواء ، وحالما يصل إلى سقوط الأندلس المؤرخ بسقوط غرناطة ١٤٩٢ م / ٩٨٧ هـ يقابجا بإسفال الستار على تلك الحقبة التاريخية الطويلة عقب المشهد الذي يصور قيام الملك أبي عبد الله آخر ملوك غرناطة ، بتسليم مفاتها الى الملك فردناند والملكة ايزابيلا ، حسب ما نصت عليه معاهدة الاستسلام . ويظن الباحث ان كل ما يتعلق بعرب الأندلس قد انتهى عند هذا المشهد كذلك ، وذلك لأن معظم كتب التاريخ تغفل ما بعد هذا الحدث ، مكتفية بالإشارة والتلميح للذين لا يغنيان من الحق شيئا ، ومثلها في ذلك المراجع الأدبية . ونظرا لأن هذه الفترة الحافلة بالأحداث المروعة الدامية ، التي استهدفت اعدام شعب بأكمله ، مجهولة لدى الكثيرين ، لا سيما المهتمين بها من الناحية الأدبية ، فقد رأيت أن أعرض هذه الوثيقة الأدبية التي أوردها المقرئ في أزهار الرياض على الوثائق التاريخية التي جاءت مطابقة لها تمام المطابقة ، لعل في ذلك شيئا أغفلته الدراسات الأدبية يضاف إليها .

ولقد رأى الباحث ضرورة التعريف بالموريسكيين ، وتحديد فترة سقوط الأندلس والوقوف على بعض نصوص المعاهدة ، والتعريف بالمحنة كتمهيد لدراسة الوثيقة الأدبية دراسة تاريخية والمتعلقة بهذه الأمور تعلقا وثيقا .

## الموريسكيون

هو اسم أطلقه الأسبان على المسلمين أو العرب في أسبانيا بعد سقوط دولتهم وهو تصغير كلمة Moriscos ، وعنوا بذلك الأصاغر ، كتابة عن سقوط الأمة الأندلسية وانحلالها .

« انظر نهاية الأندلس صفحة ٣٢٢ » .

### سقوط الأندلس

كانت نهاية الدولة الإسلامية في الأندلس حين استولى الأسبان على غرناطة وذلك « سنة سبع وتسعين وثمانمائة » « المرجع السابق ص ٥٢٥ » . الموافق سنة ١٤٩٢ م ، ويرى عنان أن سقوطها الفعلى كان حسب توقيع عهد التسليم في ٢٥ نوفمبر سنة ١٤٩١ م - ٨٩٧ هـ . « انظر نهاية الأندلس ص ٢٥٧ » .

### المعاهدة

قضت المعاهدة بتسليم غرناطة وانهاء الحكم الاسلامي في الأندلس ، وقد أوردت الكتب التاريخية شروط تلك المعاهدة ، مع اختلاف بسيط في عددها ، فهي عند شكيب أرسلان نقلا عن تاريخ الأندلس لضيا باشا خمسة وخمسون شرطا ، وقد نقل بعضها منها « انظر خلاصة تاريخ الأندلس . أرسلان ص ٢٧٦ - ٢٧٨ » . أما محمد عبد الله عنان فقد توسع في بيان شروطها نقلا عن نصوصها القشتالية الرسمية ، وهي عنده ستة وخمسون شرطا . « انظر نهاية الأندلس ص ٢٤٥ - ٢٥٢ » . أما المقرئ فذكر أنها سبعة وستون شرطا . « انظر النفح ٤ ص ٥٢٥ - ٥٢٦ » . وفي ظني أن هذا الخلاف في عدد شروط المعاهدة راجع الى أن بعض بنودها يتضمن أحيانا أكثر من شرط ، جعلها بعضهم شرطا واحدا ، وبعضهم الآخر جعلها عدة شروط ، فوقع الاختلاف . ومن شروط المعاهدة كما في نهاية الأندلس :

١ - ان يتعهد ملك غرناطة والقادة والفقهاء والوزراء والعلماء وكافة الناس بان يسلموا طواعية واختيارا فى ظرف ستين يوما قلاع الحمراء والحصن وابوابها وابراجها القائمة بين القسبة والبيازين ، على الا يسمح للنصرانى ان يصعد الاسوار القائمة بين القسبة والبيازين حتى لا يكشف احوال المسلمين ، وان يعاقب من يفعل ذلك . على ان يقدم الملك ابو عبد الله خمسمائة شخص من ابناء واخوة زعماء غرناطة كرهائن ترد بعد اصلاح الحمراء ، وان يقبل الملكان فرناند وايزيلا ملك غرناطة وسائر القادة والزعماء وسكان غرناطة والبشرات رعايا واتباعا تحت حمايتهما ورعايتهما .

٢ - عند تسليم الحمراء ، ترد الرهائن ومن ضمنها ولد الملك ابنى عبد الله .

٣ - ان يتعهد الملكان بترك الملك ابنى عبد الله والقادة والوزراء . . وسائر الشعب تحت حكم شريعتهم ولا . . يؤمروا بترك شىء من مساجدهم وصوامعهم ، وان تترك لهذه المساجد مواردها كما هى ، وان يقضى بينهم وفق شريعتهم ، ومن قبل قضاتهم ، وان يحتفظوا بتقاليدهم وعوائدهم ، والا يؤخذ منهم خيلهم او سلاحهم سوى المدافع الكبيرة والصغيرة .

٤ - يحق لسائر سكان غرناطة والبيازين وغيرها ، الذين يريدون العبور الى المغرب ، ان يبيعوا اموالهم لمن شاءوا ، وان يعبروا الى المغرب احرارا حاملين معهم امتعتهم وحليهم . . . وان يلتزم الملكان بتجهيز عشر سفن خلال ستين يوما لمن اراد الرحيل ، على ان تبقى هذه السفن لمدة ثلاث سنوات تحت الطلب لمن اراد العبور .

٥ - تسليم امرى النصرارى دون اية فدية .

٦ - ان لا يولى على المسلمين مباشر يهودى .



٧ - معاملة الملك أبى عبد الله وسائر السكان برفق وكرامة ، وان يحتفظوا بعوائدهم .

٨ - أن لا يؤخذ أى مسلم بذنب ارتكبه شخص آخر .

٩ - أن لا يدفع المسلمون الضرائب أكثر مما كانوا يدفعونه للوكنهم .

١٠ - يحق لمن عبر الى المغرب ولم ترضه الإقامة هناك ، أن يعود خلال ثلاثة أعوام .

١١ - لا يحق تعذيب أو إيذاء أحد من النصارى اعتنق الاسلام .

١٢ - الا يرغم مسلم أو مسلمة قط على اعتناق النصرانية .

١٣ - اذا وقع نزاع بين نصرانى ومسلم ، يفض ذلك النزاع أمام قاض مسلم وآخر نصرانى .

١٤ - أن يوافق على كل الشروط صاحب روما « البابا » ويضع حذائه . وقد أقسم الملكان فرناند وايزيلا وسائر من أمضوا الشروط على دينهم وشرفهم برعايتها الى الابد . وقد ذكرت هذه الشروط بسبب ورودها فى « الوثيقة » القصيدة حيث أشار الشاعر الى نقض الأسبان لها وعدم تقيدهم بها .

### المحنة

لم يكن سقوط الدولة الاسلامية فى الأندلس عام ١٤٩٢ م - ٨٩٧ هـ ، سوى بداية النهاية للوجود العربى فى اسبانيا ، اذ لم ينته وجودهم بسقوط دولتهم ، ولكنه امتد أمدا طويلا بعد ذلك ، تعرضوا فيه لأقسى أنواع الظلم والقهر ، تمشيا مع سياسة الكنيسة التى كانت تتطلع الى وحدة اسبانيا الدينية بأى وسيلة ممكنة . وقد مرت محنة بحرب الأندلس

الموريسكيين فى مراحل عديدة ، منها مرحلة المعاهدة التى اتصت ، بالتسامح واللين تمشيا مع روح المعاهدة ، ولكن هذه الفترة كانت قصيرة جدا ، ثم المرحلة الثانية والتى تمثلت بنقض الأسبان للمعاهدة واکراه الموريسكيين على ترك دينهم واعتناق المصراية ، مستخدمين فى ذلك أبشع وسائل القهر والتنكيل ، وتحقيقا لذلك تم انشاء ديوان التحقيق عام ١٤٩٩ م « محاكم التفتيش » بعد فشل أسلوب الوعظ والترغيب فى احراز أى تقدم فى تفصير الموريسكيين . وقد انيط بهذه المحاكم مراقبة الموريسكيين ورصد حركاتهم ومسكناتهم وتقديمهم للمحاكمة لأدنى شبهة تدل على عدم صدق سريرتهم تجاه الديانة النصرانية ، وقد ذكر عنان وثيقة عن الدون لورنتى . مؤرخ ديوان التحقيق الأسباني تحدد الأمور التى يحكم بها على كفر الموريسكى ومحاكمته . « انظر نهاية الأندلس ص ٣٤٥ » . وكان الرأس المدبر لهذه « السياسة العنيفة الكردينال خنيس مطران طليطة ، ورأس الكنيسة الأسبانية ، والدون ديجوديسا المحقق العام لديوان التحقيق » . « المرجع السابق ص ٣١٤ » . وكانت غرناطة الهدف الأول لهذه السياسة التى أسفرت عن تنصير الكثير من أهلها ، وتحويل مسجدها الى كنيسة سميت « سان سلبادور » ثم عمل الكردينال خنيس على جمع كل ما بحوزة الموريسكيين من مصاحف وكتب كدست فى ميدان باب الرملة ثم أضرمت فيها النيران . وكان ذلك نتيجة من نتائج « التعصب الكاثوليكي وثورات خنيس البربرية » كما وصفها العلامة الأب سكيابرالى الايطالى . أما المؤرخ الأمريكى وليم برسكوت فقد وصف ذلك بقوله : « ان هذا العمل المحزن لم يقم به هجى جاهل ، وانما حبر مثقف ، وقد وقع لا فى ظلام العصور الوسطى ، ولكن فى فجر القرن السادس عشر ، وفى قلب أمة مستنيرة ، تدين الى أعظم حد بتقدمها الى خزائن الحكمة العربية ذاتها » . « المرجع السابق ص ٣١٨ » ، انظر خلاصة تاريخ الأندلس . ١٩٨٣ ص ٣٠٠ .

وقد وصف المقرئ فى ازهار الرياض ١ ص ٦٨ حال المسلمين بقوله : « فلما رأى الطاغية أن المسلمين قد تركوا الجواز ، وعزموا على الاستيطان

والمقام فى الوطن ، أخذ فى نقض الشروط التى اشترط المسلمون عليه  
اول مرة ولم يزل ينقضها فصلا فصلا ، الى أن نقض جميعها وزالت جرمة  
المسلمين ، وأدركهم الهوان والذلة ، واستطال عليهم النصارى ، وفرضت  
عليهم المغارم الثقيلة ، وقطع عنهم الأذان فى الصامع ، وأمرهم بالخروج  
من غرناطة الى الأرياض والقرى ، فخرجوا أذلة صاغرين ، ثم بعد ذلك  
دعاهم الى التنصر ، وأكرههم عليه ، وذلك سنة أربع وتسع مائة ،  
فدخلوا فيه كرها ، وصارت الأندلس كلها بلاد كفر ، ولم يبق من يجهر  
بكلمة التوحيد والأذان ، وجعلت فى المساجد والمآذن النواقيص  
والصلبان ، بعد ذكر الله تعالى وتلاوة القرآن ، فانا لله وانا اليه راجعون  
لا راد لما قضاه الله الملك الديان » .

ثم يصف تنكيله بأهل غرناطة قائلا : « ان طاغية قشتالة وأرغون -  
قصمه الله - صدم غرناطة صدمه ، أكره على الكفر من بقى بها من الأمة  
بعد أن هبض جناحهم وركدت رياحهم ... فلو رايتم ما صنع الكفر  
بالاسلام بالأندلس وأهله ، لكن كل مسلم يندبه ويبكيه ، فقد عبث البلاء  
برسومه وعفى على أقباره ونجومه ، ولو حضرت من جبر بالقتل على  
الاسلام وتوعد بالنكال والمهالك العظام ومن كان يعذب فى الله بأنواع  
العذاب ، ويدخل به من الشدة فى باب ويخرج من باب ، لانساكم مصرعه  
وساءكم مفظعه ، وسيوف النصارى اذ ذاك على رعوس الشرذمة القليلة  
من المسلمين مسلولة ، وأفواه الذاهلين محلولة ، وهم يقولون : ليس لأحد  
بالتنصر أن يطل ولا يلبث حينا ولا يمهل ، وهم يكابدون تلك الأهوال ،  
ويطلبون لطف الله فى كل حال » . المرجع السابق ص ٧٠ .

ولقد أدت هذه السياسة القمعية العمياء الى شعور الموريسكيين بالخوف  
والرعب ، فأبدوا تذرهم وسرت فى عروقهم نوازع الثورة لمواجهة عنف  
الاسبان وتعصبهم وحقدهم ، لا سيما فى المناطق الجبلية ، وعملوا على  
الاتصال بالمسلمين فى المغرب ومصر وقسنطينة ، فكان ذلك مبررا للأسبان

فى التتكيل بهم ، والحكم على غالبيتهم بالموت قتلا وحرقا ، وبهذا تكون محتتهم قد دخلت مرحلتها الثالثة ، مما اضطرهم الى التظاهر بأعتناء النصرانية ثمتا لنجاتهم ، وخوفا على اعراضهم . وعندما وصلت رسل سلطان مصر وتركيا للتباحث مع الطاغية ، وانذاره لعدم تقيد به بنصوص المعاهدة المتضمنة منح المسلمين حريتهم الدينية ، والامان على انفسهم واموالهم ، وتحذيره من ان الاستمرار فى هذه السياسة الخاطئة بحق المسلمين ستؤدى الى التتكيل بالنصارى المقيمين فى بلاد المسلمين اذا لم يكف عن اضطهادهم ، اظهر لهم انه لم ينقض المعاهدة ، انها من تنصر من المسلمين فبارادته ومحض رغبته . « انظر نهاية الاندلس ص ٣٢٢ - ٣٣٧ » . وكان سفير مصر الى فرديناند هو الالب انطونيوا ميلان رئيس دير الفرنسيسكان فى بيت المقدس ومعه راهب آخر . ولم يكتف فرديناند باقناع السفراء ان ما جاءوا بخصوصه زعم لا صحة له ، بل اوفد سفارته الى بلاط القاهرة ١٥٠١ م ، وكان سفيره بيتروما رتيرى الحبر الكاتب المؤرخ الذى استطاع ان يقنع سلطان مصر بان المسلمين فى اسبانيا يعاملون معاملة حسنة ويطمئنه على سلامتهم ومصيرهم . « انظر المرجع السابق ص ٣٣٤ » .

ولقد كان فشل السفارات الاسلامية الى فرديناند باعثا للياس فى نفوس المويسكيين ، ففكروا بالثورة ، مفضلين الاستشهاد على حياة هى فى حقيقتها موت بطيء ، وذلك بعد صدور قرار اسبانى آخر عام ١٥٦٦ م ، بما صدرت به القوانين السابقة ، مضافا اليها تحريم اللغة العربية والثياب العربية وغير ذلك كثير من الامور . فاتصل المسلمون بسلطان المغرب ، وطلبوا اليه ان يتصل بسلطان المشرق لاغاثتهم ، ولكن احدا لم يغتهم فاعتمدوا على انفسهم وكانت ثورتهم عام ١٥٦٨ م ، فانقم الاسبان من المويسكيين بالنهب والقتل والفتك بالنساء والاطفال ، واستمرت زهاء سنتين الى ان تمكن الاسبان من قائدتها ديجو لوبيت « مولاى عبد الله محمد » وقد اثخنه الجراح بخيانة احد خاصته ،



فحملوا جثته الى غرناطة ، وقطعوا رأسها ، ثم مزقوها أربعاً ،  
وأحرقوها فى الميدان الكبير . « انظر نهاية الأندلس ص ٣٦٦ - ٣٧٦ » .  
ثم تطورت الأمور فيما بعد فصدر قانون الطرد سنة ١٦٠٩ م - ١٠١٧ هـ  
حيث دخلت محنتهم المرحلة الأخيرة ، فواجه الموريسكيون النفى الجماعى ،  
وقد بلغ عددهم يومئذ المليون ، بتقدير مؤرخ اسبانيا دون لورنتى .  
وفى ذلك يقول الكاردينال ريشيلو الفرنسى وهو من أعظم أحبار الكنيسة  
المعاصرين للمأساة « انها أشد ما سجلت صحف الانسانية جراً ووحشية » .  
« المرجع السابق ص ٤١٧ » .

### الوثيقة الأدبية : زمنها

أما الوثيقة الأدبية فهى رسالة مشفوعة بقصيدة لشاعر مجهول من  
أهل الأندلس « ازهار الرياض ١ ص ١٠٨ » كتبت بعد استيلاء الاسبان  
عليها ، وتنكرهم لروح المعاهدة التى سبقت الإشارة اليها ، فكان ذلك  
بداية المحنة الكبرى التى واجهها الموريسكيون . والرسالة بما فيها القصيدة  
موجهة الى السلطان العثمانى بايزيد تستصرخه لفجدهم ، وتستنهضه  
للاتصال بملك الاسبان بالطرق الدبلوماسية ، وانهذاره من مغبة سوء معاملة  
المسلمين بملاحقتهم وابتادتهم وتنصيرهم ، والضغط عليه من أجل رفع  
المعاناة عنهم وهذا يعنى أن الرسالة كتبت ما بين ١٥٠٥ م - ١٥١٢ م  
عقب حرب البشرات التى ورد ذكرها فيها ، وقبل موت بايزيد .  
« انظر نهاية الأندلس ص ٣٤٧ » .

\*\*\*

### الوثيقة وضمونها

#### الرسالة :

« الحاضرة العلية ، وصل الله سعادتها ، وأعلى كلماتها ، ويهد  
أقطارها ، وأعز أنصارها ، وأذل عداتها ، حضرة مولانا ، وعمدة ديننا  
ودنيانا ، والسلطان الملك الناصر ، ناصر الدنيا والدين ، سلطان الاسلام



والمسلمين ، قامع اعداء الله الكافرين ، كهف الاسلام وناصر دين نبينا  
محمد عليه السلام ، محيي العدل ، وينصف المظلوم من ظلم ، ملك العرب  
والعجم والترك والديلم ، ظل الله في ارضه ، القائم بسنته وفرضه ،  
ملك البرين ، وسلطان البحرين ، حامى الذمام ، وقاطع الكفار ،  
مولانا وعمدتنا ، وكهفنا وغياثنا ، مولانا ابو يزيد « اى بايزيد » ، لا زال  
ملكه موفور الانتصار ، مقرونا بالانتصار ، مخلد المسائر والاثار ، مشهور  
المعالى والفخار ، مستاثرا من الحسنات بما يضاعف الله به الاجر الجزيل ،  
فى الدار الآخر والثناء الجميل والنصر فى هذه الدار . ولا برحت ازمانه  
العلية مختصة بفضائل الجهاد ، مجردة على اعداء الدين من بأسها ،  
ما يروى صدور السهر والصفاح والسنة السلاح ، باذلة نفائس الذخائر  
فى المواطن التى تالف فيها الاخاير مفارقة الأرواح للأجساد ، سالكة سبيل  
السابقين الفائزين برضا الله وطاعته يوم يقوم الاشهاد .

ومن الملحوظ تعدد الكاتب الاطالة بمدح السلطان والدعاء اليه بأسلوب  
مسجوع مصنوع ، واصفا اياه بالسلطان والملك وناصر الدين وقامع الأعداء ،  
وظل الله فى ارضه ، ملك البرين وسلطان البحرين وملك العرب والعجم  
والترك والديلم ، واختصاصه بالجهاد وحرصه على الاستشهاد . وهو بذلك  
يستثير حماسه ، ويوقظ نخوته ، ويثير حميته ، تمهيدا لما سيدعوه اليه .  
ثم ينتقل الى القصيدة ويستهلها بالمدح .

### القصيدة

استهل الشاعر القصيدة بالسلام والمدح على سبيل الاغراء والاثارة :  
سلام كريم دائم متجدد  
اخص به مولاي خير خليفة  
سلام على مولاي ذى المجد والعلا  
ومن البس الكفار ثوب المذلة  
سلام على من وسع الله ملكه  
وايده بالنصر فى كل وجهة

سلام على مولاي من دار ملكه  
قسطنطينة اكرم بها من مدينة  
سلام على من زين الله ملكه  
بجنس وائتراك من اهل الرعاية  
سلام عليكم شرف الله قدركم  
وزادكم ملكا على كل ملة

ثم يتوجه بالسلام على القضاة والعلماء واهل المشورة وفي ذلك  
التوجه اشارة لحميتهم الاسلامية ، وتاجيج لعواطفهم الدينية ، دفعا  
للسلطان وتأثيرا عليه لحمله على نصرة مسلمي الأندلس ، والملاحظ ان  
الشاعر كرر الـ « سلام » أربع عشرة مرة ، وما ذلك الا لاثارة وشائج  
المحبة والرحمة والشفقة بين الشعبين المسلمين من جهة ، ولإشعار السلطان  
بفقدانهم لنعمة السلام التي تبدلت خوفا وقلقا وفزعا واضطرابا بسبب  
ما يواجهونه من ظلم وقهر واستعباد وتنكيل وابادة من قبل الأسبان :

سلام على القاضي ومن كان مثله  
من العلماء الاكرمين الاجلة  
سلام على اهل الديانة والتقوى  
ومن كان ذا رأى من اهل المشورة  
سلام عليكم من عبيد تخلفوا  
بأندلس بالغرب فى ارض غربة  
أحاط بهم بحر من الروم زاخر  
ويحصر عميق ذو ظلام ولجة  
سلام عليكم من عبيد اصابهم  
مصاب. عظيم يالها من مصيبة  
سلام عليكم من شيوخ تمزقت  
شيوخهم بالنتف من بعد عزة

سلام عليكم من وجوه تكشفت  
على جملة الاعلاج من بعد سترة  
سلام عليكم من بنات عواتق  
يسوقهم اللباط قهرا لخلوة  
سلام عليكم من عجائز اكرهت  
على اكل خنزير ولحم جيفة

والابيات تشير الى بعض جوانب المحنة التي لحقت بجميع المسلمين ، لا فرق في ذلك بين شيخ مسن نتف الاسبان شيبة ، وحرمت هتكواسترها ، وبنات اجبرهن اللباط « وهو من رجال الدين » على ترك دينهن ، وعجائز اكرهت على اكل لحم الخنزير والجيف المحرمة .

وللمرء ان يتساءل : هذه الأمور جرت على الحقيقة ، أم هي مجرد كلام شاعر ؟

والجواب : هذه أمور قليلة من أمور كثيرة حدثت وتقارير محاكم التفتيش تشهد بذلك من خلال محاضر جلسات المحاكمات التي واجهها الموريسكيون ، ولم يكن الموريسكيون بادىء الأمر مذعنين لكل ما يطلب منهم ، فقد تظاهروا بالتنصر مع بقائهم على دينهم ، وكانوا يذهبون يوم الأحد الى الكنيسة درءا للعذاب والشبهات ، فاذا عادوا الى بيوتهم صلوا صلاتهم الاسلامية ، وكانوا يتنادون فيما بينهم بأسمائهم العربية الممنوعة ، أما مع الاسبان فلهم أسماء اسبانية فرضت عليهم ، وكان الاسبان يرتابون في كل ما يفعله الموريسكيون ، وحتى يقطعوا الشك باليقين ، فقد لجأوا الى تطبيق «المثل القديم الذى ينصح باثارة الصديق ودفعه الى الغضب قصد ادراك افضل لافكاره الحقيقية ، وبعض الحوادث المذكورة فى قضايا التحقيق تؤكد بوضوح انها وليدة التحريض والاثارة » .

« الموريسكيون ص ٢٤ • ١٩٨٣ م » .

وفى المقابل فقد لجأ الموريسكيون الى الصمت وكظم الغيظ فى مواجهة المواقف التى كان الاسبان يفتعلونها لمعرفة حقيقة أمر الموريسكيين « ولكن فى بعض الأحيان كان صمتهم يخونهم أيضا : كان جماعة الموريسك فى الغابات يحصدون وفى منتصف النهار جلب اليهم الحساء ، غير انهم لم يمسوه لأنه « مطبوخ بشحم الخنزير » وقد قال أحد المسيحيين العريقين « ان ذلك ممنوع فى دين محمد » وهم قد سكتوا واتهموا وسيقوا الى ديوان التحقيق » . « المرجع السابق ص ٢٨ » .

وكان الصمت يخونهم فى كثير من الأحيان وذلك من سوء حظهم ، حيث تكون محاكمتهم اشد ، وعقوبتهم اقصى . وهكذا عاش الموريسك فى رعب قاتل ازاء مقترحات بعض الاسبان القاضية بإبادة الموريسك جماعيا ، أو خصيهم حتى لا ينجبوا فيفنوا . ولعل فيما اقدم عليه رئيس بلدية غرناطة والسجناء النصارى ، حيث قتلوا مائة واحد عشر موريسكيا كانوا مساجين بحجة انهم سيقومون بانتفاضة ، داعيين محمد لنجدتهم ، لعل فى ذلك خير شاهد على نظرة الاسبان للموريسك ، وعلى حياة الرعب التى احيطوا بها .

وأما ما اشارت اليه القصيدة بشأن اكرام الموريسك على أكل لحم الخنزير فحقيقة لا شك فيها ، وكان اعدام الاسبان على ذلك لغابتين : الأولى وهى لظهار احتقارهم للموريسك وسخريتهم من عقيدتهم ، شفاء لما فى صدورهم من الحقد ومبالغة فى اذلالهم . والثانية لاختبار مدى صحة تنصرهم ، لأن رفض أكل لحم الخنزير أو شرب الخمر من قبل الموريسك يعنى انهم مسلمون فى حقيقة أمرهم ، ونصارى فى ظاهرهم فقط ، وفى كلا الأمرين مصيبة عظيمة عليهم أن يتحملوا تبعاتها الثقيلة المتمثلة بالعذاب الشديد أو الموت المحقق . « انظر نهاية الأندلس ص ٣٣٣ - ٣٤٧ » .



وأما ما جاء بالقصيدة بشأن سوق اللباط للبنات الى الكنيسة لتعليمهن الديانة النصرانية كذلك جميع الأطفال ، فأمر اهتم به فيليب الثالث لاصلاح فساد سريرة الموريسك التي تضرر الكفر بالنصرانية ، وتحقيقا لذلك فقد « حرر لاساقفة الملكة حول هذا الموضوع مبديا لهم مدى اهتمامه العميق والشخصي لاعتناق الموريسكيين الدين المسيحي ، اعتنافا صادقا ، وقد انشأ مدارس للأطفال الصغار ذكورا واناثا ، ولتتويج ذلك دعا الى اجتماع بالاساقفة في مدينتنا لدراسة افضل السبل لتعليم الموريسكيين » . « المرجع السابق ص ٤٨٠ » .

وقد اشار المؤلف في موضع آخر الى اهتمام الاسبان بهذه المسألة بقوله : « أما نشاط الدوك دوقاندى فكان هو الآخر رائعا ، عندما تعهد بالاشراف على تعليم الدين المسيحي لرعاياه الموريسكيين ، وقد كتب ب . سيوفى كتابه تاريخ القديس فرنسو دوبرجيا : « انه منشغل كثيرا بالتربية الدينية والأخلاقية لرعاياه الموريسك .. زيادة على وعظه الجماهير ، ذلك ان الدوك يعول على تربية الأطفال لجلب الموريسكيين الى الحياة المسيحية الحقيقية . ولهذا فقد رغب في قاندى نفسها ، ان يفتح لهم مدرسة يعهد بها الى اباء رفاق المسيح شأنها شأن مدرسة برشلوة التي كان معجبا بها وينتائجها » . « المرجع السابق ص ٤٥ » .

ثم يتوجه الشاعر بالخطاب للسلطان بايزيد مادحا ، ثم ينتقل الى الشكوى مصورا ما حل بهم على ايدي الاسبان :

نقبل نحن الكل ارض بساطكم  
وندعو لكم بالخير فى كل ساعة  
احلم الاله ملككم وحياتكم  
وحظاكم من كل سوء ومحنة  
واهدكم بالنصر والظفر بالعسدا  
واسكنكم دار الرضا والكرامة



شكونا لكم مولاي ما قد اصابنا  
اطعنهم بالكره خوف الفضيحة  
غدرنا ونصرنا وبدل ديننا  
ظلمنا وعملنا بكل قبيحة  
وكننا على دين النبي محمد  
نقاتل عمال الصليب بنيسة  
ونلقى امورا في الجهاد عظيمة  
بقتل واسر ثم جوع وقلعة  
فجاءت علينا الروم من كل جانب  
بسيل عظيم جملة بعد جملة  
ومالوا علينا كالجنراد بجمعهم  
بجد وعزم من خيول وعدة  
فكنا بطول الدهر نلقى جموعهم  
فنقتل فيها فرقة بعد فرقة  
وفرسانهم تزداد في كل ساعة  
وفرساننا في حال نقص وقلعة  
فلما ضعفنا خبوا في بلادنا  
ومالوا علينا بلدة بعد بلدة  
وجاعوا بأنفاط عظام كثيرة  
تهدم اسوار البلاد المنيعه  
وشدوا عليها في الحصار بقوة  
شهورا واياما بجد وعزيمة  
فلما تفانت خيلنا ورجالنا  
ولم نر من اخواننا من اغائصة  
وقلت لنا الاقوات واشتد حالنا  
اطعنهم بالكره خوف الفضيحة

وخوفنا على ابنائنا وبناتنا  
من أن يؤسروا أو يقتلوا شر قتلة  
على أن نكون مثل من كان قبلنا  
من الدجن من أهل البلاد القديمة

نلاحظ في الأبيات التي توجه فيها إلى السلطان التقدير الفائق له ،  
والتعويل عليه في عمل شيء ما يخف عنهم بعض مصابهم ، وهو يدعو له  
بالخير والنصر على الأعداء والمعاذاة من كل سوء ومحنة من مثل  
ما يلقونه . ثم يشير إلى غدر الأسباب بهم وتنصيرهم لهم بالاكراه  
والقوة ، والظلم الذي أوقعوه بهم ، والمعاملة القبيحة التي عاملوهم بها .  
ثم يتطرق إلى استبسالهم في محاربة الأسباب الذين أحاطوا بالمسلمين  
وحاصروهم وضيقوا عليهم الخناق إلى أن تمكنوا منهم نظرا لضعف  
المؤرستك ولتقاعس المسلمين عن اغاثتهم . ولم يقف الأمر عند هذا  
الحد ، بل استعمل الأسباب سياسة التخويف والتجويع والقتل سلاحا  
لاذلال المسلمين واجبارهم على التنصر ، بعد أن قطعوا لهم العهود  
والمواثيق على عدم ايدائهم والتعرض لهم ، وإن لهم كامل الحرية في  
البقاء على عقيدتهم والعيش بسلام في بلادهم أو الرحيل إلى بلاد  
المغرب . ثم يستطرد بذكر بنود تلك المعاهدة التي زادت على الخمسة  
والخمسين ، وقد أشرنا إلى بعض بنودها :

ونبقى على آذاننا وصلاتنا  
ولا نتركن شيئا من أمر الشريعة  
ومن شاء منا البحر جاز مؤمنا  
بما شاء من مال إلى أرض عدوة  
إلى غير ذلك من شروط كثيرة  
تزيد على الخمسين شرطا بخمسة

ثم يشير إلى تعهد ملك الأسباب باحترام عهده لهم ، وإلى نقضه  
لتعهدده وغدره بهم :

فقال لنا سلطانهم وكبيرهم  
لكم ما شرطتم كمالا بالزيادة  
وأبدى لنا كتباً بعهد وموثق  
وقال لنا هذا أمانى وذمتى  
فكونوا على أموالكم ودياركم  
كما كنتم من قبل دون أذية  
فلما دخلنا تحت عقد ذمامهم  
بدا غدوهم فينا بنقض العزيمة  
وخان عهودا كان قد غرنا بها  
ونصرنا كرها بعنف وسطوة

وقد أشار المقرء الى ذلك بقوله : « ثم ان النصارى نكثوا العهد ،  
ونقضوا الشروط عروة عروة الى ان آل الحال بحملهم المسلمين على  
التنصر » . « النفح ٤ ص ٥٢٧ » .

ولم يكن وصف فرناندو بالغدر من صنع المسلمين فقط ، ولكنه  
وصف نعته به المؤرخون القشتاليون انفسهم ، ومنهم ثوريتا المعاصر له ،  
الذى يقول فيه : « وكان مشهوراً لا بين الأجانب فقط ، ولكن بين مواطنيه  
ايضاً بأنه لا يحافظ على الصدق ، ولا يرعى عهداً قطعة ، وأنه كان  
يفضل دائماً تحقيق صالحه الخاص على كل ما هو عدل وحق » .  
« نهاية الأندلس ص ٣٥٠ » .

وكان الموريسكيون قد خضعوا الى مراقبة شديدة من قبل الاسبان  
للتأكد من صحة تنصرهم ، ولذا قدم للمحاكمة كل من امتنع عن الذهاب  
للكنيسة ، أو استهزأ بتعاليمها ، أو امتنع عن أكل لحم الخنزير ، أو غضب  
لسماعه شتمهم للرسول محمد ﷺ ، أو من تكلم بالعريضة ، أو من  
وجد بحوزته مصحف أو كتاب عربى ، أو من تسمى باسم عربى ، أو من  
جهل طقوس صلاة النصارى ، أو من فضل الجلوس على الأرض على

الجلوس على كرمى ، أو أكل الكسكى ، أو من تغنى بالأغاني العربية ،  
أو من استعان بمحمد أو ذكر اسم الله ، أو من امتنع عن تعليق التماثيل  
والصلبان في بيته أو من امتنع عن الأكل في رمضان أو من استعمل  
الحمامات وتميز بلباس خاص . « انظر نهاية الأندلس ص ٣٤٥ » . الى  
غير تلك المظاهر التي تميزهم عن النصارى « كاستعمال الحمامات والأكل  
وللباس وحتى أبسط هيئات الجلوس . ألم يذكر برنارد وباريز دوشنشون  
في مؤلفه ضد القرآن ١٥٣٢ م « اننا نحن المسيحيين نجلس على كراسى  
عالية وليس على الأرض كالسوائم » . والسوائم هنا هم ولا شك  
الموريسكيون » . « المرجع السابق ص ١٦ » .

ثم يمضى الشاعر في تصوير معالم محنتهم وصنيع الاسبان الهمجى  
الأرعن ، الذى امتد الى معالم الفكر الحضارى يتلفها ويفنيها :

واحرق ما كانت لنا من مصاحف  
ومخططها بالزبل او بالنجاسة  
وكل كتاب كان فى أمر حيننا  
ففى النار القوة بهزء وحقرة  
ولم يتركوا فيها كتابا لمسلم  
ولا مصحفا يخلى به للقراءة

وقد سبقت الإشارة الى احراق الكردينال خميس لكل ما كان بحوزة  
الموريسكيين من مصاحف وكتب فى ميدان باب الرملة .

ومما عذب به الموريسكيون صومهم وصلاتهم ، لان فى ذلك دليل  
كفرهم بالنصرانية ، وعقاب الكافر ان يحرق فى النار :

ومن صام أو صلى ويعلم حاله  
ففى النار يلقوه على كل حالة  
ومن لم يجيء منا لموضع كفرهم

يعاقبه اللباط شر العقوبة  
ويلطم خديه ويأخذ ماله  
ويجعله فى السجن فى سوء حالة

وقد اشار عنان الى ذلك بقوله : « وقد يكون الحكم فى حالة التهم الخطيرة بالسجن المؤبد والمصادرة أو بالاعدام حرقا فى حالة الكفر الصريح » . . . وكانت احكام الاعدام هى الغالبة فى عصور الديوان الاولى فى قضايا الكفر . وكان التنفيذ يقع على ساحات المدن الكبيرة ، وفى احتفال رسمى يشهده الاحبار والكبراء بأثوابهم الرسمية ، وقد يشهده الملك وكان يقع على الأغلب جملة ، فينفذ حكم الحرق فى عدد من المحكوم عليهم ، قد يبلغ العشرات احيانا وينظم الضحايا فى موكب « الارتودافى » التى اشتهرت فى اسبانيا منذ القرن الخامس عشر ، والتى كانت بالرغم من مناظرها الرهيبة من الحفلات العامة ، التى تهرع لشهودها جموع الشعب . وما يذكر فى ذلك أن فرناندو الكاثوليكي كان من عشاق هذه المواكب الرهيبة ، وكان يسره أن يشهد حفلات الاحراق ، وكان يمتدح الاحبار المحققين كلما نظمت حفلة منها . ثم يذكر ما هو اشد فظاعة من ذلك ، حيث كانوا يجيزون محاكمة الموتى « وتصدر الاحكام فى حقهم وتوقع العقوبات عليهم كالأحياء ، فتصادر الموالهم وتعمل لهم تماثيل تنفذ عقوبة الحرق أو تنبش قبورهم وتستخرج رفاتهم ، لتحرق فى مواكب الارتودافى » . « نهاية الاندلس ص ٣٣٧ » .

وقد اعتمد عنان فيما أورده على الوثائق الغربية مستشهدا بأقوال المؤرخين أمثال « دون لورنتى » الذى اعترف بهذه الأمور ونفى أن تكون المبالغة قد دخلتها ثم يعقب على ذلك بقوله : « ولقد تلوت كثيرا من القضايا فارتجفت استمرازا وروعا ، ولم أر فى « المحققين » الذين التجأوا الى تلك الوسيلة الا رجلا بلغ جهودهم حد الوحشية » . « نهاية الاندلس ص ٣٣٥ » .



ويتابع عنان بعد ذلك سرده لأنواع العذاب التي نزلت بالموريسكيين ،  
كالتعذيب بالماء وبالأسيخ المحمية للقدم ، والقوالب المحمية للبطن  
والعجز ، وسحق العظام وتمزيق الأرجل وفسخ الفك . وما يذكر في  
هذا المجال جرائم النهب واغتصاب البنات والزوجات المقرونة باسم لوسيرو  
المحقق العام في ديوان قرطبة . « انظر المرجع السابق ص ٣٣٥ - ٣٤١ » .  
واشار المقرئ الى معاقبة الموريسكيين بالموت حرقا بسبب اسرارهم  
اسلامهم بقوله : « فشدد عليهم النصارى فى البحث ، حتى اتهم احرقوا  
منهم كثيرا بسبب ذلك » . « النفح ٤ ص ٥٢٨ » .

ويتابع الشاعر معددا جوانب محنته بقوله :  
وفى رمضان يفسدون صيامنا  
بأكل وشرب مرة بعد مرة  
وقد امرونا أن نسب نبينا  
ولا نذكره فى رضاء وشدة  
وقد سعوا قوما يغنون باسمه  
فادركهم منهم اليم المضرة  
وعاقبهم حكاهم وولاتهم  
بضرب وتغريم وسجن وذلة

ويذكر الدكتور لوى كثيرا من قضايا الاتهام الموجهة للموريسكيين  
بالصيام ، حيث كان الاسبان يتبعون كثيرا من الحيل للتأكد من صيامهم ،  
كتوجيه الدعوة للغداء لمن يشكون فى امره ، وهذا ما فعلوه مع  
فرنسيسكو القرطبى الذى كان يصوم رمضان ، حيث كان يدعى انه  
فاقد للشهية فلا يستطيع الاكل او انه اكل قبل قليل ، ولكن انى له ان  
يستمر فى هروبه من ملاحقتهم له ؟

ثم يذكر قضايا حوكم المتهمون فيها بسبب ذكرهم لاسم الله ،  
او حلفهم بمحمد ، او اعتراضهم على من شتم محمدا من خلال الاغانى

التي تتحدث عن طرد الموريسكيين ، ومن أولئك بيلتريس هارغنديز التي  
اعترضت على تصراتي أراد اشعال النار في المدفئة فاصلبه حرق فصاح  
« بقى أنت يا محمد » فردت عليه « لم يكن بغيا ولكنه رسول » ، فكانت  
محاكمتها لذلك . وكذلك حوكم جوان قراندة لقوله باسم الله عندما كان  
يبدأ عمله . « انظر الموريسكيون ص ٢٥ - ٣٠ » .

ومن جاءه الموت ولم يحضر الذي  
يذكرهم لم يدفنوه بحيلة  
ويترك في زبل طريقا مجدلا  
كمثل حمار ميت ثوبهية  
الى غير هذا من أمور كثيرة .  
قباح وافعال غزار ردية

ثم يستمر الشاعر قائلا :

وقد اشار الدكتور لوى كذلك الى ان الموريسكيين كانوا عند موت  
أحدهم يعملون على غسله حسب التعاليم الاسلامية ثم يستدعون القس  
بعد ذلك لاجراء الطقوس الكنسية ، درعا للشبهة عن أنفسهم .  
« انظر المرجع السابق ص ٣٧ » .

ثم يشير الشاعر الى اجبار الاسبان للموريسكيين باستبدال اسمائهم  
العربية بأسماء اسبانية :

وقد بدلت أسماءنا وتحولت  
بغير رضا منا وغير ارادة

وهذا امر قد اتضح لنا من خلال ما ذكر من أسماء الذين قديموا  
للمحاكمات ، وجميع اسمائهم اسبانية وهم مسلمون . هذا بالاضافة الى  
ما ذكره الدكتور لوى بأنه كان لكثير من القديسين المنحدرين من أصول

عربية أسماء عربية ، ف « الداعية سان جاك كان يسمى عليا ،  
» الموريسكيون ص ٤٢ » .

وكأنى بالشاعر وقد وصل به الألم والحزن على ما لاقوه من صنوف  
العذاب الشديد ، والابادة الجماعية والاضطهاد المقيت ، قد قارب ان تذهب  
نفسه حسرات على قومه ، وغيظا وحقدا ومقتا على جلاديهـم ، ونلك  
سمات الضعفاء المقهورين الذين لا يملكون غير التآوه ينفثونه ، والتحسر  
يطلقونه ، لئلا يموتوا بغيظهم :

فأها على تبديل دين محمد  
بدين كلاب الروم شر البرية  
وأها على أسمائنا حين بدلت  
بأسماء أعلاج من أهل الغباوة  
وأها على ابنائنا وبناتنا  
يروحون للباط في كل غدوة  
يعلمهم كفرا وزورا وفرية  
ولا يقدروا أن يمنعوهم بحيلة  
وأها على تلك المساجد سورت  
مزابيل لكفار بعد الطهارة  
وأها على تلك الصولع علفت  
نواقيسهم فيها نظير الشهادة  
وأها على تلك البلاد وحسناها  
لقد أظلمت بالكفر أعظم ظلمة  
وصارت لعباد الصليب معاقلا  
وقد لمنوا فيها وقوع الاغارة  
وهرنا عبيدا لا اسارى فتفتدى  
ولا مسلمين نطقهم بالشهادة

فلو أبصرت غيناك ما صار حالنا  
اليه لجادت بالدموع الغنزيرة  
فيا ويلنا ، يابؤس ما قد أصابنا  
من الضر والبلوى وثوب المذلة

ولعل خير تفسير تاريخي لهذه الأبيات هو ما نقله عنان عن أخبار  
العصر ، وما جاء فيه « وصارت الأندلس كلها نصرانية ، ولم يبق فيها  
من يقول « لا اله الا الله ، محمد رسول الله » الا من يقولها في قلبه ،  
وفي خفية من الناس ، وجعلت النواقيس في صوامعها بعد الأذان ،  
وفي مساجدها الصور والصلبان ، بعد ذكر الله وتلاوة القرآن ، فكم من  
عين باكية ، وقلب حزين ، وكم فيها من الضعفاء والمعذورين ، لم يقدر  
على الهجرة واللحق باخوانهم المسلمين ، قلوبهم تشتعل نارا ، ودموعهم  
تسيل سيلا غزيرا ، وينظرون الى اولادهم وبناتهم يعبدون الصلبان ،  
ويسجدون للأوثان ، يأكلون الخنزير والميتات ، ويشربون الخمر التي  
هي ام الخبائث والمنكرات ، فلا يقدر على منعهم ولا على نهيمهم ،  
ولا على زجرهم ، ومن فعل ذلك عوقب اشد العقاب ، فيألها من فجيرة  
ما أمرها ، ومصيبة ما أعظمها ، وطامة ما اكبرها » . انظر نهاية  
الأندلس ص ٣٢٠ .

ثم ينتقل الشاعر الى السلطان بايزيد يسأله ويستصرخه ويستحلفه  
باسم الله وبمحمد وبآله الاخيار وصحبة الكرام وبعمه العباس وبالصالحين  
العارفين ، والأولياء ذوى الكرامات ، راجيا ان ينظر بعين الرحمة والعطف  
والشفقة فيما أصابهم ، لعل رحمة الله تنزل عليهم به . ثم نراه يببهم  
الى موضوع في غاية الأهمية من الناحية السياسية ، وهو ان كثيرا من  
النصارى تحت حكمه ، وبذلك يستطيع ان يحاور البابا بل وان ينذره  
بانه اذا لم يستعمل نفوذه الدينى للضغط على ملك الأسبان لرفع الظلم  
عن مسلمى اسبانيا ، فان ذلك سيؤدي الى معاملة رعاياه من النصارى

المعاملة ذاتها ، بل يدعو الشاعر السلطان الى تذكير البابا بحسن معاملته  
لنصارى من رعاياه ، وهذا يستوجب ان يعامل المسلمون الموريسكيون  
نفس المعاملة من ملك اسبانيا ، ولا سيما وان المسلمين كل المسلمين .  
فضلا عن العثمانيين ، قد حفظوا لرعاياهم من النصارى وغير النصارى  
حقوقهم وحررياتهم وحرماتهم واماكن عبادتهم كباقي المسلمين سواء بسواء .  
لهم ما للمسلمين ، وعليهم ما على المسلمين ، ولم يعملوا على اخراجهم  
من ديارهم ، ولا على مصادرة اموالهم ، ولا على قتلهم واهدار دمائهم ،  
ولا على اجبارهم على ترك دينهم واكراههم على الدخول فى الاسلام .  
ولا على منعهم من ممارسة عاداتهم وتقاليدهم وطقوسهم ، ولا على تبديل  
اسمائهم ، وسرعان ما يتبادر الى ذهن الدارس للتاريخ الاسلامى العهد  
العمرى لنصارى القدس الذى يمثل ذروة الانسانية فى تحضر المسلمين  
وتسامحهم .

استصرخ الشاعر السلطان بقوله :

سألناك يامولاي بالله رينا  
وبالمصطفى المختار خير البرية  
وبالسادة الاخيار آل محمد  
وأصحابه اكرم بهم من صحابة  
وبالسيد العباس عم نبينا  
وشيعته البيضاء افضل شيعة  
وبالصالحين العارفين بربهم  
وكل ولى فاضل ذى كرامة  
عسى تنظروا فينا وفيما اصابنا  
لعل اله العرش ياتى برحمة  
فقلوك مسموع وامرك نافذ  
وما قلت من شئ يكون بسرعة  
ودين النصارى اصله تحت حكمكم  
ومن ثم ياتيهم الى كل كورة



فبالله يامولاي منسوا بفضلكم  
علينا برأى او كلام بحجة  
فانتم اولو الافضال والمجد والعللا  
وغوث عباد الله فى كل آفة  
فسل بابهم ، اعنى المقيم برومة  
بماذا اجازوا الغدر بعد الأمانة  
وما لهم مالوا علينا بغدرهم  
بغير اذى منا وغير جريمة  
وجنسهم المغلوب فى حفظ ديننا  
وأمن سلوك ذى وفاء آجلة  
ولم يخرجوا من دينهم وديارهم  
ولا نالهم غدر ولا هتك حرمة

ثم يشير الى حرمة الغدر بالعهود عند كل الأمم وفى كل الأديان ،  
وحسب كل الأعراف والتقاليد والقوانين ، والى قبح ذلك لا سيما اذا  
وقع من قبل ملك تجرد من اخلاق الملوك وآداب السلاطين :

ومن يعط عهدا ثم يغدر بعده  
فذلك حرام الفعل فى كل ملة  
ولا سيما عند الملوك فإنه  
قبيح شنيع لا يجسوز بوجهة

ثم ينتقل الشاعر الى بيان جهود السفارات الاسلامية الى ملك اسبانيا  
من أجل رفع المعاناة عن الموريسكيين ، وللى فشل مهمتها حيث لم يعد  
بما جاءه فى سفارة السلطان العثمانى ، فى حين استطاع ان يضل  
السفير المصرى بزعمه له أن المسلمين تنصروا بمحض ارادتهم ، وقد  
قدم له أدلة مزورة بهذا الخصوص ، ثم بعث سفيره بيترو ماتيرى الى  
مصر الذى اقنع السلطان بحسن معاملتهم للمسلمين وطمانه على مصيرهم  
» انظر نهاية الاندلس . ص ٣٢٤ « :

وقد بلغ المكتوب منكم اليهم  
فلم يعملوا منه جميعا بكلمة  
وما زادهم الا اعتداء وجراة  
علينا واقداما بكل مسافة  
وقد بلغت ارسال مصر اليهم  
وما نالهم غدر ولا هتك حرمة  
وقالوا لتلك الرسل عنا باننا  
رضينا بدين الكفر من غير قهرة  
وساقوا عقود الزور ما اطاعهم  
ووالله ما نرضى بتلك الشهادة  
لقد كذبوا في قولهم وكلامهم  
علينا بهذا القول اكبر هربة

ثم يوضح الامر ، ويفند مزاعم الاسبان في هذه المسألة ببيانه لأهم  
الاسباب التي جعلت المسلمين يتظاهرون باعتناق النصرانية وهم في حقيقة  
أمرهم يسرون اسلامهم اسراراً ، خوفاً من القتل والحرق الذي كان مصير  
كل من تردد في اعتناق النصرانية :

ولكن خوف القتل والحرق ردنا  
نقول كما قالوه من غير نية  
ودين رسول الله ما زال عندنا  
وتوحيدنا لله في كل لحظة  
ووالله ما نرضى بتبديل ديننا  
ولا بالذي قالوا من أمر الثلاثة

ثم نراه يضرب الأمثلة على كذب مزاعمهم وزور شهادتهم بقوله :  
وان زعموا انا رضىنا بعيتهم  
بغير اذى منهم لنا ومساءة

فسل وحرا عن أهلها كيف أصبحوا  
أسارى وقتلى تحت ذل ومهنة  
وسيل بلفيقا عن قضية أهلها  
لقد مزقوا بالسيف من بعد حسرة  
ومنيافة بالسيف مزق أهلها  
كذا فعلوا أيضا بأهل البصرة  
واندرش بالنار أحرق أهلها  
بجامعهم فصاروا جميعا كفحة

ان المصير المؤلم الذى لقيه أهل وحرا وبلفيقا ومنيافة والبشران  
واندرش ، تمثل بالقتل الجماعى والاسترقاق والحرق . « انظر خلاصه  
تاريخ الأندلس . ارسلان ص ٢٩٦ » . ثم يخاطب الشاعر السلطان بعد  
هذا البيان لجوانب محتهم المحزنة ، راجيا ان يبذل مساعيه لدى ملك  
الاسبان للالتزام بشروط المعاهدة التى تنص على عدم التعرض للمسلمين ،  
وعلى السماح بالهجرة لمن اراد منهم ، وهذا أقصى ما يطلبه القوم ،  
ثم يختم القصيدة بمدح السلطان ودعائه له بالخير :

فها نحن يامولاي نشكو اليكم  
فهذا الذى نلناه من شر فرقة  
عسى ديننا يبقى لنا وصلاتنا  
كما عاهدونا قبل نقض العزيمة  
والأفجلونا جميعا من أرضهم  
بأموالنا للغرب دار الأجابة  
فاجلاؤنا خير لنا من مقامنا  
على الكفر فى عز على غير ملة  
فهذا الذى نرجوه من عز جاهكم  
ومن عنيدكم تقضى لنا كل حاجة

ومن عقدكم نرجو زوال كروينا  
وما نالنا من سوء حال وذلة  
فانتم بحمد الله خير ملوكنا  
وعزتكم تعلو على كل عزة  
فنتسأل مولانا دوام حياتكم  
بملك وعز في سرور ونعمة  
وتهدين اوطان ونصر على العدا  
وكثرة اجناد ومال وثروة  
وثم سلام الله تتلوه رحمة  
عليكم مدى الايام في كل ساعة



## الخلاصة .

ان أهمية هذه القصيدة نابعة من كونها وثيقة سجلت بدقة وأمانة مجريات الأحداث الخاصة بمحنة الموريسكيين فى مرحلة من مراحل المؤلمة ، بعيدا عن المبالغة وتهويل الأمور ، بل ان تصويرها لتلك الأحداث جاء متواضعا ، وهو فى حقيقته دون ما صورته الوثائق التاريخية المعاصرة لتلك المحنة التى نجد فيها التفسير الدقيق لما جاء فى القصيدة من أفكار وأحداث . فالقصيدة من الناحية الفنية ركيكة مهلهلة ، وصاحبها ناظم فى حقيقة الأمر لا شاعر ، الا أنها مشحونة بالعواطف الصادقة والمشاهد المثيرة التى تصور معاناة الموريسكيين ، وقد نصرخوا بالقوة والارهاب والاكراه من جهة ، كما تصور وحشية الأسبان وتعطشهم لسفك الدماء ، وتفننهم فى التنكيل بالمسلمين وابادتهم قتلا وحرقا واغتصابا ، بدافع من تعصبهم المقيت من جهة ثانية . كل ذلك فى حين سكنت معظم كتب التاريخ خاصة العربية منها عن تدوين هذه المأساة ، أو غضت عنها الطرف ، بالرغم من كونها فريدة فى تاريخ الانسانية ، لأنه لا يوجد شعب من شعوب الأرض ووجه بالأبادة وتغيير عقيدته ولغته وهويته كما ووجه بها العرب المسلمون فى اسبانيا ، أصحاب الفضل الذى لا ينكر ، الذين جعلوا اسم اسبانيا مقرونا بواحدة من أروع حضارات العصر ، « اعتمدت على الابداع والابتكار فقدمت للانسان أروع المنجزات » ، « اندلسيات . الحجى ١٩٦٩ ص ١٦١ » ، حضارة يشار اليها بالعظمة والجلال بشهادة المنصفين من مؤرخى أوربا عامة واسبانيا خاصة .

كما ان القصيدة أرخت لفترة زمنية محدودة من محنة الموريسكيين التى امتدت حوادثها لأكثر من مائة عام ، الا ان بشاعة السياسة الأسبانية الخاطئة وأساليبها الهمجية التى أشارت اليها ، تمثل العامل المشترك فى كل مراحل المحنة التى عانى منها الموريسكيون ، مع أنها قد ازدادت قسوة وبشاعة ووحشية فى مراحلها الأخيرة .



وتعتبر القصيدة كذلك سجلا يكشف موقف الموريسكيين من الأسبان في محنتهم ، اذ آثروا البقاء في وطنهم على الرحيل عنه ، وتحملوا في سبيل ذلك ما لا طاقة لهم به ، فاضطروا ان يلجأوا الى التقية ، فاسروا اسلامهم وأعلنوا تنصرهم ، حفظا على حياتهم وخوفا على أعراضهم وأموالهم ، وتمسكا بوطنهم ، الا انهم كانوا تحت المراقبة الشديدة من قبل الأسبان الذين ارتابوا في تصرفاتهم وسلوكهم ، فمثلوا امام محاكم التفتيش لأتفه الأسباب ، وذاقوا من العذاب ما لم يذقه أحد ، وما دفعهم الى الخضوع والياس ، خاصة عندما ذهب استصراخهم للمسلمين ادراج الرياح ، ثم دفعهم الياس الى الثورة بدافع من عقيدتهم المتأبية على الذل ، فدارت الدائرة عليهم وجاءهم العذاب من فوق رؤوسهم ومن تحت أرجلهم ، وسلخوا من دينهم ولغتهم وعاداتهم وتقاليدهم وثيابهم وأسمائهم ولم يقف صلف الأسبان عند هذا الحد ، ولكنه تجاوزوه الى ان قضى بنفى ما تبقى من أشتات ذلك الشعب خارج البلاد ، فتفرقوا أيدي سباً في فرنسا وتركيا ومصر وشمال افريقيا .

ولعل في هذه المفارقات بين ما قدمه العرب لاسبانيا خاصة والعالم أجمع ، من أسباب التقدم والازدهار الحضارى ، وبين ما كافات اسبانيا به العرب ، ما يغرى الباحث للقيام بدراسة مقارنة تبحث في نوازع الخير والتسامح عند السلمين ، وفي نوازع الشر والتعصب عند من تعاملوا معهم من الأمم على مر السنين .

## ثبت المراجع

- ١ - أزهار الرياض . المقرئ . ١٩٧٨ م .
- ٢ - الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون . د . لوى كارردياك  
تعريب د . عبد الجليل التميمي . المجلة التاريخية المغربية وديوان  
المطبوعات الجامعية . الجزائر وتونس ١٩٨٣ م .
- ٣ - أندلسيات . د . عبد الرحمن على الحجى . ط ١ .  
دار الارشاد بيروت ١٩٦٩ م .
- ٤ - خلاصة تاريخ الأندلس . الأمير شبيب أرسلان . دار مكتبة  
الحياة بيروت ١٩٨٣ م .
- ٥ - نفح الطيب . المقرئ . تحقيق د . احسان عباس . دار صادر  
بيروت ١٩٦٨ م .
- ٦ - نهاية الأندلس . محمد عبد الله عنان . مطبعة لجنة التأليف  
والنشر . ١٩٦٤ م .

التساء المربوطة والجيم المتطرفة

فى

الألفاظ الفارسية المعربة

الدكتور محمد صديق العوضى  
أستاذ اللغة الفارسية المشارك  
قسم اللغة العربية وآدابها  
كلية الآداب - جامعة الملك سعود  
الرياض - المملكة العربية السعودية



## التقاء المربوطة والجيم المتطرفة

ففى

### الألفاظ الفارسية المعربة

#### ملخص البحث :

يشتمل البحث على مدخل يشير الى الصلات بين العرب والفرس قبل الاسلام وبعده ، والى اثر تلك الصلات فى لغتى العرب والفرس ، ويأتى بعد ذلك بمبحث موجز عن سبب رسم الهاء غير الملفوظة فى نهاية كثير من الكلمات الفارسية ويعقبه قولنا بابدال التاء المربوطة منها فى الألفاظ الفارسية المغربية على خلاف الظاهر عندنا من قول سيبويه فى انفراد الابدال فى الفارسية ، ثم يرد عرض لقول علمين محاصرين من اعلام اللغة الفارسية والعربية فيما قاله سيبويه فى هذا الموضع ، وان الأول ذهب الى أن سيبويه اخذ بالاستثناء بينما ذهب الثانى الى أن سيبويه كان يجهل أصول الكلمات الفهلوية ، وذلك لظنهما أن سيبويه قال بابدال الجيم من الهاء فى المعربات الأعجمية الايرانية ، ويعقب ذلك شرحنا لقول سيبويه على أنه يوافق قاعدة الأصل الوصل والوصل الأصل ، القاعدة التى تركها أئمة اللغة العربية والفارسية فى هذا الموضع من قول سيبويه فقالوا بابدال الجيم من الهاء فى المعربات الفارسية ، ثم تجد الإشارة الى مواضع من اقوالهم فى ذلك كما تجد الأمثلة على ذلك القول من تقارير الآخرين التى سقناها فى أصول التهذيب لديهم ومنها ما يشبه القول فى أن الحوت ولد الطير مع ردنا المدعم بالأمثلة على كل شبهة من تلك الشبهات فى أن ابدال التاء المربوطة مما فى آخر الألفاظ الفارسية المنتهية بالهاء وابدال الجيم المتطرفة من الكاف وتجد أمثلة من الألفاظ الأعجمية الايرانية مدار البحث التى عربت فى العصر الجاهلى على صورة وفى العصر الاسلامى على صورة أخرى



للاستيثاق من ابدال الجيم المتطرفة من الكاف والقاء المربوطة مما فى آخر الالفاظ الفارسية المنتهية بالهاء . وينتهى البحث بعرض شبهة اخرى عن الابدال فى سياق اللغة الفارسية مع بيان كشف تلك الشبهة التى وقع فيها علماء اللغة الفارسية .

( ١ )

### المدخل :

الصلات بين العرب والفرس هى فى الأساس امر لا مناص منه للجوار الجغرافى بين أرض العرب والفرس وكانت الصلات بين العرب والفرس فى قديم الدهر على نطاق محدود فى طرفى القطعة الجغرافية للجزيرة العربية وللمملكة الفارسية ولا سيما بسبب صعوبة المواصلات للأفراد أو الجماعات كما لم يحدثنا التاريخ عن موجات من الهجرات البشرية لهما عبر حدود البلدين الا ان الغزوات والحروب هى التى تحطت تلك الصعوبات والحواجز بحكم الضرورة فى حب السيطرة وبسط السلطان كما يحدثنا التاريخ وكما فى مرويّات الشعراء العرب الجاهليين والاسلاميين ولا سيما الذين وردت فى اشعارهم بعض الالفاظ الاعجمية الايرانية بحكم ترحالهم وتسيارهم فى الاراضى الفارسية مثل الاعشى والحسن بن هانى ، وحينما وحد الاسلام الأمم تحت راية التوحيد لا اله الا الله محمد رسول الله دخل الناس فى دين الله أفواجا فتداخلت العرب والعجم فى امهات المدن الفارسية وفى البصرة والكوفة وفى بغداد وبحكم هذا التداخل والتآخى وفى ظل الحضارة الاسلامية تسربت الفاظ من اللغة الفارسية الى لغة العرب اضافة الى الالفاظ المعربة من العصر الجاهلى والتى بقيت فى ديوان العرب فى الشعر الجاهلى وفى الشعر الاسلامى وسرت كذلك كذلك فى بطون الكتب العربية فى ظل عصر الترجمة ولا سيما فى العصر العباسى الذهبى وبقيت منها الفاظ الى عصرنا الحاضر فى لغة الكتابة والحديث كما تسربت الفاظ اخرى فى ظل الصلات الاسلامية

فى العصور المتأخرة ولا سيما عن طريق اللغة التركية العثمانية المتأثرة  
بالفارسية أما عن دخول الألفاظ العربية فى الفارسية فحدث ولا حرج  
ولنا فيه بحث آخر (\*) فلكل مقام مقال .

( ٢ )

#### الهاء غير الملفوظة الفارسية :

من مظاهر تطوّر الكلمات الأعجمية الايرانية تخفيف بعض الكلمات  
بحذف بعض حروفها ، ومن ذلك سقوط الكاف من نهاية الكلمات الثلاثية  
وأكثر من اللغة الفهلوية من بنيتها الأصلية فى مثل ( جامك ) على  
سبيل المثال - بفتح الميم وتسكين الكاف - بمعنى لباس ، ثوب . أو ان  
الكاف كانت لاحقة لنهاية الكلمات ساكنة الأواخر لزيادة معنى فيها زيادة  
على أصل معناها ، لتعديل معنى الكلمة فى مثل ( دستك ) على سبيل  
المثال بمعنى قبضة ، مقبض ، جماعة ، و ( دست ) بمعنى ( يد ) .  
ورسّمت الهاء غير الملفوظة فى مكان الكاف التى حذفت لبيان حركة  
ما قبلها اقتباساً من هاء السكت العربية فى الرسم حيث لا ترسم الحركات  
فى الكتابة الفارسية الا للضرورة القصوى فصار رسم كل منهما فى رسم  
اللغة الفارسية الاسلامية ( جامه ) و ( دسته ) . وهكذا فى مئات من  
الكلمات الأخرى التى سقطت من أواخرها الكاف ، فأصبحت هذه الهاء  
سمة اللغة الفارسية الحديثة من حيث الرسم .

وحركة ما قبلها الفتح على الأصل ولا سيما فى القديم ، واليوم يكسر  
ما قبلها عند غالبية سكان المدن المركزية الايرانية بينما يفتح ما قبلها  
الأفغانيون ، ولا يعتقد بها فى حساب الجمل ولا فى المعاجم اللغوية المرتبة  
على الفصول والأبواب فهى تشبه اختها الكبرى تاء التانيث العربية  
المربوطة فى كثير من الوجوه ، وهما صنوان وكل منهما عنوان  
على لغة (١) .

(\*) مجلة الدراسات الشرقية العدد الخامس عام ١٩٨٧ م كلية

الأدب - جامعة القاهرة .

## ( ٣ )

الألفاظ الفارسية ذات الهاء غير الملفوظة فى اللغة العربية :

عوملت نهاية الكلمات الفارسية المنتهية بالهاء غير الملفوظة التى دخلت اللغة العربية معاملة تاء التانيث فى الوقف والوصل أى بابدال التاء المربوطة منها ، اذ انها اقرب صوت مماثل لها فى اللفظ والرسم لخفض هاء التانيث عند الوقف فى اكثر الاستعمالات (٢) . ولا سيما فى العصور المتأخرة ونورد فيما يلى أمثلة من الألفاظ الفارسية ذات الهاء غير الملفوظة فى اللغة العربية :

آئين نامة : كتاب القانون . وهى فى الفارسية ( آئين نامة ) بالهاء غير الملفوظة .

بارة : جزء من النقد . وهى فى الفارسية ( باره ) بالهاء غير الملفوظة بمعنى القطعة .

بالة : الجراب ، وعاء الطيب . وهى فى الفارسية ( باله ) بالهاء غير الملفوظة .

خانة : فى قولك خانة الأحاد . وهى فى الفارسية ( خانه ) بالهاء غير الملفوظة .

ساوة : اسم بلدة ايرانية . وهى فى الفارسية ( ساوه ) بالهاء غير الملفوظة .

كليلة ودمنة : وهى فى الفارسية ( كليله ودمنه ) بالهاء غير الملفوظة .

الهندسة : وهى فى الفارسية ( اندازه ) بالهاء غير الملفوظة (٣) .  
الا إن ظاهر قول سيبويه فى هذا الموضع على خلاف ما قلناه آنفاً .

يقول سيبويه : « ويبدلون مكان آخر الحرف الذى لا يثبت فى كلامهم اذا وصلوا الجيم وذلك نجو كومه وموزه لأن هذه الحروف تبدل وتحذف فى كلام الفرس همزة مرة وياء مرة أخرى فلما كان هذا الآخر لا يشبه أواخر كلامهم صار بمنزلة حرف ليس من حروفهم وابدلوا الجيم لأن الجيم قريبة من الياء وهى من حروف البدل والهاء قد تشبه الياء ولأن الياء تقع آخره فلما كان كذلك ابدلوها منها كما ابدلوها من الكاف وجعلوا الجيم أولى لأنها قد ابدلت من الحروف الأعجمى الذى بين الكاف والجيم فكافوا عليها أمضى وربما ادخلت القاف عليها كما ادخلت عليها فى الأول فتشرك بينهما وقال بعضهم كوسق وقالوا كريق وقالوا قريق (٤) .

ويشرح السيرافى قول سيبويه قائلا « ويبدلون الجيم من الهاء فى آخر الكلمة كقولهم فى الخف موزج ، وكوسج ، وفالودج . وانما ابدلوا من الهاء جيما لأن ما كان آخره هاء فى كلام الفرس اذا وقفوا جعلوه هاء ، واذا وصلوا جعلوه ياء ، والياء من مخرج الجيم ، فجعلته العرب جيما من اجل الياء التى تنقلب اليه فى الوصل . الا ترى انهم يبدلون من الياء جيما فى الوقف فى قولهم علج ويرنج من موضع على ويرنى ، وربما قلبوا الجيم قافا ، فقالوا : فالودق ، وفالودج ، وكريج وكريق » (٥) .

وقد ناقش اثنان من المعاصرين من اعلام اللغة الفارسية والعربية عبارة سيبويه ، وقال الاول ( برويزناتل خانلرى ) : لا شك ان مقصود سيبويه هو النهاية ( الكاف ) فى بعض الكلمات الفهلوية . « الا أنه عاد فحذف تقرير سيبويه على الاستثناء الذى رآه فى بقاء صوت خيشومى فى أواخر الكلمات بعيد سقوط الكففات منها نهائيا فى زمن سيبويه وفى منطقة الجنوب الايرانى فى موطن سيبويه بالذات الأمر الذى أدى الى تعريب كومه وموزه على نحو ما ذكره سيبويه (٦) . وبعد ذلك جاء السيد يعقوب بكر وقال : « هكذا غلط سيبويه لقلب الآخر = ه فى جيما او قافا ، ولو أنه علم ان النهاية = ه فى الفارسية الحديثة ترجع



الى النهاية Ak او Ag فى الفارسية الوسطى ( الفهلوية ) .  
احتاج الى هذا التعليل العسير ولم يكن امامه الى معسرفة الفهلوية  
سبيل « (٧) ظنا منهما ان سيوييه يقول بابدال الجيم من الهاء .  
ولم يذهب بكر الى ما ذهب اليه خانلرى من الاستثناء المؤيد من واقع  
بعض اللهجات الايرانية الى يومنا هذا ، فينهم من يقول - على سبيل  
المثال - : « ازكرسنه مرد » اى مات بالجوع . وحين الكتابة يكتب  
« ازكرسنگى بمرد » بالمعنى نفسه . ومع ذلك فان الاحتمال الذى رآه  
خانلرى لا يتحقق الا فى حالة من الوصل فى الفارسية وذلك على خلاف  
المراد من السياق فى اسلوب سيوييه نفسه ، اذ يقول : « وذلك نحو  
كوسه وموزه » كما ان عبارة سيوييه فى اطراد الابدال فى الفارسية  
ولم امضى من العصور لعهد سيوييه .

كما وقعا مع غيرهما فى شبهة اخرى ، فى تعيينهم لمرجع الضمير  
من قول سيوييه ( فى كلامهم ) فقالا : ان الضمير يعود على الفرس  
وكذلك قال صديقى ، وقال ( يان ) مترجم كتاب سيوييه الى الالمانية  
ان الضمير يعود على العرب (٨) .

وقال العلامة الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة : « وكذلك يبذل  
العرب الحرف الذى لا يثبت فى كلام العرب اذا وصلوا الى العرب ويقصد  
[ سيوييه ] الهاء الساكنة التى تشبه هاء السكت فى العربية » (٩) .

ولم يذكر اى منهم ما يؤيد فهمه لقول سيوييه « ويبدلون مكان  
آخر الحرف الذى لا يثبت فى كلامهم اذا وصلوا الجيم وذلك نحو كوسه  
وموزه ، لان هذه الحروف تبدل وتحذف فى كلام الفرس همزة مرة  
وباء مرة اخرى » .

وكان اساس اختلافهم فى تعيين مرجع الضمير فى جملة (فى كلامهم)  
بسبب عدم فهمهم للمقصود بالذى لا يثبت فى الوصل . فقال بعضهم انه  
الهاء التى فى نهاية كوسه وموزه فى كلام الفرس حين الوصل .



وقال بعضهم انه الهاء التى فى نهاية كوسه وموزه فى كلام العرب  
حين الوصل .

بينما المقصود من قول سيبويه « مكان آخر الحرف الذى لا يثبت  
فى كلامهم اذا وصلوا » هو هاء السكت العربية فشبه سيبويه آخر الحرف  
فى كوسه وموزه بهاء السكت تعريفا لها فى معرض الابدال وليس فى  
معرض حذفها فى كلام العرب حين الوصل ولو كان قصد سيبويه حذفها  
فى كلام العرب حين الوصل لكانت بالضرورة ثابتة اى ملفوظة فى كلام  
العرب حين الوقف ، فحينئذ لا يتحقق اى ابدال ، كما انه لم يقصد  
بقوله « ويبدلون مكان آخر الحرف الذى لا يثبت فى كلامهم اذا وصلوا »  
وصف حالتها فى كلام الفرس عند الوصل لانه اردف ذكر حالتها - من  
غير انقطاع - حين الوصل فى كلام الفرس « لان هذه الحروف تبدل  
وتحذف فى كلام الفرس همزة مرة وياء مرة اخرى » فوجه الشبه بينهما  
فى الرسم لا فى اللفظ اذ هى فى الفارسية غير ملفوظة فى حالتى الوقف  
والوصل - بينما تلفظ هاء السكت فى الوقف وتسقط فى درج الكلام -  
فكان كذلك اقتباس هذه الهاء من هاء السكت العربية ( ١٠ ) .  
ولو كان مراد سيبويه ابدال الجيم من الهاء اى ابدال الجيم ما فى  
آخر كوسه وموزه لما احتاج الى بيان اصل آخرهما لما جاء فى رسم  
كوسه وموزه كما لم يبين اصول الكلمات المعربة التى ذكرها قبل هاتين  
الكلمتين وبعدهما ، فبيان سيبويه لحالة آخرهما فى الوصل هو بيان  
لاصل آخرهما الذى تحول منذ القدم الى الجيم فبين سيبويه حالة  
واحدة للأصل فى حالة الوصل وذلك وحده كاف لاعلام انداده من أن  
الجيم ليست ابدالا ما فى آخر كوسه وموزه بل كما قال : « فلما كان  
هذا الآخر لا يشبه اواخر كلامهم صار بمنزلة حرف ليس من حروفهم  
فابدلوا الجيم » . وكذلك قول السيرافى حين يقول « فجعلته العرب  
جيماً من أجل الياء التى تنقلب اليه فى الوصل » اى ليس من أجل ما فى  
آخر كوسه وموزه وفالوده وانما من أجل الأصل ما فى آخرها الا انها

لم يذكرها الا بحالة واحدة من حالات الوصل لبيان الاصل فالحالة الشائعة التي لم يذكرها اختصارا واعتمادا على فهم مخاطبيها هي احوال الكاف مكان الهاء في مثل جمع كلمة بنده : العبد ، على بندگان على قاعده الرجوع الى الاصل في الوصل .

كما لم يكن مراد سيبويه في الابدال على نسق تحويل الياء الى الجيم في على الى عالج لأن العرب لم تبدل الكاف او القاف من الياء في على ويرنى وعشى اطلاقا فقول سيبويه « وربما ادخلت القاف عليها كما ادخلت عليها في الاول » دليلنا على ذلك وعلى ان الادخال في معرض تحويل الاصل في كوسه وموزة كما في الاول الذي يقصده سيبويه بقوله « يبدلون من الحرف الذي بين الكاف والجيم لقربهما منها ولم يكن من ابدالها بد لأنها ليست من حروفهم وذلك نحو الجريز والاجر والجورب وربما ابدلوا القاف لأنها قريبة ايضا قال بعضهم قريز » .

ولم يناقش قول سيبويه - فيما اعلم - سوى خاظرى وبكر فلهب اجر المجتهد الا ما ندر من اقوال بعض العلماء المعاصرين ولا سيما من الفرس اذ طبقت اشاراتهم قول خاظرى او قول بكر ، وفي مقدمتهم سيد امام على شوشترى مؤلف ( وازه هاى فارسى در عربى ) الا ان احدا منهم لم يشر الى قول سيبويه كما لم يشر القدماء الى قول سيبويه وهم يقولون بابدال الجيم من الهاء فهما منهم من قول سيبويه ومنهم مؤلفو المعريات ومحققوها ومنهم ناقلو قول سيبويه بالفاظ منه على نحو صخيخ كما في المعرب للجواليقى وعلى نحو مضطرب كما في شفاء الخليل للخفاجى وكان قول سيبويه كان عندهم كما عند خاظرى او كما عند بكر ، فمروا على قول سيبويه مر الكرام او ان قول سيبويه كان عندهم احجية من الاحاجى فلزموا جانب الصمت والله اعلم بما صنعوا .

ووقع بعض علماء الفرس في شبهة اخرى عندما فهموا من كلام سيبويه ان الذى لا يثبت في كلام العرب الهاء عند تلفظهم للكلمات

مثل كوسه وموزه فى حالة الوصل ففهموا ان معنى ذلك ثبوتها لفظا فى الوقف على أن هذه الحالة بسبب تلقى العرب من الفرس فذهبوا الى القول باظهار الهاء فى كوسه وموزه وفى امثالهما لدى مجيئها فى مكان الكاف الفهلوية التى حذفت فى اثناء تطورها وامتداها الى الفارسية (١١) .  
 علما بأن هذه الهاء - كما قلنا - وضعت لبيان حركة ما قبلها ولم تكرر تلفظ يوما من الأيام ، كما كان العلما فى القديم يحذفونها من الرسم عند الجمع بالعلامة ( ها ) مثل جامها : الالبسة خانها : البيوت ، لالها : الورود فى جمع جامه وخانه ولاله ، كما ان الكاف المحذوفة تعود فى حالة الوصل الى مكان الهاء هذه ، ولو كانت ملفوظة فى يوم من الأيام لوجد لها مقابل فى الوزن العروضي وما اكثر ورودها فى الشعر العروضي الفارسي وهى ساقطة من التقطيع الشعري (١٢) .

أى أن كلا منهم لم يلحظ تعليل سيبويه للقاعدة المجهلة التى ذكره فى هذا الموضع ، ومن ثم ذهبوا مذاهب شتى شأنهم شأن من سبقوهم من أئمة اللغة العربية والفارسية الذين كانوا قد أخذوا بظاهر قول سيبويه من أن الهاء الفارسية هذه أو نهاية الكلمات فى مثل برده ، فالوده ، كربه ، كوسه ، موزه قد أمست جيما أو كافا أو قافا فى لغة العرب (١٣) .

وعلى هذا قول الرشيدى ( ت ١٠٦٩ هـ ) : « الهاء المختفية التى تقع فى آخر الكلمات الفارسية يبدلونها بجيم أو قاف أو يحذفونها مثل فالوذج وفالودج وفالود معرب بالوده » (١٤) . وقول السيد ادى شير رئيس اساقفة سمرقند الكلدانى : « يزيدون جيما أو قافا فى آخر الألفاظ المعربة وذلك يجرى غالبا فى الألفاظ المنتهية بالهاء فقالوا جوزينج وجوزينق من كوزينه وقربج وقريق من كربه (١٥) » .

وقول الأب رفائيل نخلة اليسوعى : « الهاء المنتهية بها آلاف كلمات فارسية تتحول فى لغتنا على عدة وجوه تصير قلقة تاء ( روزنة من روزنه ) وخطورا جيما ( ينفصح من بنفشه ) أو قافا ( تخلق من حله ) أو قافا وقام ( بوقته من بوته ) الى غير ذلك مما يطول شرحه » (١٦) .

وقول العلامة الدكتور صلاح الدين المنجد : « وقلبوا كل هاء في آخر الكلمة الفارسية جيما عربية أو قافا مثال ذلك :

« برده » صارت « بردج »  
« موزه » صارت « موزج »  
« برنامه » صارت « برنامج »  
« کرته » صارت « قرطق » ( ١٧ )

وقول العلامة الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة : « كوسه ، موزه كلمتان فارسيتان عربتهما العرب كوسج ، موزج لأن الهاء الساكنة لا تثبت في لغة العرب في الوصل فابدلوها جيما » ( ١٧ ) .

ليس صحيحا أن نتصور تحويل الصوت الفارسي المشابه لصوت هاء التانيث في الوقف الى غيرها مثل الجيم او الكاف او القاف ، فالحرف او الصوت الذي يقع في آخر الكلمات مثل بردج ، خندق ، فالودج ، كريك ، كوسج ، موزج هو مقابل النهاية في الكلمات الفهلوية التي يشبه صوتها صوت الجيم العربية كما يشبه الى حد ما صوت القاف او الكاف العربيتين .

أى أن الألفاظ الأعجمية الايرانية المعربة مثل بردج ، خندق ، وذلك إشارة من سيبويه الى الخاصة من العلماء - كما قلنا - التي أصل الكلمة التي تحولت الى العربية وتبدو اشارته مرة أخرى الى هذا الأصل اذ يقول : « كما ابدلوها من الكاف وجعلوا الجيم أولى لأنها قد ابدلت من الحرف الأعجمي الذي بين الكاف والجيم فكانو عليها امضى » فالأصل الوصل كما أن الوصل هو الأصل . وعلى هذا قول سيبويه « يبدلون من الحرف الذي بين الكاف والجيم الجيم لقربها منها ولم يكن من ابدالها بد . » لأنها ليست من جروفها وذلك نحو الجريز « فليس صحيحا أن يقول سيبويه بابدال الجيم من الهاء أو أن يفسر قوله كذلك والا كان الأخرى بأبى ذؤيب الهذلي ( ت ٢٦ هـ ) الذي يستشهد سيبويه



كثيرا بشعره أن يبدل الجيم من الهاء الا أنه ابدل التاء المربوطة من الهاء فى كلمة ( بالة ) من ( باله ) الفارسية فى شعره .

فاقسم ما ان بالة لطمية يفوح بباب الفارسيين بابها

وفى قوله :

قال أبو عبيدة وابن فتيبة « الباله » الجراب وهو بالفارسية « باله » ( ١٩ ) . وكذلك فان ابن المقفع لم يبدل الجيم من الهاء فى جملة « كليلة ودمنة » وانما ابدل التاء المربوطة من الهاء من « كليله ودمنه » الفارسية ، وفى الفهلوية « كليك ودينك » ( ٢٠ ) وترجم ( بود ) سنة أربعين قبل البعثة المحمدية من اللغة الفهلوية الى السريانية على نحو ( قليلج ودمنج ) وفى هذا يقول جرجى زيدان : « فالغالب ان بررويه نقلهما بلفظ ينتهى بالجيم ( ؟ ) فحفظه المترجم السريانى ( بود ) واطلقه المترجم العربى ( ابن المقفع ) على عادة العرب فى نقل بعض الألفاظ التى تنتهى بهذا الحرف » ( ٢١ ) .

هذا القول ، هو ثالثة الأثافي ، فلو كانت ترجمة ابن المقفع من اللفظ الذى ينتهى باكاف لما وسعه الا ابدال الجيم منها أى أنه لم يطلق أى حرف وانما ابدل التاء المربوطة مما فى آخر كليله ودمنه على عادة العرب فى نقل الألفاظ التى تنتهى بهذا الحرف . ومن هنا يظهر رجحان ما تفرد به الدكتور أحمد كمال زكى فى كتابه « الحياة الأدبية فى البصرة » عندما قرر ان ابن المقفع صنع كتاب كليلة ودمنة مما كان متداولاً فى بيئته على أيامه .

أما قول السيرافى « واذا وقفوا جعلوه هاء » فلا يدل بحال من الاحوال على ان الهاء فوا كوسه وموزه من قول سيبويه ملفوظة فى الوقف ، كما ان رسم علامة السكون على نهايتهما فى كتاب سيبويه يشعر بأنها ملفوظة عند محققى الكتاب بينما الهاء فيهما وفى أمثالهما الرسم



لا فى اللفظ ، فهى لبستان حركة ما قبلها فقط . فلو كان آخر ما فى اللفظ ( باله ) ، ( كليته ) ، ( حمفه ) ، ( كوسه ) ، ( موزه ) ، امثلها ملفوظة لما كان هناك أى سبب لابدالهما - كما قلنا - فالعرب لم نغير الهاء الملفوظة فى الألفاظ الفارسية المعربة ، فكلية ( راه ) بآلهاء الملفوظة ، بمعنى الطريق . هى كذلك فى قولهم ( الراهنامج ) أى كتاب الطريق . فالهاء من الحروف المشتركة بين العربية والفارسية وليست من حروف البديل عند العرب فى المعرب اطلاقاً ( ٢٢ ) . ولا يعترىها أى ابدال كما يقول سيبويه « اعلم أنهم ما يغيرون من الحروف الأعجمية ما ليس من حروفهم البتة » ، « وربما تركوا الاسم على حاله إذا كانت حروفه من حروفهم كان على بنائهم أو لم يكن » ، « فالبدال مطرد فى كل حرف ليس من حروفهم يبدل منه ما قرب منه من حروف الأعجمية » .

وقد نص العلماء على أن الهاء الأصلية أى الملفوظة هى تلك التى تكون ملفوظة فى كل الأحوال وعلى الخصوص فى حالة الإضافة ( ٢٣ ) .

ومع ذلك قالوا هنا وهناك بابدال الجيم أو القاف أو الكاف من الهاء ؛ بينما ابدال هذه الحروف من الكاف ، وهذه هى الأمثلة على ذلك :

البابونج من بابوك الفهلوية  
البردج من بردك الفهلوية  
البرنامج من بارنامك ، برنامك الفهلوية  
بنفسج من بنفشك الفهلوية  
الخنديق من كندك الفهلوية  
الراهنامج من راهنامك الفهلوية  
الريزنامج من رزنامك الفهلوية  
السادج من ساذك الفهلوية  
السيرج من شيرك الفهلوية  
الفالودج من فالودك الفهلوية

كريك من كريك ، كليك الفهلوية

كوسج من كوسك الفهلوية

موزج من موزك الفهلوية

النيلج من نيلك الفهلوية ( ٢٤ ) .

( ٤ )

ونشير كذلك الى ترك علماء العربية والفارسية - فى موضع آخر من التعريب - بالألفاظ كما كانت لديهم من غير أى اهتمام لتطويرها عبر العصور ، ويظهر ذلك جليا من الأمثلة التى نذكرها من أقوالهم :

فقالوا: أن ( زرد ) تعريب ( زره ) ( بالهاء المملوطة ) الفارسية ( ٢٥ ) .

بينما أصلها فى الفارسية ( زرد ) وكذلك ( زره ) ( ٢٦ ) .

وقالوا : يزداد الجيم فى آخر الألفاظ المنتهية بالالف أو الواو

أو الياء مثل :

( سكباچ ) من ( سكبا ) .

( طسوج ) من ( تسو ) .

( سبيج ) من ( شبي ) ( ٢٧ ) .

بينما أصولها هى : ( سرکه باگ ، سكباگ ) ،

( تسوگ ، شبيگ ) ( ٢٨ ) .

وقالوا بزيادة التاء مثل ( بوتقة ) من ( بوتّه ) ( ٢٩ ) .

الا أن أصل الكلمة ( بوتگ ) . أما التاء الأخيرة فهى تاء الوحدة

العربية .

وقالوا : « واذا كان قبل الهاء الأخيرة ذال قلبت ذالا » . مثاله :

( سادّه ) صارت ( سادج ) ( ٣٠ ) .

ليس ذلك سبب القلب ، لأن الإبدال المعجمة كانت في الأعجمية  
الى عدة قرون في مثل ساذك واستاذ ثم صارت دالا مهيلة نحو ساده  
واستاد (٣١) .

وقالوا : ان ( التدرج ) من ( تدرو ) (٣٢) .

بينما اصل الكلمة قريب من صورة تدرج ، فقد وردت الكلمة  
من الايرانية القديمة لغة الميديين ( ٧١٥ ق م - ٥٥٩ ق م ) إلى اللغة  
اليونانية على نحو : (٣٣) . وكل هذا  
دليل على قدم تعريب الكلمة في العصور الجاهلية القديمة الأمر الذي يدل  
على عدم الأدب الجاهلي شعره ونثره باكثر مما هو متعارف عليه الآن .

#### ( ٥ )

كما أنهم لم يستنتجوا مما قالوه بأنفسهم ومن ذلك ، قولهم في تعريب  
( الشطرنج ) من ( شترنگ ) .

و ( الزاج ) من ( زاگ ) (٣٤) . أي ابدال الجيم من الكاف النهائية  
في الكلمات التي لم تسقط من اواخرها الكاف الساكنة في بنية الكلمة  
الأصلية المسبوقة بحرف ساكن أو بحرف علة أحيانا .

#### ( ٦ )

وقس على هذا قول ائمة اللغة العربية والفارسية حين يقررون  
وينصون على أن الاسم المنسوب ( رازی ) على غير قياس (٣٥) بينما  
هذه النسبة هي نسبة صحيحة وعلى الأصل والقياس ، ففي إيران قرية  
كانت باسم ( راز ) (٣٦) . وقرية أخرى كان اسمها ( راذ ) أو ( رذ ) (٣٧) .  
فلا عبرة بلفظها المحدث أي ( ري ) . وقرية ثالثة اسمها ( ري شهر ) :  
مدينة الري ، والنسبة اليها عندهم ( زيشهري ) : من مدينة الري :  
الريشهري .

وقال برهان فى معرض عرضه لكلمة ( راز ) ولكمة ( رى ) ما ترجمته ... وكان ( رى ) ايضا اسمها لاحد الامراء ، ويقال انه كان له اسم ( راز ) قاما بانشاء مدينة وبعد الفراغ من بنائها حصل بينهما خلاف فى تسميتها لأن كل واحد منهما اراد أن يدعوها باسمه . فسما المدينة باسم ( رى ) ودعوا اهل المدينة ( رازى ) وكذلك الحال ( ١٠٦٢ هـ ) ايضا اذ يقال للمدينة ( رى ) ويدعى اهل المدينة ( رازى ) ( ٣٨ ) .

ولا تخلو هذه الرواية من دليل على :

( ا ) صحة القول فى ان الاسم المنسوب ( رازى ) الى لفظ ( راز ) وليس الى لفظ ( رى ) .

( ب ) بقاء الاسم المنسوب على اللفظ القديم على الرغم من تغيير اسم البلدة من ( راز ) او ( رذ ) الى ( رى ) كما ان النسبة الى المدينة الثانية ( راز ) التى ذكرها برهان ( رازى ) من غير أى خلاف .

وقالوا كذلك ان الاسم المنسوب ( مروزي ) على غير قياس ومن شواذ النسب ( ٣٩ ) . بينما هذه النسبة هى نسبة صحيحة وعلى القياس ، ففي ايران قرية باسم ( مروروذ ) واليها نسبة القاضي أبى حامد أحمد بن عامر الشافعى المروروذى ( ت ٣٦٢ هـ ) ( ٤٠ ) . والنسبة اليها ايضا ( مروزي ) بالتخفيف كما جاء فى نسبة القاضي أبى حامد ايضا على نحو ( المروزي ) ( ٤١ ) . وقد يكون الاسم المنسوب ( مروزي ) صورة متغيرة عن الاسم المنسوب ( مرغزي ) فى لهجة اخرى ( ٤٢ ) . ومن ذلك تسميتهم لمدينة قزوین بالقاف التى ينطقونها غالبا بصوت بين صوت الغين والقاف ، وبصوت القاف فى لهجة اخرى ، بينما نطق اسم هذه المدينة فى لهجة أهل قزوین على نحو ( كزوین ) بالكاف الفارسية ( ٤٣ ) . وقد فطن أحد علماء العربية الى هذا الأصل فقال : « انها ادخلت الزاى

فى النسبة الى الرى والى مرو لانهم ادخلوا فيه شيئاً من كلام الاعاجيم » .  
وقال غيره مثل ذلك (٤٤) .

ومن ذلك قولهم ان النسبة فى سيوف هندكية على غير قياس وان  
الكاف فى لفظ الهنادكة زائدة (٤٥) . بينما النسبة فى سيوف هندكية  
والجمع على نحو الهنادكة على الأصل والقياس ، فاسم هذا الجيل من  
الناس فى الأصل ( هندك ) (٤٦) . ثم خففت الكلمة الى ( هندو ) والى  
( هند ) . فلذلك قيل سيوف هندكية وسيف هندوانى وسيف هندی  
وقيل كذلك الهنادكة على الأصل فى كل منها حسب التطور التاريخى  
للكلمة .

ونود هنا امثلة لهذا النوع من التطور التاريخى للكلمات المعربة مدار  
البحث التى عربت من اللغة الفهلوية مرة فى العصور الجاهلية القديمة  
ومن اللغة الفارسية الحديثة مرة اخرى فى العصر الاسلامى نحو :

- ( دستج ) من ( دستك ) الفهلوية .
  - ( الرزنامج ) من ( رزنامك ) الفهلوية .
  - ( الساذج ) من ( ساذك ) الفهلوية .
  - ( السيرج ) من ( شيرك ) الفهلوية .
  - ( الطابق ) من ( تابك ) الفهلوية .
  - ( الطازج ) من ( تازك ) الفهلوية .
  - ( الفيروزج ) من ( يبروزك ) الفهلوية .
  - ( كوسج ) من ( كوسك ) الفهلوية .
  - ( موزج ) من ( موزك ) الفهلوية .
  - ( النيلج ) من ( نيلك ) الفهلوية (٤٧) .
- وتعريفها فى العصر الاسلامى على النحو الآتى :
- ( الدسته ) من ( دسته ) الفارسية .
  - ( الرزنامه ) من ( رزنامه ) الفارسية .



- ( سادة ) من ( ساد ) : الفارسية .
- ( شيرة ) من ( شيرة ) الفارسية .
- ( الطاوة ) من ( تابه ، تاوه ) : الفارسية .
- ( الطازة ) من ( تازة ) الفارسية .
- ( الفيروزة ) من ( فيروزه ) الفارسية .
- ( النيلة ) من ( نيله ) الفارسية ( ٤٨ ) .

فلا يصح اذن ان يقال او يقرر على سبيل المثال ان موزج من موزه وان طازج من تازة ، لان ذلك افتراء على العربية والفارسية ، كمن يدعى ان الحوت ولد الطير بل يجب ان يقرر ان موزج من موزك الفهلوية ومقابلها في الفارسية موزه ، وان سكباچ من سكباك الفهلوية وان رازی نسبة الى ( راذ ) او ( رذ ) ، وان النسبة الى رى ( ريبى ) ، وان النسبة الى مرو ( مروى ) ، وان النسبة الى ( مروود ) مرورودى او ( مروزى ) ، بالتخفيف .....

## ( ٧ )

كذلك سرت شبهة أخرى في هذا الموضع بين علماء اللغة الفارسية المعاصرين اذ قالوا : بابدال الجيم من الهاء في سياق اللغة الفارسية ايضا في بعض الكلمات المنتهية بالهاء غير الملفوظة مثل جمع ( نوشته ) المكتوب على : نوشتجات ، على ان ذلك تقليد من الفرس للعرب حين استخدامهم العلامة ( ات ) في جمع بعض الكلمات الأعجمية المعربة المنتهية بالجيم ابدالاً من الهاء نحو جمع ( أنبج ) على أنبجات ( ٤٩ ) .

الا ان ذلك قياس مع الفارق ، فوجه الشبه في المثالين هو انتهاءهما بالحروف ( جات ) وهذه الحروف وردت في جمع الكلمات التي لا تنتهى بالهاء غير الملفوظة من الكلمات الفارسية وغير الفارسية في سياق اللغة الفارسية نحو :

- داروجات ، ومفردها ( دارو ) : الدواء .
- حريرجات ، ومفردها ( حرير ) : الحرير .
- شكلاذجات ، ومفردها ( شكلاذ ) ( ٥٠ ) .

فليس في امثلة هذا الجمع بالالف والتاء ما اسمه بابدال الجيم من الهاء ، كما نجدهم ييقون على رسم الهاء احيانا كرسهم لجمع ( ميوه ) : الفاكهة على النحو ( ميوه+جات=ميوه جات ) ( ٥١ ) .

الامر الذي يشعر بعدم الاعتداد بما اسمه في هذا الموضع من ابدال الجيم من الهاء غير المفوظة ، فغاية ما هنالك مجيء الجيم وقاية صوتية في هذا الموضع من الجمع الشاذ ولم يرد قط في السياق الفارسي انهم قالوا ( نوشتج ) في حالة الافراد .

## الهوامش

- (١) العوضى ، هاءات المعانى فى اللغة الفارسية ، الهاء غير الملفوظة فى الفارسية .
- (٢) سيوية ، كتاب سيوية ٤٢١/٢
- (٣) ابن النديم ، الفهرست ٤٣٩ ، الجواليقى ، العرب ٥١ ، ٥٢ ، بهار ، سبكشناس ٢٥٠/٢
- (٤) سيوية ، كتاب سيوية ١٨٢/٤ ، ٢٤٠ ، ٣٠٥ - ٣٠٧
- (٦) خانلرى تاريخ زبان فارسى ١٨٤/٢ - ١٨٥
- (٧) باب اطراد الابدال فى الفارسية عند سيوية ١١٢
- (٨) المرجع السابق ١٠٩
- (٩) فى ورقة كان قد بعثها الى .
- (١٠) رازى ، المعجم فى معايير اشعار العجم ٣٤٤ .
- (١١) كسروى ، كافنامه ٧ - ٩ خانلرى ، تاريخ زبان فارسى ١٨٤/٢ - ١٨٥ . احسان يارشاطر ، فى رسالة بعثها الى .
- (١٢) رازى : المعجم فى معايير اشعار العجم ٢٤٣ - ٢٤٤ ، فرخ ، دستور جامع زبان فارسى ٢٥٤ ، العوضى ، الهاء غير الملفوظة ١٤٤ - ١٤٥ .
- (١٣) الجو اليقى ، العرب ٤ ، ١٩٨ ، ٢٦٥ ، الخفاجى ، شفاء الغليل ٤ ، معين ، مفرد وجمع ٩٩ . وراجع مواد الكلمات فى المعاجم العربية والفارسية . ابن برى ، فى التعريب والعرب ٢٣ ، ٢٤ ، ٦٥ ( المتن والهامش ) .
- (١٤) كتاب المعربات الرشيدية ١١٣ .
- (١٥) الألفاظ الفارسية المعربة ٤ .
- (١٦) غرائب اللغة العربية ٢١٥ .
- (١٧) الفصل فى الألفاظ الفارسية المعربة ٣٧ - ٣٨ .
- (١٨) فى الورقة التى كان قد بعثها الى .

- (۱۹) الجوالیقی ، العرب ۵۱ - ۵۲ .
- (۲۰) بهار ، سبکشناسی ۲۵۰/۲ .
- (۲۱) المرصفی ، کلیلة ودمنة ۱۴ .
- (۲۲) الخفاجی ، شفاء الغلیل ۴ ، السيوطی ، المزهر ۲۷۴/۱ ،
- ابن بری ، فی التعریب والمغرب ۲۰ - ۲۱ .
- (۲۳) رازی ، المعجم فی معاییر اشعار العجم ۲۴۳ .
- (۲۴) قزلب وديگران ، دستورزيان فارسی ۹۸/۲ ، فرموشی ،
- فرهنگ بهلوی ( مواد الكلمات ) ، شوشتری ، وازدهای فارسی در عربی
- ۳۴ - ۳۵ ، ( مواد الكلمات ) رازی ، المعجم فی معاییر اشعار العجم ۳۴۹
- ۳۵۰ ( الهامش ) .
- (۲۵) ادی شیر ، الألفاظ الفارسية المعربة ۷۷ .
- (۲۶) بهار ، سبک شناسی ۲۱۳/۱ ، ۸۰/۳ .
- (۲۷) الجوالیقی ، العرب ۶ ، ۸ ، الرشیدی ، کتاب المعربات
- الرشيدية ۱۱۱ ، ۱۲۲ ، ۱۳۲ ، ۱۳۸ ، ۱۴۰ ، ادی شیر ، الألفاظ
- الفارسية المعربة ۴ ، ۶ ، ۸۴ ، ۹۲ ، ۱۰۷ .
- (۲۸) بهار ، سبک شناسی ۳۰۲/۱ - ۳۰۶ ، معین ، مفرد وجمع
- ۲۹ - ۳۰ - ۳۵ - ۳۶ ، فره وشی ، فرهنگ بهلوی ( سرکه باک )
- ( شیک ) ، شوشتری ، وازدهای فارسی در عربی ۳۴ - ۳۵ .
- (۲۹) اليسوعی ، غرائب اللغة العربية ۲۱۵ ، المنجد ، المفصل
- فی الألفاظ الفارسية المعربة ۳۸ .
- (۳۰) المرجع السابق نفسه .
- (۳۱) بهار ، سبک شناسی ۳۹۳/۲ ، خانلری ، تاریخ زبان فارسی
- ۱۸۶/۲ - ۱۸۷ .
- (۳۲) الجوالیقی ، العرب ۹۱ .
- (۳۳) شهابی ، تاریخ ادبیات ایران ( ترجمه ) ۳۷ ، خانلری ،
- تاریخ زبان فارسی ۲۰۲/۱ .

- (٣٤) الرشيدى ، كتاب المعربات الرشيدية ١٣٦ - ١٣٧ ، ادى شير ،  
 العامة للمعربة ٢١٠ - ٢١٥ .  
 الالفاظ الفارسية المعربة ٨٢ ، ١٠٠ .
- (٣٥) الجوالقى ، العرب ٦٣ ، الفيروز آبادى ، القاموس المحيط  
 ( ر - س ) ، حسن ، النحو الوافى ٧٤٥/٤ .
- (٣٦) برهان ، برهان قاطع ( راز ) .
- (٣٧) بهار ، سبك شناسى ٣٩٣/٢ ، ٧٥/٣ ، تاريخ سيستان ١٠٥ .
- (٣٨) برهان قاطع .
- (٣٩) الفيروز آبادى ، القاموس المحيط ( م - و ، ي ) ، ابن عقيل ،  
 شرح الالفية ٣٩٧/٢ ، حسن ، النحو الوافى ٧٤٥/٤ .
- (٤٠) ابن خلكان ، وفيات الاعيان ٦٩/١ - ٧٠ .
- (٤١) الزركلى ، الاعلام ١٣٩/١ .
- (٤٢) برهان ، برهان قاطع ، تمحيص معين ( بازيج ، لاش ، مرغز ،  
 مرو ) ، بهار ، سبك شناسى ٧٤/٣ - ٧٥ ، ٨٠ - ٨١ ، ابن برى ، فى  
 التعريب والمغرب ٣٩ .
- (٤٣) سلطانى ، درآمدى ٣٨ .
- (٤٤) السيوطى ، المزهرة ٢٥١/٢ ، ابن برى ، فى التعريب والمغرب  
 ٩٤ .
- (٤٥) السيوطى ، المزهرة ٢ / ٢٥١ .
- (٤٦) فره وشى ، فرهنگيهاوى ( هندوك ) ( هندو ، هند ) .
- (٤٧) المصدر السابق ( مواد الكلمات ) ، شوشترى ، وارهائى  
 فارسى در عربى ( مواد الكلمات ) ، عبد المنعم ، الالفاظ الفارسية فى  
 (٤٨) رازى ، المعجم فى معايير اشعار العجم ٣٤٧ - ٣٥٠ بالهامش ،  
 العنيسى ، طوبيا ، تفسير الالفاظ الدخيلة ٣١ ، ٣٤ ، اليسوعى ، غرائب  
 اللغة العربية ٢٣٠ ، عبد الرحيم ، الالفاظ الدخيلة ٨١ ، ٩٨ ، شوشترى ،  
 وازهائى فارسى در عربى ( طباق ) ، عبد المنعم ، الالفاظ الفارسية  
 فى العامة المعربة ٢٣٠ .



ا(٤٩) قريب وديگران ، دستورزيان فارسي ٣٠/١ - ٣١ ، معين  
فرد وجمع ٩٩ ، نفيسي ، در مكتب استاد ١٩ ، الثوباري ، القواعد  
الاساسية لدراسة الفارسية ٣٤ ، وراجع عن جمع كلمة أنبج على أبحاث .  
الجواليقي ٤٣ .

ا(٥٠) معين ، مفرد وجمع ٩٩ ، نفيسي ، در مكتب استاد ١٩ .

ا(٥١) قريب وديگران ، دستورزيان فارسي ٣٠/١ .

## المصادر

ابن برى ، عبد الله بن برى ابن عبد الجبار :  
فى التعريب والمغرب ، وهو المعروف بحاشية ابن برى على كتاب  
المغرب لابن الجوالقى ، اخراج وتقديم وتعليق الدكتور ابراهيم السامرائى  
مؤسسة الرسالة ، بيروت : ١٤٠٥ هـ .

برهان ، محمدحسين ابن خلف تبريزى :  
برهان قاطع ، تصحيح دكتور محمد معين جاب دوم ، كتابفروشى ابن  
سيناتهران : ١٣٤٢ هـ / ش .

بكر ، السيد يعقوب :  
باب اطراد الابدال فى الفارسية عند سيبويه ، مجلة كلية اللغة العربية  
والعلوم الاجتماعية ، الرياض جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ،  
العدد ٦ عام ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٧ م .

الجوالقى ، ابو منصور موهوب ابن احمد بن محمد بن الخضر :  
المغرب من الكلام الأعجمى على حروف المعجم ، تحقيق وشرح أبى  
الأشبال أحمد محمد شاکر ، افست ، تهران ١٩٨٦ م .

حسن ، عباس :  
النحو الوافى ج ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ دار المعارف ، طبعة ثانية ١٩٨٦ م .

خانلرى ، برويزناتل :  
تاريخ زيان فارسى ج ١ ، ٢ ، بنيادفرهنگ ايران ، تهران : ١٣٥٢  
هـ / ش .

الخفاجى ، شيخ الاسلام شهاب الدين احمد :  
شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل ، تصحيح السيد محمد  
بدر الدين النمسانى ، المكتبة التجارية - القاهرة .

ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين • أحمد بن محمد بن أبي بكر :  
وفيات الأعيان ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، المجلد الاول ، دار  
الثقافة ، بيروت : ١٩٦٨ م .

رازي ، شمس الدين محمد ابن قيس •  
المعجم في معايير اشعار العجم ، تصحيح قزويني ورضوي ، كتابفروشي  
تهران •

الرشيدى ، عبد الرشيد عبد الغفور • الحسينى المدنى التتوى :  
المعربات الرشيدية ، ترجمة للدكتور نور الدين آل على أمين عبد  
المجيد بدوى ، التعريب ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة : ١٣٧٩ هـ  
١٩٥٩ م .

زيكا يان ودبكران :  
تاريخ ادبيات ايران ، ترجمة دكتور عيسى شهابى ، بنگاه ترجمه و نشر  
كتاب ، تهران : ١٣٥٤ هـ / ش •

الزركلى ، خير الدين :  
الاعلام ج ١ طبعة ثانية ، مطبعة كوتاس ماس وشركاه ١٣٧٣ هـ / ش •  
سلطانى ، مير شمس الدين اديب :  
در آمدى برجگنگى شيوه خط فارسى ، مؤسسه انتشارات امقكبى ،  
تهران : ١٣٥٤ هـ / ش •

بهار ، محمد تقى :  
سبك شناسى ج ٢ جاب دوم مؤسسه انتشارات امير كبير ، تهران  
١٣٣٧ هـ ش •

سيبويه ، ابو بشر عمرو ابن عثمان بن قنبر :  
كتاب سيبويه ج ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ تحقيق وشرح عبد السلام هارون ،  
طبعة ثانية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ م •

السيوطي ، عبد الرحمن جلال الدين :

المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، شرح وتحقيق محمد أحمد جاد المولى ، محمد أبو الفضل إبراهيم ، على محمد بجاوي ج ١ طبعة ثالثة ، ج ٢ طبعة رابعة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م . عيسى البابى الحلبي وشركاه ، القاهرة .

الشواربي ، إبراهيم أمين :

القواعد الأساسية لدراسة الفارسية ، طبعة أولى ، مطبعة لجنة لتأليف والترجمة والنشر القاهرة : ١٣٦٢ هـ - ١٩٤٣ م .  
مؤشترى ، س . محمد على امام :

فرهنگ وازه های فارسی در عربی ، انتشارات انجمن آذلمی ، تهران : ٣٤٧ هـ / ش .

عبد الرحيم ، فانيامبادى :

الدخيل فى اللغة العربية الحديثة ولهجاتها ١٣٩٣ هـ .

عبد المنعم ، محمد نور الدين :

الألفاظ الفارسية فى العامية المصرية ، دراسات فى النضيرة الاسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة : ١٩٧٩ م .  
ابن عقيل ، قاضى القضاة بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلى الهمذانى المصرى :

شرح ابن عقيل على الفية بن مالك ، تحقيق محمد منى الدين عبد المحيد ج ١ ، ٢ طبعة سادسة ، المكتبة التجلرية الكبرى ، القاهرة : ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م .

العيسى ، طوبيا :

تفسير الألفاظ الدخيلة فى اللغة العربية مع ذكر أصلها بحروفه ، دار العرب للبستاتى ، القاهرة : ١٩٦٤ - ١٩٦٥ م .

الدوضى ، محمد صديق :

هاءات المعانى فى اللغة الفارسية ، المجلة العربية للعلوم الانسانية جامعة الكويت ، العد العشرون ، المجلد الخامس ، خريف عام ١٩٨٥ م .

الهاء غير الملفوظة الفارسية استعمالاتها وتسمياتها ، المجلة العربية  
للعلوم الانسانية جامعة الكويت ، العدد ٢٢ ، المجلد السادس ، ربيع  
١٩٨٦ م .

فرح ، عبد الرحيم همانيون :

دستور جامع زبان فارسي ، جاب دوم ، انتشارات مطبوعاتي علي  
اكبر علمي تهران : ١٣٤٨ هـ / ش .  
فرويه وشي ، بهرام :

فرهنگ بهلوي ، بنيادفر هنگ ايران ، تهران : ١٣٤٦ هـ / ش .  
الفيروز آبادي ، مجد الدين ابو طاهر محمد بن يعقوب :

القاموس المحيط ، الطبعة الرابعة ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة  
١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م .

قريب ، عبد العظيم ، وديكران :

دستور زبان فارسي ج ١ ، ٢ كتابفروشي مركزي، تهران: ١٣٥٠ هـ/ش  
كسروي ، سيد أحمد :

كشافنامه ، كتابخانه دانش ، تهران : ١٣٣١ هـ / ش .  
المرصفي ، محمد حسن نائل :

كليلة ودمنة ، المؤسسة المتحدة للكتاب ، بيروت : ١٤٠٠ هـ -

١٩٨٠ م .

معين ، محمد :

مفرد وجمع ، انتشارات دانشگاه تهران : ١٣٣٧ هـ / ش .  
المنجد ، صلاح الدين :

المفصل في الالفاظ الفارسية المعربة ، طبعة اولي ، بنيادفرهنگ

ايران ، تهران : ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .

ابن النديم ، محمد بن اسحاق :

الفهرست ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت : ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م  
نقبسي ، سعيد :

در مكتب استاد ، جاب دوم ، مؤسسه مطبوعاتي عطائي تهران :

١٣٤٤ هـ / ش .

اليسوعي ، الابرفائيل نخلة :

غرائب اللغة العربية ، طبعة ثالثة ، دار المشرق ، بيروت : ١٩٥٩ م .



**« Final « Closed ta' » and « gim » in  
Arbicized persian Loan Words . »**

**Dr. Muhammad Siddiq al - cAwadi  
Associate professor of Persian,  
Dept . of Arabic,  
College of Arts,  
King Saud University, Riyadh,  
SAUDI ARABIA**

## ABSTRACT

This Paper consists of an introduction on relations between the Arabs and the Persians both before and after Islam and the influence of these relations on their languages. Then follows a brief discussion on why « Silent h » is attached to the end of many Words in written Persian and how this « h » is replaced by the « closed ta ' » in Arabicized Persian loan words, contrary to what Sibawaih seems to have said on the regularity of substitution in Persian. Then I discuss the opinions of two Prominent scholars of Persian and Arabic on Sibawaih's pronouncements on this subject. The first of these two scholars believes that Sibawaih based his statement on the basis of some exceptions to the general rule of the pronunciation of such words. The other scholar opines that Sibawaih was ignorant of the Pahlavi origins of such words. Both scholars seem to have been misled here by their mistaken belief that Sibawaih said that the « gim » replaced the « ha ' » in Arabicized Persian loan words. Then comes my interpretation of what I believe Sibawaih actually said and which shows his upholding of the general rule that « non - pausal pronunciation is the real criterion », the rule which scholars have ignored here by claiming that Sibawaih believed that the « gim » replaced the « fa ' ». I then refer to the loci of such misconceived opinions and some examples together with my documented refutation. I also give examples of Iranian loan words which were Arabicized in the pre - Islamic era in one manner and in Islamic times in another for further confirmation « gim » replaces « g » and that the « closed ta ' » replaces silent « h » in such Arabicized loan words from Persian.



### مجلة الدراسات الشرقية

مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية .

المراسلات باسم : د. السباعي محمد السباعي  
قسم اللغات الشرقية - كلية الآداب  
جامعة القاهرة

بريد الأورمان - جيزة - مصر

الاشتراك إلى - قسطنطينية - مصرية أو ما يعادلها

٦٩٠٠ -





















# مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية  
تعنى بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير:  
الأستاذ الدكتور السبكي محمد السبكي

العدد السابع

١٩٨٨



مجلة

# الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية  
تتعلق بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير:

الدكتور الأستاذ الدكتور  
السيد محمد السبائي

سكرتير التحرير:

الدكتور عبد الرازق قنديل

هيئة التحرير:

الأستاذ: أحمد علي الحملي

أ. د. د. : بديع جمعه

أ. د. د. : أحمد قواد متولى

أ. د. د. : محمد خليفة حسن

١٩٨٨

العدد السابع





## مقدمة

عدد خاص عن أستاذنا الدكتور أحمد محمود الساداتى

قد كنت أود أن أكتب كلمتى هذه وأقدمها باقة ورد لأستاذى الدكتور أحمد محمود الساداتى فى عيد ميلاده الثمانين ، ولكن شاعت الأقدار أن أكتبها بعد انتقاله الى جوار ربه بعد وعكة صحية لم تستمر طويلا ، رحمه الله رحمة واسعة ، وانزل عليه شأبيب رحمته انه سميع مجيب .

منذ التحاقى بكلية الآداب عام ١٩٥٩م ، كان للأستاذ الدكتور أحمد محمود الساداتى الفضل الأكبر على وعلى الملحقين بقسم الدراسات الشرقية حتى وفاته ، أستاذنا معلما وأبا رحيا وموجها كبيرا ندين له بالفضل والولاء . فلم يكن يخلو الجدول الدراسى يوما من الالتقاء به وكانت دروس سيادته فى التاريخ الإسلامى فى شبه القارة الهندوباكستانية مما يختلف اليه الدارسون وطلاب العلم سواء من داخل الجامعة أو من خارجها وبخاصة فى مرحلة الدراسات العليا ، ولم يكن ذلك غريبا فالمرحوم الأستاذ الدكتور الساداتى كان رائدا من رواد الكتابة العلمية الحقة ، التى تعتمد على المصادر الأصلية للتاريخ لتلك الفترة . وتعتبر كتبه فى هذا الشأن مصدرا لا غنى عنه لأى باحث عربى فى هذا المجال .

وامتدادا لهذا كان الدكتور الساداتى رحمة الله عليه . يحرص كل الحرص على الالتقاء بالباحثين فى هذا المجال سواء من خريجى أقسام اللغات الشرقية ، أو من خريجى أقسام التاريخ بالجامعات المصرية للتوجيه والإرشاد والمناقشة .

هذا معلم من معالم حياته التي عايشتها معه ، كما ان الدكتور الساداتى ، أشرف على العديد من الرسائل فى حقل الدراسات الشرقية ، وشارك مشاركة فعالة فى فحص الانتاج العلمى للمتقدمين المدرجات العلمية فى هذا الشأن .

الف الدكتور الساداتى العديد من المؤلفات التى توضح مراحل حياته ، فكتب كتابا عن هتلر ، ودعى الى حفل آنذاك ، حيث كان يعد لدرجة الدكتوراة كما كتب كتابا عن رضا شاه بهلوى - ليوضح للقارىء فى مصر والعالم العربى من هو رضا شاه . مساهمة فى أن يكون للمتخصص دور فيما يجرى من أحداث .

من كتبه الأساسية . تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندية ثم أعيد طبعه ليحمل اسم تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندوباكستانية . ثم تاريخ الدول الإسلامية فى آسيا وكتب كتابه بعنوان - أفغانستان منذ الفتح العربى . ببرنامج . آبين البرى وعدداً من المقالات التى تناولت تاريخ المغول منها بحث عن تحقيق ما للهند من مقولة وتاريخ جهان كشاى للجوينى ، كما ترجم تاريخ بخارى لأريمانىوس فامبرى .

ولد بالقاهرة فى ١٩٠٨/١٠/٧ .

حصل على درجة الليسانس فى الآداب ١٩٤٧م ثم دبلوم معهد اللغات الشرقية ١٩٥٠ والدكتوراه فى اللغة الفارسية ١٩٥٤ .

شغل سيادته الوظائف التالية :

١ - مدرس من ١٩٥٥/٣/١

٢ - أستاذ مساعد من ١٩٦٠/٧/٢٠

٣ - أستاذ اللغات الشرقية فى ١٩٦٧/٩/٢٧

أحيل الى المعاش فى ١٩٦٨/١٠/٧م عين أستاذاً غير متفرع فى

١٩٧٠/١٠/١٦ عين فى وظيفة أستاذ متفرع بالقسم فى ١٩٨٦/٥/١٧ .

كان رحمة الله عليه يجيد اللغات : العربية – الفارسية – الانجليزية  
الألمانية – الفرنسية – ويعرف الأدوية .

هذه ملامح عامة عن حياة فقيدنا العزيز ، اقدمها اليوم للقارىء  
الكريم فى هذا العدد الخاص من المجلة التى تحمل اسم مجلة الدراسات  
الشرقية التى قدم لها العديد من أجل الخدمات .

تمثلا لقول الرسول الكريم : اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من  
ثلاث . علم ينتفع به . او ولد صالح يدعو له . او صدقة جارية .

فهذه مؤلفاته العلمية باقية ، وابناؤه من صلبه امد الله فى أعمارهم ،  
وابناؤه فى العلم كثيرون ذكرى له ، وذكر الفتى عمره الثانى .

رحم الله فقيدنا رحمة واسعة أنه سميع مجيب

والسلام عليكم ورحمة الله

السباعى محمد السباعى

١٩٩٠/٢/٢٠





## فهرست العدد السابع

- المقدمة — ١. د. السباعي محمد السباعي ٣ — ٤
- الشيب في الشعر الأندلسي — د. محمد حسن إبراهيم  
العمرى ٥ — ٤٦
- تطور ظاهرة تغريب الأسماء التجارية
- بالقاهرة الكبرى — د. وفاء محمد كامل فايد ٤٧ — ١٠٦
- أثر القراءات في توجيه المعنى والاعراب — د. نجاة الكوفي ١١١ — ١٣٢
- النمطية في شعر الغزل — د. مريم البغدادي ١٢٣ — ١٧٣
- المماثلة والمغايرة في العربية والعبرية — د. سعيد عبد السلام  
المكشي ١٧٥ — ٢٠٤
- العجمة في شعر أبي نواس ( الجزء الثاني )
- د. أحمد عبد القادر الشاذلي ٢٠٥ — ٢٧٤

## القسم الأجنبي :

— The Philosophy of Plant in Islam — Dr Zidan

H. Zidan

p. 1 — 15



الشيب في الشعر الأندلسي

اعداد

د. محمد حسن ابراهيم العمري



## الشيب في الشعر الأنثوي

د . محمد حسن إبراهيم العمري

### المقدمة

الحديث عن الشيب محزن ممتع ، يشير في النفس أسي وحزنا بما الت اليه ، وحنينا الى شباب مسلوب ولوعة على عهد قد أفل . ولما كان العمر هو الحياة ، وخير الحياة ما كان فيها المرء قويا يتدفق حيوية ونشاطا ، وقادرا يطوى الأرض سعيا لتحقيق غاياته المتنوعة التي لا تنتهي . ولقد عبر بعض شعراء العصر الجاهلي عن صدى الشيب في نفوسهم ، فأبانوا عن شعورهم بالأسى والحزن لانقضاء أيام الشباب المفعم بالمتع واللذات من جهة ، وعن قلقهم من الموت الذي يعقب الشيب ، وفزعهم منه ، اذ اعتقدوا بانتهاء الحياة به ، ولا حياة بعده لكونهم دهرين أو وثنيين ، باستثناء من اطلع منهم على الديانات السماوية السابقة للاسلام الذين عرفوا ان هناك بعثا وحياة أخرى .

ثم اختلفت النظرة الى الشيب والموت بمجيء الاسلام ، حيث ان الحياة الآخرة ركن من أركان الايمان ، ومصير الانسان فيها أحد أمرين ، انما نعيم دائم أو عذاب مقيم ، وذلك رهن بسلوكه في دنياه ، ومن هنا نرى المسلمين يحرصون على آخرتهم كما يحرصون على دنياهم ، طمعا في ان يكونوا من اصحاب النعيم ، بل لقد هانت عندهم الحياة الدنيا وصغرت في اعينهم فزهّدوا فيها ، لا سيما بعد ان يدخل أحدهم مرحلة الكبر ، وغالبا ما يكون الشيب أول معلم من معالمها . والشيب عند المسلم زاجر ونذير وواعظ يعيده الى جادة الطريق ، وربما أشاع فيه الشعور بالطمأنينة حيث ورد في الأثر - أن الرسول ﷺ - قال : « من شاب شيبة في الاسلام كانت له نورا يوم القيامة » . ( بهجة المجالس



٢٠٨ ص ٢ ) وقوله أيضا : « ان الله تعالى يقول الشيب نورى وأنا استحي ان احرقه بنارى » . ( المستطرف ١٩٥٢٠ م ج ٢ ص ٣٣ ) : وما يروى عن عمر بن عبد العزيز قوله : « من لم يتعظ بثلاث لم ينته بشيء : الاسلام والقرآن والشيب » . وقد تأمل حكيم شيبه فقال : « مرحبا بزهرة الحنكة ، وبين الهدى ، ومقدمة العفة ، ولباس التقوى » . ( نهاية الارب ٢٠ ص ٢٢ ) .

وهكذا يكون المسلم مطمئن النفس فى الدارين ، لا ينتابه قلق ولا فزع ولا خوف ولا روع من شيب وخطه او موت ينتظره ، الا فى حالة واحدة ، وذلك عندما يكون قد تتكب طريقة واعرض عن ذكر الله ، وانتهى به الامر وهو على تلك الحالة ، اما ان راجع نفسه ، وأعلن توبته ، أمنت نفسه ، وذهب روعه .

وصدى الشيب فى الشعر الأندلسى لا يخرج عن كونه اثرا من آثار العقيدة ، فى نفوسهم وانعكاسها على حياتهم ، فمنهم من رغب فيه ومدحه ، ومنهم من رغب عنه وذمه ، ومنهم من كان زاجره ونذيره . وبناء على ذلك فقد جعلت البحث من مقدمة ومباحث فرعية هى : مدح الشيب ، ذم الشيب ، الشيب نذير ، الشيب زاجر للنفس ، الشيب واعظ ، الشيب من اعراض الشيخوخة ، الشيب قرين الموت ، الشيب والنساء ، واثر الشيب فى النفس .

\* \* \*

## مدح الشيب

يرتبط مدح الشعراء للشيب ارتباطاً وثيقاً بأثر العقيدة الإسلامية في النفس لأن الإيمان بالله هو السبب الوحيد في طمأنينة القلوب ورضى النفوس ، وبذا تميزت حياة المسلمين عن غيرها ، فخلت من كثير من الظواهر السلبية التي تتسم بها المجتمعات الملحدة كحب الدنيا الموصل الى التكالب على حظائرها ، والولوع في ملاذها ، وما يصحبه من شعور بالضيق نظراً للفراغ الروحي المؤدى الى انتشار القلق المصاحب لمرحلة الشيخوخة نظراً لغياب الروابط الاجتماعية التي ترسخها العقيدة وتحافظ عليها .

ونظراً لكون الشيب أول معلم من معالم مرحلة الشيخوخة عند الانسان ، والتي تعقب مرحلة اكتماله من جميع الجوانب العقلية والوجدانية والروحية والبدنية والاجتماعية ، فقد أصبح دالا عليها ، ورمزاً لما يتصف به صاحبها من حلم وحجى وحكمة ، ورزانة وبعد نظر ، وجلال ووقار وعفاف .

تحدث الشعراء عن الشيب ، ووصفوا صاحبه بما سبق من المعاني ، وبالرغم من وصف ابن خفاجة له بأنه أصبح يباه ضوءه ، وتار حرقته قلبه ، الا انه قد جعله نور الهدى لاح في عينيه ، وبذا يكون الشاعر قد جمع بين اثرين للشيب في نفسه متضادين بقوله : « الديوان ص ٨٥ »

وانما ضاء بلبيل الصبي  
صبح مشيب ساعنى ان اضا

لاح في عينى نور الهدى  
منه وفى قلبتى نثار العشى

وليحيى بن الحكم الغزال الشاعر السفير أبيات من قصيدة قالها  
مداعبا للملكة تود « تيودورا » ردا على مداعبتها له ، اذ امرته بالخضاب  
اخفاء للشيبة ، وقد جعل الشيب الذي انكرته عليه زهرة الافهام  
والألباب ، بعد ان وصفه بالشمس التي لا يمكن اخفاؤها : « النفح ٤  
ص ٢٥٨ »

بكرت تحسن لى سواد خضابى  
فكان ذاك اعدنى لشيبابى  
ما الشيب عندى والخضاب لوصف  
الا كشمس جللت بضباب  
تخفى قليلا ثم يقشعها الصبا  
فيمر ما سقرت به لذهاب  
لا تتكرى وضح المشيب فانما  
هو زهرة الافهام والالباب

لها الخطيب ابو الحسن على بن عمر بن حسين « شيخ لسان الدين » ،  
فقد جعل الشيب روضا تفتحت ازهاره ، ناصع الزهر والثمر ، طيب  
النثر : « الكتيبة الكامنة ص ٦١ »

روض المشيب تفتحت ازهاره  
حتى استبان ثغابه وبهاره

والشيب عند ابن زمرك صبح تنفس فى فوديه ، والصبح باشرقه  
وثوره وبهائه بداية جديدة ليوم جديد فى حياة متجددة : « ازهار الرياض  
٢ ص ٤١ »

وحاشا لنفس بعدما افتر فودها  
من الشيب عن صبح به متنفس

وهو عند الفقيه أبي الحسن بن زنباع ضد للجهل ونقيض للغواية ،  
بل هو مستهجن مستقبح ان لم يترفع صاحبه عن الجهالة : « المخرجة  
٢ ص ٥٦٤ »

جهلت - وقد علاك الشيب - امرا  
يقوم بعلمه الطفل الرضيع

ونراه كما يصوره ابو على حسن بن حسون عنوانا للنهى والحلم ،  
يقلع صاحبه عن الغواية والهوى ، ويتجه الى العلم طلبا للتجاة فى  
موقف الحشر : « المغرب ١ ص ٤٣٠ »

خلعت عذارى فى هواها وعندما  
تبدت نجوم الشيب فى غسق الشعر  
ثنيت عنائى وارتجعت الى النهى  
وعاودنى حلمى وراجعتنى صبرى  
وأصبحت لا ابغى سوى العلم خطة  
ففيه الذى ارجوه فى موقف الحشر

وهو عند ابي محمد عبد الله بن الوحيدى قاضى قرطبة ، يعلم  
من معالم الهدى ، وفرقة للصباية ، وهيل لاهل العلا والعلوم :  
« المغرب ١ ص ٤٣١ »

ولما بدى شيبى عطفت على الهدى  
كما يهتدى حلف المرى بنجوم  
وفارقت اشباع الصباية والطلا  
وملت الى اهلى علا وعلوم

هكذا يبدو الاتزان العقلى والوجدانى والسلوكى عند من وخطهم  
الشيب ، اذ يرونه هداية ونورا وحلما وحجى وصباحا مشرقا ، وفجرا

جديداً في حياة تميزت بالنظر البعيد الجاد ، والسلوك السوي الرزين ،  
والانقطاع الى العلم والعبادة ، وما ذلك الا لان الشيب بداية النهاية  
التي يحرص المسلم على جعلها حافلة بأعمال البر ، درءاً للعذاب ،  
وطلباً لرضا الله .

وهذا لا يعنى بطبيعة الحال انسلاخ المرء - وقد شاب - عن حياته  
الماضية ، حياة الصبا والشباب ، حياة الفتوة والرجولة ، الحافلة  
بالنشاط ، النضاجة بالحيوية ، وانما نجد كثيراً من الشعراء قد عصف  
بهم الشوق والحنين الى الشباب ، وندبوه ندبا حاراً ، وتوجعوا على  
فراقه ، وتولولوا تحسراً على ما فيه من متع الحياة ، وذلك من خلال  
حديثهم عن الشيب . ومن جمع في حديثه بين الشيب والحنين الى  
الصبا في الشباب الفيلسوف ابو الوليد محمد بن احمد « ابن ابن رشد »  
بقوله : « المغرب ١ ص ١٠٤ »

ما العشق شأني ولكن ليست أنكره  
كم حل عقدة سيلواني تذكرة

لولا النهي لأطعت اللحظ ثانية  
فيمن يرد سينا الألاحظ منظره

ما لابن ستين قادته لغايته  
عشرية فنأى عنه تصبره

ان الشيب عنده هو النهي الذي ينهيه عن طاعة هواه المتمثل في  
افتتان الحاظه بذات المتطرقتان ، واللحظ الوسمتان ، وهو ما زال  
يتذكر أيام العشق والصباية التي لا يستطيع سئلوانها ، ولكنه في الوقت  
ذاته ينكر على نفسه كيف يصبو لابنة عشر سنوات وقد أخرجته من  
صبره ووقاره ، كيف لا وهو ابن ستين سنة .



وقد جمع أبو القاسم الخضر بن أحمد بن أبي العافية بين مدح الشيب  
وذهبه بقوله : « الكتيبة الكامنة • ص ١٨٠ »

لكنه والحق اصدق مقبول  
شَيْنُ المَسِيءِ الفَعْلُ زَيْنُ المَتَقَى

وبهذا كان الشيب مدار مدح الشعراء نظرا لاتصاف صاحبه بالتقوى  
والعفاف ، والحكمة والحلم والصبر والعلم والنهى وبعد النظر .

\* \* \*

### ذم الشيب

ثم تحدث الشعراء من وجهة نظر أخرى ، وهى ذم الشيب ،  
فوصفوه بالزائر القبيح ، وبقاتل الشباب ، وبالذنب الذى لا يغتفر ،  
وبالعمى المفضى الى الظلمة ، وبالضعف والوهن ، وهو آخر الامر بداية  
النهاية ، وسبيل الهرم ، ورسول الاجل ورائد الموت . وما ذلك الا لان  
الشيب معلم من معالم الشيخوخة ، وهى كهولة وكبر وهرم وضعف  
وعجز وذهاب الميعة ، ومسكون الطبيعة . وفى المقابل فقد تحدث  
الشعراء عن الشباب وجعلوه رمز القوة والفتوة والقدرة وتوثب النفس  
وتحفزها ، لانه ظرف المتع واللذات ، لذا كانت صورة الشباب نظرة  
ضاحكة ، وصورة الشيب باسرة عابسة ، ولقد عبر الشعراء فى المشرق  
عن هذه المعانى بدقة ووضوح ، ومن ذلك ما قاله ابو حازم الباهلى  
فى ذم المشيب والتفجع على الشباب : « المختار من ديوان المعانى •  
١٩٨٤ م ص ٥٥٦ »

لا تكذبين فما فى الدنيا باجمعها  
من الشباب بيوم واحد بدل

شرح الشباب لقد أبقيت لى أسفا  
ما جد ذكراك الا جد لى شكل  
كفاك بالشيب ذنبا عند غانية  
وبالشباب شفيعا ايها الرجل

ومما يتبادر الى الأذهان فى هذا المجال قول أبى العتاهية :

الا ليت الشباب يعود يوما  
فاخبره بما فعل المشيب

أما الشيب عند أبى محمد عبد الغنى بن طاهر كاتب عثمان بن  
عبد المؤمن ملك غرناطة ، فبعض أقبح من العمى : « المغرب ٢ ص ٢٢٦ »

تبسم شيبى فى عذارى منكبا  
فقلت له يا ليت طرفى قد عمى  
فقال : عجيب بغض من لاح طالعا  
كصبح ولم يظهر خلاف التبسم

وهو عند جعفر بن أبى على اسماعيل بن القاسم ، كتيبة تقتل  
الشباب : « الجذوة ص ١٨٧ »

وكتيبة لشيب جاءت تبتغى  
قتل الشباب ففر كالمذعور

أما يحيى بن الحكم الغزالى فيسخر ممن تدعى حب شيخ ويكذبها ،  
لأن النساء لا يحببن الشيوخ ، والشيخوخة زمان الشيب ومنبته :  
« النفح ٢ ص ٢٥٧ »

قالت احبك قلت كاذبة  
غرى بذا من ليس ينتقد

هذا كلام لست أقبله  
الشيخ ليس بحجة احد  
سيان قولك ذا وقولك ان  
الريح نعقدتها فتعقد  
او ان تقولى النار باردة  
او ان تقولى الماء يتقد

فحب النساء لمن شاب وشاخ امر مستحيل ، وزعم كاذب ،  
ومنطق متعارض لاجتماع الأضداد فيه .

\*\*\*

### الشيب واعراض الشيخوخة

« رب انى وهن العظم منى واشتعل الرأس شيبا » ..

ربط الشعراء فى حديثهم عن الشيب بينه وبين اعراض الشيخوخة ،  
بل جعلوه مقدمة تلك الاعراض انتى تتوالى على الانسان بقدومه ،  
فهو مقدمة الكبر والهرم والضعف والوهن والمرض وذهاب الفتوة والميعة  
والشباب ، بل هو عنوان لتقلب الزمان وتبدل الأحوال ، وانتقال  
الانسان من طور الى طور ومن سىء الى اسوأ .

ان المشيب رام ماهر ، يصيب من رماه بسقام المفاصل حتى لا يقوى  
على خدمة نفسه لعجزه وضعفه ، وهذا ما اثار اليه ابو عامر ابن عقال :  
« التفتح ٧ ص ٤٧ »

فاذا انقضى زمن الصببا  
ورمى المشيب فانفذا  
وجد السقام الى المفا  
صل والجوانح منفذا

ويقول مهنا يعط شي  
... ثا ناولونسي غير ذا

وهذا شبيه يقبول الصايي :

وجع المفاصل وهو أيس  
مر ما لقيت من الأذى  
ردى الذى استحسنه  
الناس من حظى كذا  
والعمر مثل الكاس ير  
سب فى أواخرها القذى

وصور ابن حمديس الشيب والشيخوخة وما فيها من معاناة بقوله :  
« الخريدة ٢ ص ٨٤ »

ولى عصا من طريق الأم أحدها  
بها أقدم فى تأخيرها قدمي  
كانها وهى فى كفى اهت بها  
على ثمانين عاما لا على غنى  
كانتى قوس رام وهى لى وتر  
أرمى عليها رمى الشيب والهزم

ويتعجب أبو الحسن بن هارون المالقي لمن لا يبكى وقد شاب ،  
لأن الشيب قرين الكسل ومقدمة الرحيل ، مستفكرا على النفس المنشغلة  
بشهواتها غفلتها : « الخريدة ٢ ص ٦٥٩ »

فديتك كيف لا تبكى  
وانت غدا سترحل  
ورأسك بعد خلكته  
غدا بالشيب تشتعل

أرى زمن الصبيبا ولى  
وجاء الشبيب والكسل  
فما للنفس غافلة  
وبالشهوات تشتغل

وليس بعد الشيب غير شيخوخة هي أرذل العمر ، وتقوس فى  
الظهر ، ودبيب على العصا ، وذلك ما صوره أبو على كاتب مؤنس  
بقوله : « الخريدة ٢ ص ٥٤ »

تقوس بعد طول العمر ظهري  
وداستنى الليالى اى دوسى  
فامشى والعصا تمشى لمامى  
كان قوامها وتر لقوسى

وتحدث ابن الصباغ الجذامى عن عوادى الشيب فقال : « ازهار  
الرياض ٢ ص ٢٤٩ »

فالآن قد لعبت به ايامه  
وعدت عليه للشيب عوادى  
شبيب وضعف وانتزاح مواطن  
فمتى يتيح الدهر نيل مرادى  
لهفى على عمر تصرم وانقضى  
افنيت فيه طارفى وتلادى

والشيب عند الكاتب ابي القاسم الخضر بن أحمد ابي العافية داء  
ميؤس من شفاؤه : « الكتيبة الكامنة ص ١٨٠ »

داء يعز عن الطبيب دواؤه  
ويضيع خزاننا فيه مال المنفق



وتحدث ابن خفاجة عن الشيخوخة جاعلا كل ما يلقاه المرء بسبب  
الشيب : « النفح ١٩٦٨ م ٤ ص ٣٢٨ »

أى عيش أو غداء أو مسنة  
لابن احدى وثمانين مسنة  
قلص الشيب به ظل امرئ  
طالما جر صباه ريسنه  
تارة تسطو به سيئة  
تسخن العين وأخرى حسنه

والشيب عند ابن جابر محمد بن أحمد بن علي من أهل المرية داء  
لا يرجى طبه ، حيث يفضي في نهاية أمره الى تقوس الظهر وتمكن  
الوهن فلا يقوى صاحبه على المشي الا مستعينا بالعصا : « النفح ٧  
ص ٣١٣ »

وان بدا صبح المشيب فاطرح  
ما كان اذ ليل الشباب قد غسا  
ولا تظن المشيب يرجى طبه  
بزور صبح أو مدام يحتسى  
واذا الفتى قوس واعتد العصا  
لقومه عن وتر اعيان الاسا  
فاذكر زمان المشيب فى حال الصبا  
عمى يلين لللقى قلب قسا  
ما اقبح اللهو على المرء اذا  
ما اشتعل الرأس مشيبا واكتسى

وقد يرد الانسان بعد مشييه وشيخوخته الى ارضل العمر فلا يقوى  
على النهوض ، وذلك ما اشار اليه حبيب بن أحمد الشطجيري القرطبي  
( ت ٤٣٠ ) بقوله : « الجذوة ص ٢٧٣ »

قد كنت ذا اليد وذا قوة  
فاليوم لا أستطيع ان أنهضاً

ومن صوروا أثر الشيخوخة تصويراً بارعاً ، مريم بنت يعقوب  
الفضولى الشلبى بقولها : « الجذوة ص ٤١٢ »

وما ترتجى من بنت سبعين حجة  
وسبح كنسج العنكبوت المهلهل  
تدب دبيب الطفل تسعى الى العصا  
وتمشى بها مشى الأسير المكبل

أما ابن عبد ربه فقد طواه الزمان ، وأبلته الليالى ، وأصابته  
العلل بعد أن أسن ووهت شدته وبليت جدته ، وهو لا يطمع فى شيء  
مع تلك الحال الا أن يسلم له عقله ولسانه ، وهذا إشارة الى ما يصيب  
المرء من خرف فى مرحلة الشيخوخة « النفح ٧ ص ٥٢ »

كلانى لما بى عاذلى كفى  
طويت زمانى برهة وطوانى  
بليت وأبلتنى الليالى فكرها  
وصرفان للأيام معتوان  
فلا تسألانى عن تباريح علتى  
ودونكما منى الذى تریلن  
ولست ابالى من تباريح علتى  
اذا كان عقلى باقياً ولسانى

\*\*\*

### الشيب زاجر للنفس

تحدث بعض الشعراء عن الشيب كزاجر للنفس ، يردعها عن  
التمادى فى غوايتها ، اذ لا يليق بها التصايب والجنوح الى الهوى والغفلة

والغواية والتهافت على اللذات بأنواعها كشرب الخمر ، واللجاجة في  
اللهو ، وطلب وصل النساء ، وغير ذلك من أمور . ودور الشيب في  
هذه الحالة يتمثل في زجر صاحبه ، وتذكيره بأنه على وشك ان يلقى  
ربه ، فيوفيه حسابه ، بناء على اعماله المحضرة بين يديه .

كاد ابن خفاجة ان يعوج مع الهوى ، وان يتجول بمعهد وواديه ،  
لولا دفع الله له فقال : « الديوان ١٩٦٠ ص ٥٢ »

لقد هزنى فى ربطة الشيب هزة  
أرتنى ورائى فى الشباب امانى  
فلولا دفاع الله عجت مع الهوى  
وجلت بواديه اجر خطامى

وقال ابو الفضل وقد زجره حياؤه من الشيب عن قضاء وطره ممن  
تمكن منه ، مفصحا بأنه ما كان لينزجر عنه لو صادف ذلك شبابه :  
« الذخيرة ٥ ٢ م ١ ص ٩٧ »

وظبى ارانى غرة من جبينه  
تزيد ضياء بين اصداغه الدهم  
وكم امكنتنى فرصة فتركتها  
جياء من الشيب الموقر بالحلم  
ولو كنت فى ثوب الشيبة رافلا  
لصح على اتيان زلتها عزمى

ونراه يقف الموقف ذاته مع من دعتة عيناها للصباية بالحاح ، مقسما  
بأنه لولا الشيب الذى زجره للبى النداء ، وامتلل لدعوة عيناها سامعا  
مطيعا : « الذخيرة ق ٤ م ١ ص ٩٨ »

دعتنى عيناك نحو الصبا  
دعاء تكرر فى كل ساعة

فلولا وحقك عذر المشيب  
لقلت لعينيك سمعا وطاعة

أما القاضي أبو جعفر أحمد بن محمد بن سعيد بن أبي حبل  
المعافري ، فقد كاد يميل للهوى ويعصى داعي النصح لولا أن زجرة صبح  
شبية ، الذي أوجب عليه « الامساك » عن الهوى ، وهو في ذلك يستخدم  
المصطلحات والألفاظ الفقهية في شعره كما في قوله : « الكتيبة الكامنة .  
ص ١٠٩ »

أقول لها بعدما كدت للهوى  
أميل واعصى داعي الرشد والنصح  
اليك فهذا الشيب أوضح صبحه  
وقد أوجب الامساك متضح الصبح  
فصدت وأغرت بالخضاب لعلها  
تسوم دليل الحكم يوما من القدح

واللذات عند عبد الجليل بن وهبون المرمي لا يحطر بباله ولا ندور  
أبدا في خلده ما دام الشيب قد وخط فوديه : « الذخيرة ق ٢ م ١ ص ٥٠١ »

لم يرسم الشيب في فودى خطته  
الا ترحلت اللذات من خلدى

وقد جعل ابن عبد ربه الشيب زاجرا عن اللذات لمن لا يتعظ بغير  
الموت ، وذلك في قطعة من محصاته التي جعلها نقضا لما قاله في  
صباه منقادا لرغائبه وهواه : « الجذوة ص ١٠٣ »

يا من تلهى وشيب الرأس يندبه  
ما الذى بعد شيب الرأس تقتظر  
لو لم يكن لك غير الموت موعظة  
لكان فيه عن اللذات مزدجر

انتت القول له ما فات مبتدئا  
هلا ابتكرت لبين انت مبتكر

وقال ابن زمرك وقد زجره الشيب ونهاه عن شرب الخمر ، الا انه  
لم ينزجر عن ان ينقاد للالحاظ الفواتر والغصن المئس : « ازهار الرياض  
ص ٤٠ »

اذا ما نهاني الشيب عن اكوس الطلا  
تدير على الخمر منها باكوس  
عذيري من لحظ ضعيف وقد غدا  
يحكم منا في جسم وانفس  
وروض شباب ماس غصن قوامه  
وفتح فيه اللحظ ازهار نرجس

\*\*\*

#### الشيب واعظ

تحدث الشعراء عن الشيب كواعظ ، بما له من تأثير قوى في  
النفس يفوق ما يحدثه فيها اعظم خطيب وابلغ واعظ ، ببلاغة الكلام  
وسحر البيان ، ومما يتبادر الى الذهن في هذا المقام قول سحيم بن  
وثيل الرياحي الذي جعل من الشيب والاسلام اعظم واعظ واقوى راجر  
للنفس عما هي فيه : « شرح قطر الندى ص ٣٢٣ »

عميرة ودع ان تجهزت غازيا  
كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

وهذا الوزير الكاتب ابو جعفر احمد بن ايوب يرى ان المرض مع  
الكبر زاجر للمرء وان الشيب واعظ ومؤوب : « الذخيرة ق ١ م ٢  
ص ٦٢٢ »



امسى سقامي زاجرى ومؤنبى  
وغدا مشيبى واعظى ومؤدى

وقد جعل أبو عبد الله بن بشر السقامى الشيب ثالث الحفظة ،  
يراقب النفس ويرصد حركاتها وسكناتها : « أخبار وتراجم اندلسية »  
١٩٦٣ ص ٣٢

قالت : أما راعك المشيب فقد  
أطل والشيب ثالث الحفظة  
فملت عن قولها الى هذر  
لم يعد الرشيد لاقط لفظه

ووجد محمد بن عسكر أن الشيب أوعظ واعظ فاق بتأثيره على صوته  
أبلغ من نطق بالموعظة : « الجذوة - ١٩٦٦ ص ٨٠ »

والشيب أوعظ واعظ عانيته  
للناس يفضل صوته النطقا

وهو عند ابن الخطيب واعظ منبره هامة المرء ، وفعله فعل خطيب  
يوالى وعظه ونصحه : « ازهار الرياض ١ ص ٣١٢ »

انى لمبلى بالهوى من بعد ما  
للوخط بالفودين اى دبيب  
لبس البياض وحل ذروة منبر  
منى ووالى الوعظ فعل خطيب

ومن الملحوظ انه جعل الشيب متفوقا فى اثره على الخطيب بالرغم  
من تشبيه فعله بفعله ، وتحصل ذلك من قوله « ووالى الوعظ » والمؤالة  
الاستمرار دون توقف أو فتور ، وذلك لأن الخطيب مهما وعظ فان وعظه  
يكون ساعة ثم ينتهى ، وقد يعاود الوعظ مرة ثانية ولكن فى ساعة

اخرى وربما فى مكان آخر ان لم يكن واعظا راتبا ، اما الشيب فلا يغادر  
منبره الذى اعتلاه ، فهو مصاحب لمصاحبه فى كل حركاته وسكناته حتى  
يلقى ربه ، فصورته واضحة فى عين صاحبه حاضرة ، واثره فى النفس  
لا يزول . وقد زاد المقرئ فى النفح « ١٩٦٨ م ٦ ص ٤٥٥ » على  
ما جاء فى ازهار الرياض ابياتا وصف فيها الشيب بالزقيب الذى زجر  
النفس الامارة عن هواها حتى لقلعت ، وفى ذلك تصوير لنوازع النفس  
حيث يضى الشيب عليها الشعور بالخجل فتغدو فى صراع مرير بين  
ما تكلف به وما تنهى عنه :

والنفس لا تتفك تكلف بالهوى  
والشيب يلحظها بعين رقيب  
رحل الصبا فطرحت فى أعقابه  
ما كان من عزل ومن تشبيب  
انى لمثلئ بالهوى من بعد ما  
للوخط فى الفودين اى دبيب  
ليس البياض وحل ذروة منبر  
منى ووالى الوعظ فعل خطيب  
قد كان يسترنى ظلام شبيبتي  
والآن يفضحنى صباح مشيبي  
واذا الجديدان استجدا ابليا  
من لبسة الأعمار كل قشيب

❦ ❦ ❦

### الشيب نذير

ان نظرة الشعراء الى الشيب على أنه رسول الأجل ونذير باقتراب  
رحلة العمر من نهايتها المحتومة ، وفى تنبيهة للغافل ، ودعوة لاغتنام  
ما بقى من ايام حياته للتكفير عن ذنوبه ، والتزود بالتقوى استعدادا  
للرحيل الذى يداهم المرء على حين غفلة .

ومن ذلك قول الخطيب الحاج أبو عبد الله محمد بن علي بن يوسف  
السكوني واصفا الشيب بالندير : « الكتيبة الكامنة من شعراء المائة  
الثامنة ص ٦١ » ١.

أمن بعد ما لاح المشيب - بمفرقى  
أميل بزور بالغرور يصاغ  
وارتاح للذات والشيب منذر  
بما ليس عنه للأنام - مراغ  
ومن لم يمت قبل المشيب فانه  
يراع بهول بعده ويراع

انه ينكر على نفسه ان يميل الى متاع الغرور واللذات بعد ان  
لاح الشيب بمفرقه ، فكان نذيره بالموت الذى لا مفر منه .  
وكذلك رأى الشيخ القاضى أبو زكريا يحيى بن السراج المعروف بابن  
جلوط ، الشيب نذيرا ، فينكر على نفسه ان تصفى الى غرور الآمال ،  
فيدعوها الى اغتنام بقية العمر بالمبادرة الى الطاعات ، والاجتهاد  
فى الاكثار منها ، زادا لآخرته ، داعيا ربه ان يجيره من عذابه ، وان  
يؤتیه رشده ، ويكون وليه ونصيره ، وهذه فى حقيقة الأمر ظاهرة تنتاب  
الانسان عند شعوره بالخوف أو بالضعف ، فيرجع الى ربه طالبا  
عونه ، كراكب السفينة حين يغشاه الموج يلهج بالدعاء ، فان أنجاه  
فاذا به ظلوم كفور : « المرجع السابق ص ١٢٤ » .

نهالك نذير الشيب لو كنت ترعوى  
وهل بعد انذار المشيب نذير  
الى كم ترى عن نصح نفسك معرضا  
وتصفى الى الآمال وهى غرور  
ارى العمر ولى عنك فاغتسم  
بقيته ان البقاء عسير

ويادر الى الطاعات غير مقصر  
فاطول ايام الحياة قصير  
الهي اجرني من عذابك انه  
عذابك محذور وانت مجير  
فما ضل من آتيته رشد نفسه  
ولا ذل من ولاه بنك نصير

ومما يلحظ في الأبيات ان الشاعر قد اهتز بنذير المشيب ، وانتبه  
من غفلته ، وقد لجأ الى ربه بالدعاء ، وهو لجوء اكسبه امانا  
وطمينة ، في حين نرى غير المسلم اذا جاءه نذير الموت ازداد اساه ،  
وتعمق شعوره بالاساة ، وانتابه القلق والفرع والخوف ، فلا تستقر  
نفسه ولا يسكن اضطرابه .

وهذا ابن خفاجة يتألم على صباه ، ويتألم لرزء نفسه بظهور نذير  
الشيبة ، ولكنه رزء محتمل المص بالنسبة للرزء بالموت الذي عبر عنه  
بغياب الشيب : « الديوان ص ١٢٧ » .

ارقت على الصبي لطلوع نجم  
اسميه مسامحة مشييا  
كفاني رزء نفس ان تبدي  
واعظم منه رزءا ان يغيبا  
ولولا ان يشق على المعالي  
للاقيت الفتاة به خضيبا  
واية شيبية الا نذير  
فهل طرب وقد مثلت خطيبا

ونرى ابا محمد بن السيد البطليوسى وقد املت به بعض دواعى  
الصباية ، فذكرته ما مضى وما نسيه ، فلاقى ذلك هوى فى نفسه

الأماره ، فينكر عليها ان تصبو وقد حل الشيب فى عارضه نذيرا :  
«الذخيرة ق ٢ م ٢ ص ٨٩١ - أزهار الرياض ٣ ص ١٣١ » .

خليلى ما للريح اضحى نسيها  
يذكرنى ما قد مضى ونسيت  
أبعد نذير الشيب اذ حل عارضى  
صبوت بأحداق المها وسبيت  
تلاحظنى العينان منها بنظيرة  
فأجيا ويقسو قلبها فأموت

ان حديث الشعراء عن نذير الشيب مقرون بذكر الهوى والصبابة  
وفزوع النفس اليهما فى كثير من الأحيان ، فكان الشيب سلاح النفس  
اللوامه تردع به النفس الامارة عن غيها وضلالتها . ومن ذكر ذلك  
ابن حمديس بقوله : « الخريدة ٢ ص ٨٠ » .

قضت فى الصبا النفس اوطارها  
فأعقبها الشيب انذارها

\* \* \*

### النيب قرين الموت

قرن الشعراء الشيب بالموت ، لأنه السبيل المؤدى اليه ، ولا يمكن  
للمرء الرجوع عنه او الفرار مما يؤول اليه ، ولما كان الأمر كذلك ،  
فقد عمد كثير من الشعراء الى بكاء انفسهم وندب شبابهم ، اذا  
وخطهم الشيب ، فاصطبغت اشعارهم بقتامة الأحزان ، وبدت مأساوية  
باكية حزينة ، حسرة على شباب تولى ، وخوفا من حتف منتظر ،  
وعاقبة لا يدري المرء ما الله صانع به فيها .

قرن أبو حيان الشيب بالموت المؤدى الى نعيم أو يؤس بقوله :  
« الديوان ١٩٦٩ ص ٨٠ » .



وغايته ضعف وشيب وميتة  
وقبر وبعث للنعيم أو البؤس

وجعل ابن خفاجة الشيب المروع نذير رحلة الموت المفزع : « الذخيرة  
١٩٧٩ ق ٣ م ٢ ص ٦٠١ » .

فما راعنى الا وميض لشيبية  
توقد فى قطع من الليل فاحم  
ولا هالنى الا نذير برحلة  
مسحت له من روعة جفن نائم  
وينعى أبو محمد ابن صارة على من لم يتعظ بناعى الشيب  
والكبر : « النفح ١٩٦٨ م ٤ ص ٣٢٥ » .

يامن يصيخ الى داعى السفاه وقد  
نادى به الناعيان الشيب والكبر  
ان كنت لا تسمع الذكرى فغيم ثوى  
فى راسك الواعيان السمع والبصر  
ليس الأصم ولا الأعمى سوى رجل  
لم يهده الهاديان العين والأثر

ويكى الشيخ الكاتب أبو بكر محمد بن أحمد بن محمد بن شبرين  
شيخ لسان الدين بكى رحيل صباه حين حل بمفرقه الشيب ، وأيقن بقرب  
حلول الموت لأنها زميلان : « الكتيبة الكامنة » ص ١٦٧ .

ظعن الصبا ومن المحال رجوعه  
ان كنت ياكيه فتلك طولاه  
دع عنك تذكّار الصبا ان الصبا  
رسم يهيج لك الغرام محيله

يامفرقا نزل المشيب به اتئد  
فالحصر لا يؤذى لديه نزله  
لم يعتمد شيب محلة لمة  
سوداء الا والحمام زميله

ثم نراه يتحصر على الشباب ويتلف على ذهابه : تحسرا وتلهفا  
ينبيان عن عظيم فرق بين الصبا والمشيب ، كالفرق بين الأنس والوحشة :

أها على صبوة الوى الزمان بها  
وكل انس لأيام الصبا تبع

\* \* \*

#### الشيب والنساء

صور شعراء العرب صدور النساء عن شاب ، ونفورهن منه ،  
وزهدهن فيه ، بل وإنخياتهن له كما قال بذلك الشاعر الجاهلى :  
« نهاية الأرب ٢ ص ٢٨ » .

خانتها لما رات شيبا بمفرقه  
وغره حلفها والعقد للرتم

ولقد صور شعراء الأندلس هذه الظاهرة ، وأشاروا الى مواقف  
النساء من الشيب ، ومن ذلك قول الوزير الكاتب أبى الخطاب عمر بن  
أحمد بن عبد الله بن عطيون التجيبى الطليطلى : « الذخيرة ق ٣ م ٢  
ص ٧٧٤ » .

روعت أسماء أن طلعت  
رائعات الشيب من شعره  
لا تراعى يا أميم لها  
أن حسن الروض فى زهره

واخضرار الليل أحسنه  
ما تلوح الشهب في صدره  
ليس شيبا ما لمحت به  
جسر قلبي طار من شرره  
ان ترى رأسي به فزع  
لست كالباكي المنحصره  
قد حلبت الدهر اشطره  
ومريت المنحجب من درره

لقد تحدث عن ارتياعها بالشيب ، وعن تسكينه لروعها ، ثم  
راح يعزى نفسه ويعزيها عما حل به بما له من أيام سلفت ، حيث  
كان فيها ذا قوة وقدرة وميعة شباب ونشاط .

وكان الشاعر الحصري قد قال مخاطبا الشاعر ابن خلصة :

وفيننا لهم وخاتوا  
كذا الناس والزمان  
لحسوني على غيرامي  
وقالوا الهوى الوان  
وما ضر ان يقولوا  
صبا في الهوى فلان

فاجابه ابن خلصة وقد فطن الى ما لم يفطن اليه الحصري ،  
فأبان له سر تحول النساء عنه ، وان ذلك لشبه لا لخيانة منهن :  
« الذخيرة ق ٣ م ١ ص ٣٠٠ » .

أفنى فالهوى هيبوان  
لعهيد الصببا اوان  
اذا ما انطوى شيباب  
طسوت ودك الحسان

ويتحدث أبو الفضل جعفر بن محمد بن يوسف -الأعلم عن عزوف صاحبه عنه ، عندما رأت شيب رأسه فيقول : « أخبار وتراجم اندلسية . ١٩٦٣ م . ص ١٦٧ » .

عزفت عزوف وانكت لما بدا  
برد براسي للمشيب مقوف  
وتميزت وقد استرايت قولها  
فأحمر وضاح وغمض أوطف  
ما حل وفد الشيب ساحة معثر  
ألا تتكر منهم ما يعرف

والشيب يروع النساء ، وبملا نفوسهن حيرة وأسى علي الشباب  
وقد أشار أبو العباس أحمد بن قاسم الى ذلك بقوله :

قالت وقد نظرت فروعها  
شيب على فودي منتشر

ويذكر أبو الحسن سليمان بن محمد بن طراوة المألقي استهجان  
احدى النساء من كلفه بالغواني وقد حل بفرقه الشيب بقوله : « أخبار  
وتراجم اندلسية ١٩٦٣ م ص ١٧ الخريدة ٢ ص ٦٥٦ » .

وقائلة اتكلف بالغواني  
وقد اضحى بفرقيك النهار  
فقلت لها : جئت علي التصابي  
« أحق الخيل بالركض المعار »

ويتساءل الشيخ الكاتب أبو القاسم الخضر بن أحمد بن أبي العافية  
قاضي برجة ، عن جزع النساء من الشيب ، وفرفهن بقوله : « الكتيبة  
الكامنة ص ١٨٠ » .

ما للغواني وهو لون خدودها  
يجزعن من لآلئه المتساقط  
أو خلنه لمع السيوف ومن يشم  
لمع السيوف على المفارق يفرق  
أما عبد الله بن القابلة السبتي فيذكر أن الغواني حرمن وصله  
بسبب شبيه بقوله : « الذخير ق ٤ م ١ ص ٣٨٠ » .  
الشيب فسي مفرقى حلا  
وعقد عهد الملاح حلا  
وحرمت وصلى الغواني  
وقلن قتل العيد حلا

وذكر لسان الدين بن الخطيب كيف تفر الغواني من الشيب تعززا  
وتعاليا عليه وزهدا فيه ، كمن يفر من الأبرص : « النفح ٦ ص ٤٦٥ » .

تفر عن الشيب الغواني تعززا  
كما يعترها ان رات سام أبرصا  
بدا وضحا في جدة العمر شانيا  
فمن سام شيخا فهو قد سام أبرصا  
ولقد فسر يحيى بن الحكم الغزال ذلك برغبة النساء في الرجل  
لشبابه ، ويزهدن فيه لشيخوخته : « النفح ٢ ص ٢٥٩ » .  
أعط الشيبية لا أبالك حقها  
منها ، فان نعيمها متحول  
واذا سلبت ثيابها لم تنتفع  
عند النساء بكل ما تستبدل

وفي هذا تفسير لعدم سعادة المرأة الشابة في زواجها من رجل  
شاب واكتهل ، يعجز عن تعويضها عن شبابها بكل ما أوتى من متع  
الدنيا ونعيمها ، مما يؤدي الى فشل ذلك الزواج .





## الشَّيْبُ والتَّصَابِي

وضح ما سبق أن الشَّيْبَ زاجِرٌ وتُدِيرُ وواعظٌ للمرء ، ينبهه من غفنته ، ويضع حداً لتصابيه ، لأن ذلك لا يليق بمن شاب واكتهل ، وإنما يليق به أن يميل إلى السَّيْوى ، ويدرع بالعِفَافِ ، ويَزْهَدَ في دنياه ، ويتزود لآخرته بالأعمالِ الصَّالِحَةِ ، وهذه أمور هي في حقيقتها نابعة من إيمان المسلم وعفيدته ، بينما يلحظ عكس ذلك عند غير المسلمين الذين يتمادون في عيهم ، ويسرفون في لذائذهم ، كلما أحسوا بقصر الحياة ، ويعرب الأجل ، وذلك راجع إلى الفراغ الروحي الذي يعيشون فيه ، مما يدفعهم إلى انتهاب متع الحياة ، إذ لا حياة بعدها كما يعتقدون ، وهذا يوضحه فلفهم وفرعهم من الموت الذي ينهى الحياة . لهذا لا يشعر الدهرى بخجل أو حياء أو شعور بنائب النفس إذا مارس الرذيلة وصنع الاثم صباح مساء ، حتى ولو كان شيخاً كبيراً ، بينما نجد أن المسلم بدافع عفيدته يقلع عن كل ذلك حياء وخجلاً وإيماناً وخوفاً ، لأن الفلاحشة مع التسيخوخة كبيرة تؤدى بصاحبها إلى غضب الله ، والشيخوخة العاصية تحصد الندم ، ولات ساعة مندم .

لقد انعكس ذلك على الشعر ، فصور ذم التصابي مع الشَّيْبِ والشيخوخة ، في حين أَسَادَ بالعِفَافِ والتَّقْوَى والزهد والصلاح ، وهى أمور تكسب صاحبها جلالاً ووفاراً وجمالاً ونضاراً .

قال أبو الحسن بن عبد الملك بن عياش نادماً على تصابيه بعد شيبه ، لأن فى ذلك مخالفة للمنطق : « النَّفْحُ ٤ ص ٣٢٥ » .

عصيت هوى نَفْسِي صَغِيرًا وَعِنْدَمَا  
رَبَّتْنِي اللَّيْلِيَّاتُ بِالشَّيْبِ وَبِالْكِبَرِ  
أَطَعْتُ الْهَوَى عَكْسَ الْقَضِيَّةِ لِيَتَنَى  
خَلِقْتُ كَبِيرًا وَانْتَقَلْتُ إِلَى الصَّغَرِ

فقال ابنه وقد اطاع الهوى فى شبابه وشيخوخته ولم يعتبر :

هنيئا له اذ لم يكن كابنه الذى  
اطاع الهوى فى حالتيه وما اعتبر

وهذا على بن رجا بن مرجى ابو الحسن ينكر على نفسه ان تصبو  
وقد اكتهل وشاب رأسه : « الجذوة ص ٣١٤ » .

كيف اصبو واربعون وخمس  
رقيت بالمشيب مفرق راسي  
كل داء له دواء وذا الشيب  
سب والموت ما له من امي

اما ابو اسحق الالبيري الغرناطى فيصف اللهو مع الشيب بالقبح ،  
والتقوى بالحسن بقوله : « النفح ٤ ص ٣١٧ » .

الشيب نبيه ذا النهى فتنبها  
ونهى الجهول فما استفاد ولا انتهى  
فالى متى اللهو واخذع بالمتى  
والشيخ اقبح ما يكون اذا لها  
ما حسنه الا التقى لا ان يرى  
صبا بالحاظ الجاذر والمها  
ان ان اواه واجهش بالبكا  
لذنويه ضحك الجهول وقبحها  
ليست تنبيه العظاات ومثله  
فى سنه قد ان ان يتنبها  
فقد اللذات وزاد غيا بعدهم  
هلا تيقظ بعدهم وتنبيهها  
ياويحه ما باله لا ينتهى  
عن غيبه والعمر منه قد انتهى

وقد أشار أبو جعفر أحمد بن أبي القاسم محمد بن جزي الى ذلك  
بقوله : « الكتيبة الكامنة ص ١٣٩ » :

أخالط دهرى وهو يعلم أننى  
« كبرت وان لا يحسن اللهو أمثالى »  
ومؤنس نار الشيب يقبح لهوّه  
« بأنسة كأنها خط تمثال »

ومن ذلك قول ابن جابر : « النفح ٧ ص ٣١٣ » :

ما أقبح اللهو على المرء اذا ما اشتعل الرأس مشيبا واكتنى  
وانه حرى ان يعرن المرء شيبه بالعمل الصالح الذى يكسبه جللا ،  
وقد اشار الى ذلك ابن زهرى بقوله : « ازهار الرياض ٢ ض ٥١ » :

يلقى المشيب باجلال وتكرمه  
من قد اعد من الأعمال ما صلحا

أما الصبابة مع الشيب فتقابل باللوم والاستنكار ، ومنه قول أبى يحيى  
أبى بكر بن هشام : « المغرب ١ ص ٧٤ » :

لامسوا على حب الصبا والكأس  
لما بدا وضح المشيب برامى



### أسباب الشيب

علل الشعراء الشيب بعلة كثيرة تدل على ظرف وفطنة ، فمنهم  
من أرجعه الى الكبر والشيخوخة ، ومنهم من عله بالهم ، أو بما لاقاه  
من مصاعب الحياة وأهوالها ، أو بزوال النعيم ، أو بفراق الحبيب ،

او بالأسى وكثرة الأحزان ، او بكثرة التجارب ، الى غير ذلك من  
الأسباب .

لقد أرجع ابن السيد البطليوسي شيبه الى ما لقيه من هموم ، لا الى  
تقدم العمر : « أزهار انرياض ٣ ص ١٤٧ » :

قالت أرى ليل الشباب بدت  
للشيب فيه لتجم زهيري  
فأجبتها لا تكثرى عجا  
من شية لم يجنها كبر  
لكن طويت من الهيموم لظي  
اضحي لها في عارضى شير

وهو عند عبد الرحمن بن أبي الفهد خلاصة تجاربه مع النوائب :  
« الجذوة ص ٢٧٨ » :

رأت طالعا للشيب بين فوائبي  
فعبثت بأسراب الدموع السواكب  
وقالت اشيب قلت صبح تجارب  
انفار على اعقاب ليل الفوائب

وأرجعه الأعمى التطيلي الى هول يوم الفراق : « مختارات من  
الشعر الأندلسي ط ٢ ، ١٩٧٢ ص ٩٨ » :

عجب الغانيات من شيب رأسي  
وتناسين هول يوم الفراق

وهو عند ابن زيدون شرر تطاير من نار اساه وقدج لوعته :  
« المرجع السليق ص ٧٢ » :

لم تطو برد الشباب كبيرة وأرى  
برق المشيب اعتلى من عارض الشجر  
قبل الثلاثين اذ عهد الصبا كتب  
وللمشبية غصن غير مهتصـ  
ها انها لموعة في الصدر قاذبة  
نار الامى ومشيبى طائر الشسر

وعله ابو محمد بن سعيد بن عبد العزيز بن القبطرنة بفراق الحبيب  
وزوال النعيم : « التريدة ٢ ص ٤١٥ » :

ومنكرة شيبى لعرفتـان مولدى  
توجع والأجفان ذات غـروب  
فقلت : يسوق الشيب من قبل وقته  
زوال نعيم او فراق حبيب

اما ابن الفخار المالقي الأندلسى « ابو عبد الله محمد بن الحسن  
ت ٥٣٩ » فقد جعل شيبه ناتجا عن طلاب المجد والسعى فى بلوغه :  
« المرجع السابق ص ٢٩١ » :

امستكر شيب المفارق فى الصبا  
وهل ينكر النور المفتح فى الغصن  
أظن طلاب المجد شيب مفرقى  
وان كنت فى اخدى وعشرين من سنى

وعلى لسان الدين بن الخطيب شيبه بنفس العلة بقوله : « النفع  
٦ ص ٤٦٤ » :

تعجلت وخط الشيب من زمن الصبا  
لخوضى غمار الهم فى طلب المجد



فمهما رايتم شيية فوق مفرقى  
فلا تنكروها ، انها شيية الحمد

وعلل ابو العباس احمد بن قاسم ( ت ٥٠٧ ) شيية بحداده على  
موت شبابه ، وكان من عادة اهل الأندلس لبس الثياب البيضاء فى  
الحداد ، فقال :

ما شان تلك البيض ؟ قلت لها  
مات الشباب ، فبيض الشعر

اى لبس اللون الأبيض « وهو الشيب » حدادا على الشباب الراحل .  
وعلل الحلوانى شييه كذلك بالحداد على الشباب بقوله :  
« الذخيرة ق ١ م ١ ص ٥٠٦ » :

لئن كان البيض لباس حزن  
بأندلس فذاك من الصواب  
ألم ترنى لبست بياض شيبى  
لأنى قد حزنت على الشباب

\*\*\*

أثر الشيب فى النفس

ان الأثر الذى يحدثه ظهور الشيب فى النفس عميق ولا سبيل  
الى الخلاص منه ، بل يبقى ملازما لصاحبه ملازمة الشيب له وحتى يقضى  
نحبه . وغالبا ما تصاب النفس بشعور حزين واسى عميق ، سواء  
عند الصالحين الاتقياء ، أو الفاسقين الأشقياء ، اما حزن الاتقياء فناتج  
عن شعورهم بقرب الأجل وقلة الزاد ، واما حزن الفاسقين فموجه الى  
اقترب الأجل وقصر ما تبقى من العمر الذى لا يتسع لما يتوقعون اليه من  
لذات يحرصون على انتهاها والتمتع بها ، كما يظهر حزنهم فى تأسيهم  
على الشباب وایامه المفعمة بالمرح والسرور والحيوية والنشاط .

لقد روع الشيب ابن خفاجة وهاله اقتراب الموت ، وذلك واضح  
 فى قوله « فما راعنى الا وميض لشيبة » و « ولا هالنى الا نذير برحلة »  
 اى رحلة الموت . اما ابن حمديس فقد انتابه حزن عظيم وكأنما حل به  
 مصاب جلل بحلول الشيب فى لته فقال : « الذخيرة ق ٤ م ١ ص ٣٣٠ » :

ولم اتر كالدنيا خؤونا لصاحب  
 ولا كمصابى بالشباب مصابا  
 فقدت الصبا فابيض مسود لمتى  
 كان الصبا للشيب كان خضابا

وأثار الشيب فى نفس ابن عكيل اسى بالغيا لأن شبيه لم يقتصر على  
 غزو شعره ، ولكنه تجاوزه الى فؤاده : « ازهار الرياض ٢ ص ٣٦٨ » :

يا من لصبح الشيب كيف تنفسا  
 فى لمتى فاجابه ليل الأبي  
 لا تحسبن مسواد شعرى نعمة  
 لكن كسسته هموم قلبى جندسا  
 الا يكن شاب العذار ولا اتحنى  
 ظهري فقد شاب الفؤاد وقوسا

اما ابن الصباغ الجذامى فقد ملا الشيب نفسه اسى ولهفة على فوات  
 الشباب : « ازهار الرياض ٢ ص ٢٤١ » :

لهفى على عميرى مضى  
 والشيب فى الفؤاد بدا  
 وما قضيت الغرضا  
 ايام ريعان الشباب  
 ولت ولسم تنو الاياب  
 فنسار حزنى فى التهباب  
 ودمع عينى فى انسكاب

ويشعر لسان الدين بن الخطيب بالمقبت والجفاء تجاه الشيب الذي  
جاءه على حين غفلة منه : « النفح ٦ ص ٤٧٥ » :

قلت للشيب لا يريك جفائى  
فى اختصارى لك البرور رمقتك  
انت بالعتب يا مشيى اولى  
جئتنى غفلة وفى غير وقتك

وترك الشيب حيرة فى نفس ابي الربيع سليمان بن موسى بن سالم  
الكلاعى ، مما جعله يتساءل عما يعقب الشيب « الموت » وقد امتلأت  
نفسه خوفا وفزعا ورعبا وروعاً لعدم معرفته أين سيكون ذلك وكيف  
ومتى ، وهو بذلك يعيش تمزقا نفسيا واضطرابا مرعبا : « النفح ٤  
ص ٣٢٦ » :

اللهى مضت للحجر متبعون حجة  
ولى حركات بعدها وسكون  
فيا ليت تسعري أين وكيف ومتى  
يكون الذى لابد ان سيكون

ولقد أجمل ابن زمرك كل آثار الشيب فى النفس عندما وصف  
شعوره تجاه العيش الذى رآه كالحا ، وهذا يعنى أنه أسقط شعوره النفسى  
على الحياة فبدت له بهذه الصورة الموحية بالكآبة والحزن والمرارة  
والياس : « ازهار الرياض ٣ ص ٥٢ » :

إذا رايت بروق الشيب قد بسمت  
بمفرق فمحييا العيش قد كالحا

ومما يثيره الشيب فى النفس الحنين الى الشباب المقرون بالحسرة  
والأسى واللوعة ، ومن ذلك ما قاله ابن خفاجة أثناء حديثه عن الشيب :  
« الذخيرة ق ٣ م ٢ ص ٥٣٣ » :

ولا هالني الا نذير برحمة  
مسحت له من روعة جفن نائم  
تولى الصبا لا ادكار معاهد  
له لذعة بين الحشا والحيازم  
اظلت له رجع الحنين وربما  
بكيت على عهد مضي متقادماً

ومثل ذلك قول ابي عبد الله محمد بن عائشة البلنسي اذ اشار  
الشيب في نفسه لواعج الحنين الى شبابه ، مما جعله يذوب لما وحزنا  
وحسرة على فقدده ، فراح يندبه ويؤينه : « الخريدة ٢ ص ٦٧١ » :

الا خلياني والاسس والقوافيا  
اردد شجوا واجهش باكيا  
اؤين شخفا للمسرة باتدا  
واتدب رسما للشبيبة باليا

وهذا الحافظ ابو ربيع الكلاعي وقد راعه فقد الشباب ، وآله  
وخط المشيب بلمته ، يتحسر على شبابه ونضارته واناقة ، ويتأوه لحياة  
كدرها الشيب وانتزع منها سكونه وطمانينته حتى بدا وكأنما اعتراه جنون  
المشيب بعد ان كان سعيدا في جنة الشباب : « النفح ١٩٦٨ م ٤ ص ٤٧٤ » :

لقد ريع قلبي للشباب وفقده  
كما ريع بالعلق الفقيد ضنين  
والمني وخط المشيب بلمتي  
فخطت بقلبي للشجون فنون  
وليل شبابي كان انصر منظر  
وانق مهما لاحظته عيون  
فأها على عيش تكدر صفوة  
وانس خلا منه صفا وحجون

ويا ويح فودى أو فؤادى كلياً  
تزيد شئى كيف بعد يكون  
حرام على قلبى مسكون بغرة  
وكيف مع المشيب المص مسكون  
وقالوا شباب المرء شعبة جنة  
فما لى عرائى للمشيب جنون





## الخلاصة

أبان البحث بأن الشيب قد يكون أول علامة من علامات الشيخوخة ظهور وان ظهوره يعنى بداية انحسار العمر وجزره ، والمعلم الذى يقف امامه الانسان معتبرا ، ناظرا لصاحبه بعين الرحمة والاجلال والاكبار ، حيث يقف المرؤ امام نفسه وقفة يراجع فيها مسودة صحيفته ، ورصيده من الأعمال .

والشيب فى الاسلام نور المؤمن ، وعلامة الوقار ، وظرف العفة ، ولباس التقوى ، ومن هنا حظى الشيب بالاجلال والاكبار ، لانه يعطف بالمسلم نحو الخير ، ويقوده الى الاستقامة التى فيها نجاته ، ولقد عبر الشعراء عن هذه المعانى من خلال اشعارهم فوصفوه بالنور والحكمة والفهم ، كما جعلوه النذير الذى يفتح عينى صاحبه على ما لم يكن يبصره او يدركه ، فيبصر بعين بصيرته نهايته المحتومة وقد اقتربت منه واقترب منها .

ان الشيب عند الشعراء النذير والزاجر والواعظ الذى يزجر صاحبه عن غيه ، ويردعه عما لم يرتدع عنه من قبل ، ويعظه بالموعظة الحسنة التى تملأ نفسه بالندم ، وتشحنها بالامل ، فيقف امام ربه وقفه يقتنازعه فيها الرجاء والخوف ، فيطلب رضاه ، ويطمع بعفوه ، ويأمل فى رحمته التى وسعت كل شئ . ولهذا نجد ان الشعراء قرنوا الشيب بالهرم والكبر والعجز والضعف ثم بالموت من جهة ، كما قرنوه بالحنين الى الشباب ، وايامه الخوالى ، وذكرياته الحالية ، من جهة ثانية ، وما ذلك الا لأن الشباب عند الانسان هو قمة مجده ، وسنام قوته ، ورأس حيويته ونشاطه وقدرته وميعته وفتوته ولهذا بكى الشعراء الشباب وتحسروا على لذاته ومتعة ، وذموا الشيب الذى حرهم كل تلك الأمور مجتمعة ، وهكذا يمثل شعرهم فى الشيب الجانب الحزين المؤلم فى حياتهم ، حيث عكس

حزنهم على الشباب وأساهم عليه ، وخوفهم من المصير الذى يقتربون منه كل يوم ، وربما كان خوف الشعراء وقلقهم من الشيب المؤدى الى الموت وراء تعليلهم لذمهم له ونفورهم منه ، كل ذلك اظهره البحث من خلال اشعارهم التى صورت خلجات نفوسهم اصدق تعبير .

كما كشف البحث عن جانب آخر صوره الشعراء ، وهو نفور المرأة من شاب ، ورهدها فيه ، مما عمق عندهم الشعور بالمرارة والأسى لذهاب شبابهم ، ولحرمانهم من متع الحياة ولذاتها ، ولقد قادهم هذا الشعور الى تعليل الشيب بأسباب لا تخلو من طرافة ، قصدوا بها مداعبة النساء من جهة ، وتخفيفا على انفسهم مما يجدونه من أسى ومرارة من جهة ثانية .

ولم يكن الشعر فى الشيب مستقلا فى موضوعه ، وانما تجاء ذلك خلال قصائد الشعراء مختلطا بباقي الأغراض الأخرى ، خاصة فى معرض ذكرهم لتوائب الدهر ، وتقلب الأيام .

\* \* \*

## ثبت المراجع

- ١ - اخبار وتراجم ائدلمسة مستخرجة من معجم السفر للسلفي : ط ١٩٦٣ ، تحقيق د. احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت .
- ٢ - ازهار الرياض . المقرئ . الرياض ١٩٧٨
- ٣ - بهجة المجالس . القرطبي : تحقيق محمد مرمي الخولي . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر .
- ٤ - جذوة المقتبس . الحميدى . الدار المصرية للتأليف والترجمة . ١٩٦٦
- ٥ - خريدة القصر وجريدة العصر . العباد الاصفهاني : تحقيق د. عمر الدسوقي وعلى عبد العظيم . دار نهضة مصر للطبع والنشر . القاهرة .
- ٦ - ديوان ابن خفاجة . تحقيق د. سيد غازي ط ٢ ، ١٩٦٠ ، منشأة المعارف . الاسكندرية .
- ٧ - ديوان ابي حبان . تحقيق د. احمد مطلوب ، د. خديجة الحديثي . مطبعة العاني . بغداد ١٩٦٩
- ٨ - الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة . ابن بسام . تحقيق د. احسان عباس . دار الثقافة بيروت ١٩٧٨
- ٩ - شرح قطر الندى . مكتبة الخانجي .

- ١٠ - الكتيبة الكامنة في من لقيناه من شعراء المائة الثامنة .  
لسان الدين بن الخطيب . دار الثقافة . بيروت .
- ١١ - المختار من ديوان المعاني لأبي هلال العسكري . أحمد  
سليمان معروف . منشورات وزارة الثقافة . دمشق ١٩٨٤
- ١٢ - المستطرف في كل فن مستطرف . الأبيهي . دار احياء  
التراث العربي ١٩٥٢
- ١٣ - المغرب في حلى المغرب . تحقيق د. شوقي ضيف . دار  
المعارف بمصر .
- ١٤ - نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . المقرئ . دار صادر  
بيروت .
- ١٥ - نهاية الأرب في فنون الأدب . النويري . المؤسسة المصرية  
العامة للترجمة والتأليف والنشر . القاهرة .

\*\*\*

**تطور ظاهرة تغريب الأسماء التجارية  
بالقاهرة الكبرى**

**« دراسة مقارنة للظاهرة بين عامي ١٩٧٢ – ١٩٨٣ »**

**د. وفاء محمد كامل فايد**





## تطور ظاهرة تغريب الأسماء التجارية

### بالقاهرة الكبرى

« دراسة مقارنة للمظاهرة بين عامى ١٩٧٢ - ١٩٨٣ »

د. وفاء محود كامل فايد

#### مقدمة البحث ومشكلته :

يشيع فى الشارع التجارى المصرى الآن الاتجاه الى التغريب .  
ويبدو ذلك فى اتخاذ المتاجر المصرية أسماء أجنبية ، واستخدامها بدلا  
من نظائرها العربية ، مع كتابتها بحروفنا العربية . وهذا الاتجاه  
يشكل بقعة سوداء تلوث ثوب لغتنا العربية الناصع ، ومسحة دميعة تشوه  
وجه الشارع المصرى . وتبدل من ملامحه العربية .

وقد صرخ ثلاثة من لغويينا المعاصرين ينادون بضرورة التصدى لهذا  
التيار ومحاولة وقف زحفه على أسمائنا المتداولة . أولهم د. عبد العزيز  
مطر ، فى مقال له بجريدة الأخبار المصرية سنة ١٩٨٦ ، تحت عنوان :  
« رياح التغريب تهب على الشارع المصرى » (١) ، كما أفرد لهذا الموضوع  
فصلا فى كتاب له ، صدر عام ١٩٨٧ ، بعنوان « فى النقد اللغوى » (٢) .  
والثانى هو د. حسين نصار فى مقاله بجريدة الأهرام المصرية عام ١٩٨٦ ،  
بعنوان « العربية لغتنا » (٣) . أما الثالث فهو د. كمال يشر ، الذى  
تناول جانبا من الموضوع فى محاضريته عن « التغريب فى اللغوية  
والثقافة » (٤) ، وقد القاهها بجميع اللغة العربية بالقاهرة سنة ١٩٨٧ .

(١) جريدة الأخبار فى ٣٠/١٠/١٩٨٦ م .

(٢) د. عبد العزيز مطر : فى النقد اللغوى ص ٢٢٧ - ٢٣٩ .

(٣) جريدة الأهرام فى ١٤/١١/١٩٨٦

(٤) فى ٢/٣/١٩٨٧

كما درست الباحثة هذا الاتجاه في بحث سابق ( ٥ ) ، على أسماء عينة المحال التجارية التي تضمنها دليل الهاتف المخصص لعام ١٩٨٣ . وقد بلغ عدد أسماء العينة الكلية للبحث ٢٠٠٤٣ اسماً ، وانقسمت العينة الكلية الى عینتين فرعيتين : احدهما تمثل الأنشطة التي لا تتجه الى استخدام عناوين للنشاط ، بل يشيع فيها أن يحمل النشاط اسم صاحبه ، ومن الطبيعي إلا يظهر فيها تغريب . والثانية تمثل العينة التي تستخدم فيها الأنشطة عناوين لمناجرتها وقد ظهر بها التغريب . واتضح من البحث ان التغريب يشكل ظاهرة واضحة تبلغ نسبتها - كما ظهر في عينة الكلية - ١١ر٠٤١٪ من المجموع الكلي لأسماء الأنشطة التي تدخل في نطاق البحث . كما بلغت نسبة التغريب ١٢ر٥٣٦٪ من مجموع أسماء الأنشطة التي تستخدم العناوين .

ومن البديهي أن هذه الظاهرة لم تنتشر بين عشية وضحاها ، وإنما كان لها بداياتها منذ فترة . وقد حاولت الباحثة - في بحثها السابق - أن تجتهد في معرفة أسبابها وعوامل انتشارها ، وكان من أهم تلك الأسباب الانفتاح الاقتصادي . ولما كان بدء تطبيق نظام الانفتاح الاقتصادي في مصر بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، فقد أثار ذلك فضول الباحثة للرجوع الى عام ١٩٧٢ ( قبل حرب ١٩٧٣ ) ، والتعرف على حجم الظاهرة في ذلك الوقت . ثم مقارنة النتائج التي تحصل عليها بنتائج الدراسة المسابقة الخاصة بعام ١٩٨٣ ، لكي تحصل على الفرق في حجم ظاهرة تغريب الأسماء التجارية بين التاريخين ( ١٩٧٢ - ١٩٨٣ ) ، أي قبل الانفتاح الاقتصادي وبعده بعشر سنوات . وذلك حتى تتضح لنا أهمية التصدي لهذه الظاهرة وخطورة السكوت عليها ، اذا

---

( ٥ ) ظاهرة تغريب الأسماء التجارية بالشارع المصري - دراسة مسحية على القاهرة الكبرى . بحث مقبول للنشر ، بحولية كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية ، جامعة قطر .

ما ثبت من البحث أنها تزداد انتشارا على مر الأيام وهو ما تشير اليه  
الملاحظة الميدانية المباشرة .

### الدراسة النظرية :

الاقتراض اللغوي ظاهرة لغوية معروفة ، تعد احدى وسائل تنمية  
الثروة اللغوية ، فاللغات تتبادل التأثير فيما بينها ، ويستعين بعضها بالفاظ  
البعض الآخر وأساليبه ، فى سد حاجته من الكلمات والتعبيرات التى  
تعوزه ، والتى تصبح - فيما بعد - جزءا من تلك اللغات (٦) ، فيزداد  
بدلك ثراء اللغة الآخذة .

وقد اقترضت اللغة العربية - كغيرها من لغات العالم - كثيرا من  
الكلمات الأجنبية ، فقد شعر العرب بحاجتهم الى كلمات تعبر عن  
الأشياء التى لم تكن مألوفة فى حياتهم قبل احتكاكهم بالدول المجاورة ،  
فاستعانوا بالفاظ اللغات الأخرى للتعبير عنها . كما استعاروا من الكلمات  
ما يعبر عن الحضارة والمدنية ، وغيرها من المظاهر التى كانت تشيع  
بين الأمم العريقة المتاخمة لحدود شبه الجزيرة العربية (٧) .

ولم يترك العرب الكلمات التى اقترضوها على حالها فى اللغة  
الأجنبية بل كانوا يخضعونها لنمط التركيب اللغوي العربى : فيهدبون  
من أطرافها ، ويغيرون بعض حروفها ، كما يبدلون موضع النبر فيها ،  
لكى تصبح على صورة شبيهة بالكلمات العربية (٨) . وقد اصطلح على

---

(6) Sa'id, Majed : Lexical innovation, P. 30 - 33.

(٧) د . أنيس ، إبراهيم : من أسرار اللغة ، ص ١٢٤ . وقد كتب :  
محمود تيمور بحوثا عن الفاظ الحضارة فى مطبوعات مجمع اللغة  
العربية بالقاهرة : البحوث والمحاضرات ، مؤتمر الدورة ٢٧ ، ٣٠ ،  
كما ألف « معجم الحضارة » .

(٨) الكتاب : ج ٤ ، ص ٣٠٤ - ٣٠٧ ، من أسرار اللغة ص ١٢٥

تسمية ذلك تعريبا ، فالتعريب هو اخضاع اللفظ الأجنبي المقترض لنظام الكلمات العربية وبنائها .

والتعريب ضرورة علمية واجتماعية متجددة ، وهو يترتب على الاتصال الاجتماعى بمظاهره المختلفة : من ثقافة أو تجارة أو حروب أو استعمار ، أو انتقال للعادات والتقاليد . ويتوقف مدى شيوع الكلمات المعربة على العرف اللغوى فى البيئة التى انتقل اليها .

وقد عرف التعريب قديما فى اللغة العربية : ففي العصر الجاهلى عرفت العربية الكلمات المعربة ، كما وردت بالقرآن الكريم كلمات معربة ، مما يدل على شيوعها بين العرب قبل الاسلام . ونبه سيويه فى (الكتاب) الى بعض الكلمات الأعجمية (٩) ، وتحدث أيضا عن المعرب ، وكيفية التعريب فى موضعين من كتابه (١٠) .

وبعد الفتوح الاسلامية ، وانتشار الاسلام فى الأفق ، كثر احتكاك العرب بغيرهم من أبناء الأمصار ، مما انعكس على حياتهم العامة ، ولغتهم المتداولة ، فادخل كثيرا من الكلمات الأعجمية فى اللغة العربية ، وخاصة فى مجال المحسوسات ، مثل الأطعمة والآنية والملبوسات .

وفى العصر العباسى اتسع نشاط الثقافة العربية تأليفا وترجمة ، فواجه العرب موقفا لغويا جديدا لسد حاجتهم الى متطلبات التأليف والترجمة فتصرفوا فى مهلول بعض الكلمات العربية الأصل . وحولوا

---

(٩) سيويه ، أبو بشر : الكتاب ج ٣ ، ص ٢١٣ ، ٢٢٩ ، ٢٣٤ ،

٢٣٥ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٥٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١

(١٠) باب ما أعرب من الأعجمية ، وباب اطراد الإبدال فى

الفارسية : الكتاب ج ٤ ص ٣٠٣ ، ٣٠٥



معناها اللغوي الى معنى اصطلاحي . كما نقلوا بعض الألفاظ الأعجمية الى اللغة العربية ، فازدادت بذلك حركة التعريب . وكان علماء اللغة يشيرون الى الكلمات الأعجمية الأصل وينبهون الى أنها دخيلة على العربية .

لما فى العصر الحديث فقد زادت الحاجة الى التعريب ، نظرا لانفجار المعرفة والثورة العلمية والتقنية ، مما ساعد على زيادة استخدام المصطلحات الحضارية والعلمية . وقد أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة الحاجة الماسة الى التعريب - وغيره من وسائل تنمية الثروة اللغوية - عند نقل تلك المصطلحات العلمية الى العربية ، الا انه قيد التعريب بالضرورة ، حرصا على لغتنا العربية . لغة القرآن الكريم والتراث الأدبي ، حتى لا تفقد طبائعها وخصائصها ، وتضيع فى خضم أمواج تيار الألفاظ الأجنبية . ولهذا فقد أجاز المجمع استعمال بعض الألفاظ الأعجمية - عند الضرورة - بعد تعريبها على طريقة العرب (١١) .

وكان لمجمع اللغة العربية بالقاهرة موقف من مصطلحات الحضارة ، فقد مال الى أن يسجل ما شاع من هذه الألفاظ ، ويجمعها من مظانها ، ثم يهذبها ويقر منها ما يرتضيه . وما لا سبيل الى اقراره يدعه للزمن ، لى يصلح من شأنه ، ويقوم من عوجه (١٢) .

وقد كرست المجمع العربية جهودا كبيرة لخدمة المصطلحات العلمية ، وذلك ايمانا منها بان هذا الموقف يؤدى الى تطويع اللغة للوفاء بحاجات العلم ، والمتطلبات العصرية المختلفة - بما يدخل ضمن أهداف المجمع -

---

(١١) محاضر الجلسات - دور الانعقاد الأول : ص ٤٢٢ ، جهود

مجمع اللغة العربية : ص ٣٦١

(١٢) د . مذكور ابراهيم : مجمع اللغة العربية فى ثلاثين عاما -

ماضية وحاضرة : ص ٥٩ - ٦٠ جهود مجمع اللغة العربية : ص ٢٦٤

ولمعاونة العلماء والباحثين على التأليف العلمى باللغة العربية ، حتى  
يمكن السير فى طريق تعريب العلم ، والدراسة العلمية باللغة العربية .

وقد رأى بعض العلماء ان التعريب مقصور على ما ورد فى عصور  
الاستشهاد اللغوى . اما ما ورد بعد عصر الاحتجاج من الكلمات ذات  
الأصل الأعجمى فيسمى مولدا . كما أكد ان المعرب الصحيح لا يزيد عدده  
فى اللغة على الف كلمة ، وقلته دليل على اقتصاره على السماع (١٣) ،  
ولا يجوز لنا - نحن المولدين - ان نعرب كالقدماء . وقد يكون تبني  
أولئك العلماء لهذا الموقف راجعا الى خشيتهم من طغيان الكلمات الأعجمية  
على الفصحى .

ولكن مجمع اللغة العربية بالقاهرة أقر كثيرا من الألفاظ المعربة فى  
المصطلحات المختلفة التى عالجها ، كما أباح الاشتقاق من هذه الكلمات ،  
فشاع استخدام الألفاظ المعربة فى المصطلحات ، وزال الحرج من الموافقة  
على معربات لم يقرها العرب الأقدمون .

وقد اتفق أعضاء هذا المجمع - الذى يضم علماء اللغة البارزين  
من مختلف الجنسيات - على ضرورة تنمية الثروة اللغوية العربية ،  
وتطويعها لأداء المتطلبات الفكرية والحضارية للعرب فى العصر الحديث ،  
وكذلك على صحة استعمال مصطلحات العلوم العربية القديمة ، على الرغم  
من انها مولدة (١٤) ، كما اتفق علماء المجمع أيضا على قبول الأساليب  
المولدة ، ما دامت خاضعة لتراكيب الجمل العربية (١٥) .

وهناك نوع آخر من الاقتراض اللغوى ، هو لون من الترف التعبيرى،

---

(١٣) محاضر الجلسات - دور الانعقاد الأول : ص ٣٠٢

(١٤) المرجع السابق : ص ٣١٩ - ٣٢٠

(١٥) المرجع السابق : ص ٣٥٠

يتشدد به بعض أصحاب اللغة ، محاولين اظهار قريهم من لغة اخرى ، وتشبههم بأصحابها ويكون ذلك نتيجة اعجاب امة بأخرى ، والميل الى تقليدها (١٦) ، وهو ما يحدث الآن فى الشارع التجارى المصرى ، ونعبر عنه بمصطلح : « التغريب » .

والفرق كبير بين التغريب ، الذى حدث منذ القدم فى لغتنا العربية ، والتغريب الذى يحدث لها الآن ، على الرغم من أن كليهما اقتراض من اللغات الأجنبية . فالتغريب يأخذ ما تفتقر اليه اللغة العربية من الكلمات الأجنبية ، فيساعد اللغة على التعبير عن معان عرفت بين العرب ، وليس فى اللغة العربية كلمات تؤديها ، فيثرى بذلك اللغة ، ويكمل نواحي نقصها . ولم يكن العرب - فى تعريبهم - يستعملون الكلمات الأجنبية الا بعد ان يخضعوها للذوق اللغوى العربى ، ولأنماط الصيغ العربية .

اما التغريب فيحدث الآن بنقل اللفظ - أو التعبير الأجنبى - الى العربية كما هو فى لغته ، بغير تغيير ، ودون أن تكون اللغة فى حاجة اليه . فهو يضيف الى العربية كما كبيرا - لا تحتاج اليه - من الكلمات الأجنبية التى تزاخم الألفاظ العربية ، وتنازعها مكانتها .

#### أهداف الدراسة :

تهدف الدراسة الى التعرف على :

١ - حجم ظاهرة تغريب الأسماء التجارية بالقاهرة عام ١٩٧٢ ، ومقارنته بحجمها فى عام ١٩٨٣ .

٢ - مدى انتشار الأسماء المغربة بالأنشطة التجارية المختلفة بالقاهرة عام ١٩٧٢ ، ومقارنته بمدى انتشارها عام ١٩٨٣ .

(١٦) د . انيس ، ابراهيم : من أسرار اللغة ، ص ١٢٠ - ١٢٢ .

٣ - مدى انتشار الأسماء المغربية بالأحياء السكنية المختلفة بالقاهرة  
عام ١٩٧٢ ، ومقارنته بمدى انتشارها عام ١٩٨٣ .

#### عينة الدراسة :

شملت العينة الكلية للدراسة ٣٤٧٦٢ اسما ، تمثل مجموع الأسماء التجارية الواردة بدليل الهاتف الخاص بمدينة القاهرة لعام ١٩٧٢ و ١٩٨٣ - بعد استبعاد ما يخرج عن أهداف الدراسة .

وقد بلغ عدد الأنشطة التي تضمنت هذه الأسماء اثنين ومائة (١٠٢) ، نشاط في دليل عام ١٩٧٢ ، وأربعة ومائة (١٠٤) : نشاط في دليل عام ١٩٨٣ . وتنقسم العينة الكلية الى عینتين فرعيتين كالاتى :

#### ( ١ ) العينة الفرعية الأولى ( عينة دليل عام ١٩٧٢ ) :

وتشمل عدد ١٤٧١٩ اسما ، من بينها ١٢٧٤٧ اسما تمثل مجموعة الأنشطة التي يظهر فيها التغريب ، وعددها ٦٣ نشاطا ، والباقي وهو ١٩٧٢ اسما تمثل مجموعة الأنشطة الخالية من التغريب ، وعددها ٣٩ نشاطا .

#### ( ب ) العينة الفرعية الثانية ( عينة دليل عام ١٩٨٣ ) :

وتشمل عددا قدره ٢٠٠٤٣ اسما ، من بينها ١٧٦٥٢ اسما تمثل مجموعة الأنشطة التي تتضمن التغريب ، وعددها ٦٣ نشاطا ، والباقي وقدره ٢٣٩١ اسما تمثل مجموعة الأنشطة الخالية من التغريب ، وعددها ٤١ نشاطا .

#### كيفية معالجة الدراسة :

اعتمدت الباحثة على دليل الهاتف الخاص بمدينة القاهرة ، وجعلته مصدرا لجمع المعلومات عن الأنشطة التجارية المختلفة ، وأسمائها وتوزيعها



الجغرافى على مختلف الأحياء القاهرة . وذلك بوصفه عينة عشوائية تعطين مؤشرا صادقا - الى حد كبير - للظاهرة . وقد لجأت الى استخدامه ، نظرا لصعوبة جمع المعلومات بطرق أخرى ، حيث تعذر الحصول عليها من أية جهة رسمية ، لدواعى أمنية .

وقد رأت الباحثة أن تتخذ دليلين للهاتف عينتين للمقارنة ، أولهما : آخر دليل مطبوع قبل بدء تطبيق الانفتاح الاقتصادى بمصر بفترة وجيزة ، وهو دليل عام ١٩٧٢ ، والثانى : آخر دليل مطبوع قبل اجراء هذه الدراسة ، وهو دليل عام ١٩٨٣ .

ولما كانت البيانات والنتائج المتعلقة بأحد طرفى المقارنة - ( العينة التى يتضمنها دليل ١٩٨٣ ) - قد سبق معالجتها فى الدراسة السابقة للباحثة (١٧) ، لذا فقد صار من الضرورى - حرصا على دقة المقارنة وموضوعيتها - أن تلتزم الباحثة بأسلوب المعالجة السابق ، وأن توحد الضوابط التى راعتها فى تلك الدراسة عند تعاملها مع العينة الخاصة بعام ١٩٧٢ .

ففيما يتعلق بأسلوب المعالجة : تم حصر جميع الأسماء التجارية - التى تدخل فى دائرة اهتمام البحث - للعينة الفرعية الخاصة بدليل ١٩٧٢ ، وجرى تصنيفها الى مجموعتين : الأولى تتضمن الأسماء التى تندرج تحت أنشطة يظهر فيها التغريب بنسب متفاوتة ، والثانية تتضمن الأسماء المندرجة تحت أنشطة خالية تماما من التغريب .

ثم أحصيت الأسماء المغربية داخل المجموعة الأولى ، موزعة على الأنشطة التجارية المختلفة ، ثم على الأحياء السكنية . واستخرجت النسب المئوية للأسماء المغربية بكل من الأنشطة والأحياء .

(١٧) - ظاهرة تغريب الأسماء التجارية بالشارع المصرى - دراسة مسحية على القاهرة الكبرى - ١٩٨٨ .



لما عن الضوابط التى تمت مراعاتها ، فهى كما يلى :

١ - استبعاد الأسماء التالية من عينة الدراسة :

( أ ) أسماء شركات القطاع العام ومتاجره .

( ب ) أسماء المراكز الثقافية والعلمية والرياضية والتجارية ، وكذلك مراكز رعاية الشباب ، والغرف التجارية ، والمراكز الثقافية والتجارية الدولية . ومن أمثلة ذلك : مركز الحسابات العلمية - المركز الديوجرافى - المركز الدولى للتربية الاسلامية - المركز التجارى السوفيتى . الخ .

( ج ) أسماء المكاتب الاستشارية والعلمية والهندسية والاجتماعية ، ومكاتب التمثيل التجارى للدول المختلفة ، ومكاتب التخليص الجمركى .

( د ) مراكز الخدمة والاصلاح ، والورش ، وكذلك المصانع بأنواعها ، لعدم ارتباطها بالشارع التجارى .

( هـ ) الأنشطة التى لا يزيد العدد الكلى للأسماء بها عن خمسة أسماء .

٢ - استبعاد الفئات التالية من الحصر الخاص بالأسماء المغربية :

( أ ) أسماء الشركات الدولية ، مثل : باير - رولز رويس - هوكتيف - لوبيتى - لوكهيد - هيلتون - شيراتون - وستنجهاموس . وان لم تستبعد التراكيب التى استخدمت فيها هذه الأسماء ، مثل : النيل هيلتون - الجزيرة شيراتون .

( ب ) أسماء الاعلام الأجنبية ، مثل : ديانا - شامبليون - فيكتوريا - فينوس - طومسون - نابليون ، روز ، مازى . وذلك لاستخدام بعضها فى الأسماء المصرية وخاصة بين المسيحيين .

( ج ) العلامات التجارية المسجلة ، مثل : ريجوا - ستيا - راكتا - كيما - كيمى ، لكونها رموزا قد لا تحمل معنى .

( د ) الأسماء الأجنبية التي اكتسبت الطابع العربي ، وشاعت في العامة المصرية مثل : أوتوبيس - بوتاجاز - اكسبريس - بلاستيك - ستوديو - سينما .

( هـ ) الأسماء العربية التي وردت - بالدليل - تحت عنوان اجنبى للنشاط ، مثل : الكترو - بار - بازار - بوتيك - بوفيه - ديكور - سوبر ماركت - كازينو .

٣ - احتساب الأسماء التالية ضمن الحصر الخاص بالأسماء المغربية :

( ١ ) الأسماء الأجنبية التي صارت اعلما لمناطق ، مثل : جاردن سيتي - تريومف - روكى - هليوبولس .

( ب ) أسماء الأماكن والأحياء والمدن الأجنبية ، مثل : بيكاديللى - هونولولو - فيينا - هوليود - انديانا .

٤ - احتساب الأسماء التي تتعدد فروعها - فى المناطق المختلفة - مرة واحدة ، مثل :

دينج دونج بازار - قمصانجى متروبول - صيدلية الجمهورية - محلات الغندور - بقالة سعودي .

٥ - احتساب مصانع الملابس ( التريكو والجوارب والملابس ) ضمن نطاق الدراسة ، لأنها تقع فى الشارع التجارى عادة ، بحكم صغر حيزها ، وعدم تسببها فى احداث ضوضاء أو تلوث للبيئة .

٦ - رصد الأسماء المتفرقة - بين العناوين المختلفة بالدليل - ووضعها فى قائمة نشاط مستقل .

٧ - الالتزام بأسماء الأنشطة وتصنيفها حسب ما ورد بدليل الهاتف .

٨ - ضم الأسماء موحدة النشاط ، التي وجدت في أكثر من موضع بالدليل تحت مسميات مختلفة ، مثل : بقالة ، وسوبر ماركت ، أفلام ، وشركة أفلام - معرض ، وصالة عرض - معرض سيارات ، وشركة سيارات . وكذلك مثل النشاط ( ديكور ) الذي أضافته الباحثة الى موضعه بالجدول - حسب الترتيب الهجائي - بعد ضم مفرداته من مواضع متفرقة .

٩ - فصل أسماء الشركات السياحية على حدة ، نظرا لوضوح ظاهرة التغريب فيها - بعد جمع أسمائها التي اندرجت تحت عنواني : شركة ووكالة - حتى يبرز الفرق بين نسبة التغريب في أسماء هذه الشركات وبين نسبته في غيرها من الشركات الواردة بالجدول .

وبعد الانتهاء من معالجة البيانات الخاصة بعينة عام ١٩٧٢ - في ضوء الضوابط السابقة - أمكن اجراء المقارنات اللازمة بين نتائجها ونتائج عينة عام ١٩٨٣ ، وفقا لمتطلبات الدراسة الحالية ، وما وضع لها من أهداف .

#### نتائج الدراسة :

من واقع ما أسفرت عنه المعالجة المبدئية للبيانات المتعلقة بالدراسة أمكن جدولة النتائج بالأسلوب الذي يساعد على عرضها ، وفقا للأهداف الموضوعية . وتعرض الجداول من ( ١ ) الى ( ٨ ) هذه النتائج :

## 72

العينة الفرعية الثانية ١٩٨٣	العينة الفرعية الأولى ١٩٧٢	العينة الفرعية الأولى ١٩٧٢	العينة الفرعية الأولى ١٩٧٢
العينة الكلية للدراسة	المجموعة الخالية للتقريب	المجموعة الخالية من التقريب	المجموعة المتضمنة للتقريب
٣٤٧٦٢	٢٣٩١	١٧٦٥٢	١٩٧٢
٣٠٢٨	٢٢١٣	١٩٧٢	١٢٧٤٧
صفر	صفر	صفر	٨١٤
%	%١٢,٥٣٦	%	%٦٣,٨٦
١١٠٤١	١١٠٤١	١٤٧١٩	١٤٧١٩
حجم ظاهرة التغريب بالعينة	حجم ظاهرة التغريب بالعينة	حجم ظاهرة التغريب بالعينة	حجم ظاهرة التغريب بالعينة
( النسبة الكلية للتغريب ) ٥٥,٥٣	( النسبة الكلية للتغريب ) ٥٥,٥٣	( النسبة الكلية للتغريب ) ٥٥,٥٣	( النسبة الكلية للتغريب ) ٥٥,٥٣

يظهر من الجدول رقم (١) ما يأتى :

١ - يبلغ عدد الأسماء التجارية التى شملتها أنشطة العينة الفرعية الأولى ١٤٧١٩ اسما من مجموع أسماء العينة الكلية للدراسة ، والتى بلغ عددها ٣٤٧٦٢ اسما ، أى بنسبة قدرها ٤٢ر٣٤٢% من العدد الكلى لأسماء العينة .

٢ - يبلغ عدد الأسماء بأنشطة العينة الفرعية الثانية ٢٠٠٤٣ اسما ، ويشكل نسبة قدرها ٥٧ر٦٥٨% من أسماء العينة الكلية للدراسة .

٣ - النسبة المئوية للتغريب فى العينة الفرعية الأولى ، بالنسبة للمجموعة المتضمنة للتغريب ، هى ٦ر٣٨٦% من عدد أسماء تلك المجموعة . بينما تبلغ النسبة المئوية للتغريب ، فى المجموعة الماثلة من أنشطة العينة الفرعية الثانية ١٢ر٥٣٦% من اسمائها .

٤ - بلغ حجم ظاهرة التغريب بالعينة الفرعية الأولى ٥٣ر٥% من اسمائها بينما بلغ حجم ظاهرة التغريب فى العينة الفرعية الثانية ١١ر٠٤١% من اسمائها وهذا يعنى تضاعف النسبة المئوية للأسماء المغربة - تقريبا - بعد فترة زمنية لا تتجاوز عشر سنوات .

ويعرض الجدول رقم (٢) تحليلا للمجموعة الخالية من التغريب فى العينة الفرعية الأولى ( ١٩٧٢ ) . وقد بلغ عدد الأنشطة التى تتضمنها هذه المجموعة ٣٩ نشاطا ، منها ٢٢ نشاطا أطلق فيها التجار أسماءهم على متاجرهم .

ويبلغ عدد المتاجر التى حملت أسماء أصحابها بتلك الأنشطة ١٩٣٣ اسما ، من مجموع الأسماء بالأنشطة ، والبالغ عدده ١٩٧٢ اسما ، أى بنسبة مئوية قدرها ٩٨ر٠٢% ، بينما لم يزد عدد المتاجر التى اتخذت



عناوين عن ٣٩ اسما ، اى بنسبة قدرها ١٩٨٪ من مجموع الاسماء  
بهذه الأنشطة .

وقد لوحظ أن هذه الأنشطة لا يميل أصحابها الى اطلاق عناوين  
عليها ، الا فيما ندر ، وتنحصر هذه العناوين فى بعض القيم الاخلاقية ،  
او اسماء الأماكن والأحياء التى يقع بها النشاط .

### جدول رقم (٢)

توزيع الأنشطة التجارية التى خلت من التغيريب ، وعدد الاسماء  
التي حملت الأنشطة فيها اسماء أصحابها ، ونسبتها المئوية

م	عنوان النشاط ( كما ورد بالدليل )	عدد الاسماء التي حمل فيها النشاط اسم صاحبه	العدد الكلى للأسماء بالنشاط	النسبة المئوية للأسماء التي حمل فيها النشاط اسم صاحبه
١	آلات صناعية يدوية وميكانيكية	٢٢	٢٤	٩١٫٦٧٪
٢	أخشاب	١٢٣	١٢٣	١٠٠٪
٣	أدوات صحية	٨٤	٨٥	٩٨٫٨٢٪
٤	أدوات كهربائية	١٠٢	١٠٢	١٠٠٪
٥	أدوات مواقد الغاز	٧	٨	٨٧٫٥٪
٦	أسلحة وذخائر	١٠	١٠	١٠٠٪
٧	أسماء طازجة ومملحة	٤٧	٥٣	٨٨٫٦٨٪
٨	أطراف صناعية	٥	٥	١٠٠٪
٩	بن وشاي	١٩	٢٢	٨٦٫٣٦٪
١٠	بيض	٤٨	٤٩	٩٧٫٩٦٪
١١	حاصلات زراعية	٢٧٢	٢٧٤	٩٩٫٢٧٪

تابع جدول (٢)

م	عنوان النشاط ( كما ورد بالدليل )	عدد الأسماء التي حمل فيها النشاط اسم صاحبه	العدد الكلى للأسماء بالنشاط	النسبة المئوية للاسماء التي حمل فيها النشاط اسم صاحبه
١٢	حدايد وبويات	٢٠٠	٢٠٢	% ٩٩
١٣	حديد تسليح وخام	٤٩	٥٠	% ٩٨
١٤	خزعة ومخلفات	٣٤	٣٤	% ١٠٠
١٥	خيش	٤١	٤١	% ١٠٠
١٦	دراجيات	٢٧	٢٧	% ١٠٠
١٧	مقيسق	٢٤	٢٤	% ١٠٠
١٨	دواجن	٣١	٣٣	% ٩٣٫٩٤
١٩	زجاج وبلور	١٠٦	١٠٨	% ٩٨٫١٥
٢٠	سجاد وكليم	٩٤	٩٨	% ٩٥٫٩٢
٢١	صابون	٣٨	٤١	% ٩٣٫٢٨
٢٢	عسل	٧	٧	% ١٠٠
٢٣	عطارة	١٠١	١٠٤	% ٩٧٫١٣
٢٤	عقادة	١٦	١٦	% ١٠٠
٢٥	فحم	٢٤	٢٤	% ١٠٠
٢٦	كاوتشوك	٣٠	٣٠	% ١٠٠
٢٧	كرسى	٧	٧	% ١٠٠
٢٨	لوازم الخياطين	٢٣	٢٤	% ٩٥٫٨٣
٢٩	لوازم الرحلات	٨	٨	% ١٠٠
٣٠	مسلى وزيت	٢٠	٢٠	% ١٠٠
٣١	معنادن	٧٣	٧٤	% ٩٨٫٦٥

تابع جدول (٢)

م	عنوان النشاط (كمما ورد بالدليل )	عدد الأسماء التي حمل فيها النشاط اسم صاحبه	العدد الكلى للأسماء بالنشاط	النسبة المئوية للأسماء التى حمل فيها النشاط اسم صاحبه
٣٢	مواد بترولية	١٣	١٣	%١٠٠
٣٣	مواد بناء	٥٩	٥٩	%١٠٠
٣٤	مواد صباغة وكيماويات	١٠	١٠	%١٠٠
٣٥	موازن	٨	٨	%١٠٠
٣٦	مواسير	١٥	١٥	%١٠٠
٣٧	معمل خضروات	١٠	١٠	%١٠٠
٣٨	مقلاة وتسالى	٣٧	٤١	% ٩٠,٢٤
٣٩	ورق وكرتون	٨٩	٨٩	%١٠٠

مجموع أسماء الأنشطة الخالية

من التخریب

% ٩٨,٠٢

١٩٧٢

١٩٣٣

ويعرض الجدول رقم (٣) تحليلا لمجموعة الأنشطة التى ظهر بها التخریب فى العينة الفرعية الأولى ، الخاصة بعام ١٩٧٢ ، وقد تم فيه حصر العدد الكلى للأسماء بكل نشاط ، وكذلك عدد الأسماء المغربة به ، والنسبة المئوية للأسماء المغربة بتلك العينة .

### جدول رقم (٣)

عدد الأسماء المغربية ، ونسبتها المئوية الى مجموع الأسماء بكل  
سائط وجدت به الظاهرة ، في العينة الفرعية الاولى ( ١٩٧٢ )

م	عنوان النشاط ( كما جاء بالدليل )	العدد الكلي للأسماء بالنشاط	عدد الاسماء المغربية بالنشاط	النسبة المئوية للأسماء المغربية بالنشاط
١	الصيدليات	٥٩٣	٤٣	% ٧ر٢٥١
٢	أجهزة وأدوات منزلية	١٢٠	٢	% ١ر٦٦٧
٣	أحذية ولوازمها	٥٠٢	٤٤	% ٨ر٧٦٥
٤	أزياء وتصميمها	٩٤	٥	% ٥ر٣١٩
٥	أصواف	٤٤	١	% ٥ر٢٧٣
٦	أقلام ( إنتاج وتوزيع )	٤٦	١٤	% ٣٠ر٤٣٥
٧	ألبان	١٣٨	٣	% ٢ر١٧٤
٨	الكثرو ( أعمال الكهرباء والإلكترونيات )	٨	٦	% ٧٥ر٠٠
٩	بار	١٣	٨	% ٦١ر٥٣٨
١٠	بازار	٣٨	١١	% ٢٨ر٩٤٧
١١	بقالة وسوبر ماركت	١٤٧٩	١٥	% ١ر٠١٤
١٢	بنسيون	٣٨	٢٩	% ٧٦ر٣١٦
١٣	بوتيك	٩	٣	% ٣٣ر٣٣٣
١٤	بوفيه	٢٩	٤	% ١٣ر٧٩٣
١٥	تبرزي	٩٢٥	٢	% ٠ر٢١٦
١٦	جنراج	١٣٤	١٣	% ٩ر٧
١٧	جزارة	٣٢٤	٧	% ٢ر١٦
١٨	جلود ومصنوعات جلدية	١٥٠	٢	% ١ر٣٣٣
١٩	حلواني	٢٦٦	١٠	% ٣ر٧٥٩
٢٠	خردوات	٥٤٢	٥	% ٠ر٩٢٣
٢١	ديكور	٣(*)	١	% ٣٣ر٣٣٣

### تابع جدول (٢٣)

م	عنوان النشاط ( كما جاء بالدليل )	العدد الكلى للأسماء بالنشاط	عدد الأسماء النسبة المئوية المفرقة للاسماء بالنشاط
٢٢	زئكوغراف	٢١	٤٧٦٢ %
٢٣	زهور	٦٦	٢١٢٢١٢ %
٢٤	ساعات وساعاتى	١٣١	٧٦٣ %
٢٥	ستوديو	١٦٢	٢٢٢٢٢٢ %
٢٦	سناير	٣٣٥	٥٩٧ %
٢٧	سينما	٦٧	٢٨١٧٩١ %
٢٨	شركة (متنوعة النشاط)	١٦٩٦	٦٧٨١ %
٢٩	شركة سياحة	٣٦	١٦٦٦٧ %
٣٠	شنت سيدات	٣٠	٦٦٦٧ %
٣١	صالون حلاقة	٤٨٥	١٤٢٢٣٧ %
٣٢	عصير	٣٩	٢٥٦٤ %
٣٣	فندق	١٩١	٣٦٦٤٩ %
٣٤	قطع غيار سيارات	٢٠٢	٤٩٥ %
٣٥	قمصانجى	١٢١	٤١٣٢ %
٣٦	قهوة	١٨٠	٨٣٣٣ %
٣٧	كازينو	٦٧	٢٢٣٨٨١ %
٣٨	كافتيريا	١٥	٢٦٦٦٧ %
٣٩	محل ( متنوع النشاط )	٨٠	٨٧٥ %
٤٠	مخبز	٣٢٨	٢١٣٤ %
٤١	مشرح	٣ (*)	٥٠٠ %
٤٢	مشغل	٥٨	١٥٢٢٤ %

\* العدد الكلى للأسماء بالنشاط يقل عن خمسة أسماء فى العينة الفرعية الأولى فقط . وقد اوردته الباحثة - استثناء من الضوابط - للاستدلال به عند المقارنة بالعينة الفرعية الثانية .



تابع جدول (٢)

م	عنوان النشاط ( كما جاء بالدليل )	العدد الكلي للأسماء بالنشاط	عدد الأسماء المغربية بالنشاط	النسبة المئوية للأسماء المغربية بالنشاط
٤٣	مصيفة	٧١	٦	% ٨ر٤٥١
٤٤	مصنع تريكو	١٣٣	٢٢	% ١٦ر٥٤١
٤٥	مصنع جوارب	٥٨	١٠	% ١٧ر٢٤١
٤٦	مصنع ملابس	٧٢	٦	% ٨ر٣٣٣
٤٧	مصوغات ومجوهرات	٤٤٧	٥	% ١ر١١٨
٤٨	مطبعة	٢٩٨	١٣	% ٤ر٣٦٢
٤٩	مطحن	٢٢	١	% ٤ر٥٤٥
٥٠	مطعم	١٨٠	٢١	% ١١ر٦٦٧
٥١	معرض (متنوع النشاط)	٤٨	٤	% ٨ر٣٣٣
٥٢	معرض سيارات	٦٣	٨	% ١٢ر٦٩٨
٥٣	معمل (متنوع النشاط)	٢٥	٢	% ٨ر٠٠
٥٤	معمل البان	١٦	٤	% ٥٢ر٠٠
٥٥	مكتبة وأدوات مدرسية	٣٠٣	١٣	% ٤ر٢٩
٥٦	ملابس جاهزة	١٢١	٢٤	% ١٩ر٨٣٥
٥٧	ملهى	٦	٤	% ٦٦ر٦٦٧
٥٨	منتجات خان الحليلى	٥٥	٢	% ٣ر٦٣٦
٥٩	منفساتورة	٣٢٣	٨	% ٢ر٤٠٢
٦٠	موبيليات واثاث معدنية	٣٥٦	١٢	% ٣ر٣٧١
٦١	مؤسسات القطاع الخاص	٢٥٥	١٣	% ٥ر٠٩٨
٦٢	نظارات طبية	٣٤	٣	% ٨ر٨٢٤
٦٣	وكالة	١٤	١	% ٧ر١٤٣
العدد الكلي لأسماء مجموعة				
التغريب بالعينة الفرعية الأولى				
		١٢٧٤٧	٨١٤	% ٦ر٣٨٦

تصنيف الجرائد: الميزة العربية الأولى ( ١٩٧٤ ) - وترتيبها نقابيا حسب المسمى والموضوع لاختصار طاهر: العرب بهم أسماء

رقم	اسم	محل	تاريخ	ملاحظات	رقم	اسم	محل	تاريخ	ملاحظات
١	مجلس	مجلس	١٩٨٥		١	مجلس	مجلس	١٩٨٥	
٢	مجلس	مجلس	١٩٨٥		٢	مجلس	مجلس	١٩٨٥	
٣	مجلس	مجلس	١٩٨٥		٣	مجلس	مجلس	١٩٨٥	
٤	مجلس	مجلس	١٩٨٥		٤	مجلس	مجلس	١٩٨٥	
٥	مجلس	مجلس	١٩٨٥		٥	مجلس	مجلس	١٩٨٥	
٦	مجلس	مجلس	١٩٨٥		٦	مجلس	مجلس	١٩٨٥	
٧	مجلس	مجلس	١٩٨٥		٧	مجلس	مجلس	١٩٨٥	
٨	مجلس	مجلس	١٩٨٥		٨	مجلس	مجلس	١٩٨٥	
٩	مجلس	مجلس	١٩٨٥		٩	مجلس	مجلس	١٩٨٥	
١٠	مجلس	مجلس	١٩٨٥		١٠	مجلس	مجلس	١٩٨٥	

لها الجدول رقم (٤) فقد صنفنا به الأنشطة التجارية الخاصة بالمجموعة المتضمنة للتغريب في العينة الفرعية الأولى ( ١٩٧٢ ) ، مع ترتيبها تصاعديا تبعا لنسبة انتشار الأسماء المغربية بكل منها .

مدى ارتباط التغريب بالأنشطة والتخصصات المختلفة :

من الجدولين (٣) ، (٤) ، اللذين يختصان بأنشطة العينة الفرعية الأولى ( ١٩٧٢ ) يمكننا أن نلاحظ ما يأتي :

١ - تقل نسبة شيوع التغريب في الأنشطة الحرفية ، مثل : ترزى ، ساعاتى ، جلود ومصنوعات جلدية ، مشغل ، موبيليات واثاثات معدنية ، منتجات خان الخليلى ، قمصانجى ، مطبعة ، زنكوغراف .

٢ - وتنتشر الظاهرة بنسبة ضئيلة فى أنشطة الخدمات ، وتجارة المواد الغذائية والاستهلاكية مثل : قطع غيار سيارات - سجاير - خردوات - بقالة - أجهزة وادوات منزلية - مخبز - جزارة - ألبان - عصير - حلوانى - مكتبة - مطحن .

٣ - كما تقل درجة انتشار التغريب فى تجارة المصوغات ، والأقمشة : ( أصواف - منيفاتورة ) ، فى حين يزداد انتشار الظاهرة فى تجارة الملابس الجاهزة ، وفى مصانع الملابس ( الملابس ، والجوارب ، فالتريكو ) .

٤ - تختلف النسبة المئوية لانتشار الظاهرة حتى فى المجالات المتقاربة . ويمكننا أن نلاحظ ذلك بوضوح اذا قارنا نسب انتشارها بين الأنشطة التالية : ( عصير ، حلوانى ، قهوة ) من جانب ، وبين ( مطعم ، بوفيه ، كازينو ، كافيتريا ) من جانب آخر ، على الرغم من أن طبيعة النشاط متقاربة فى الجانبين . وكذلك اذا قارنا مدى شيوع الظاهرة بين كل من ( محلات متنوعة ، وبوتيك ) ، رغم أن معناها ونشاطها متقارب ايضا .

٥ - تبرز أعلى نشب التغريب فى هذه العينة فى الأنشطة التالية : بنسيون - ملهى - بار - مسرح - سينما - فندق . ويلاحظ أنها تنحصر فى كونها أماكن للهو ، أو الإقامة للأجانب ولغير المصريين ، ومن هنا يمكن أن يفهم سبب انتشار الظاهرة بنسب كبيرة فى تلك المجالات .

٦ - تنتشر الظاهرة بصورة جلية فى الأنشطة التالية : الكترو - ديكور - بوتيك - شركة أفلام - بازار - كافيتريا - محل البان - كازينو - ستوديو - زهور .

٧ - يلاحظ أن عدد الأنشطة التى تقل فيها النسبة المئوية للتغريب عن ٥% يبلغ ٢٤ نشاطا ، أى بنسبة قدرها ٣٨% من مجموع الأنشطة بالعينة . كما يبلغ عدد الأنشطة التى تتراوح فيها نسبة التغريب المئوية بين ٥% إلى أقل من ١٠% ( ١٤ ) نشاطا ، أى بنسبة ٢٢% من مجموع الأنشطة التى ظهر فيها التغريب . وتتراوح نسبة التغريب بين ١٠% و ٧٧% فى الأنشطة الباقية ، وعددها ٢٥ وتقترب نسبتها من ٤٠% من مجموع الأنشطة المذكورة . وهذا يعنى أن ٣٨ نشاطا - أى أكثر من ٦٠% من أنشطة تلك المجموعة - تقل فيه النسبة المئوية للتغريب عن ١٠% .

ويقارن الجدول رقم ( ٥ ) بين العدد الكلى للأسماء ، وعدد الأسماء المغربية ، والنسب المئوية للتغريب فى مجموعة الأنشطة التى ظهر بها التغريب ، فى كل من العينتين الفرعيتين : ( ١٩٧٢ - ١٩٨٣ ) .



جدول رقم (٥)  
يقارن أعداد الاسماء المغربية ، ونسبتها المئوية الى مجموع  
الاسماء ، بأنشطة المجموعة التي وجدت بها الظاهرة في كل  
من العينتين الفرعيتين

النسبة المئوية للاسماء المغربية بالنشاط في العينة الفرعية		عدد الاسماء المغربية بالنشاط في العينة الفرعية		العدد الكلي للاسماء بالنشاط في العينة الفرعية		عنوان النشاط ( كما ورد بالتليل )
الاولى	الثانية	الاولى	الثانية	الاولى	الثانية	
١٩٨٣	١٩٧٢	١٩٨٣	١٩٧٢	١٩٨٣	١٩٧٢	الصيديات
% ٤٨٠.٣	% ٧٢٥.١	٤٤	٤٣	٩١٦	٥٩٣	اجهزة وادوات منزلية
% ١٩٣.٥	% ١٦٦.٧	٣	٢	١٥٥	١٢٠	امذية
% ١١٠.٧٧	% ٨٧٦.٥	٧٢	٤٤	٦٥٠	٥٠٢	ازياء وتصميمها
% ١٣٣.٣٣	% ٥٣١.٩	٢٠	٥	١٥٠	٩٤	اصواف
% ٢٩٢.١	% ٢٢٧.٣	٢	١	٥١	٤٤	افلام ( انتاج وتوزيع )
% ٤٠.٦٧٨	% ٣٠.٤٣٥	٢٤	١٤	٥٩	٤٦	البان ومنتجاتها
% ١٠.٤٧	% ٢١٧.٤	٢	٣	١٩١	١٣٨	الكثرو
% ٨٦.٦٦	% ٧٥.٠٠	١٣	٦	١٥	٨	



١٣	١١	٨	٨	%٦١٥٣٨	%٧٣٧٢٧	بـ
٣٨	٧١	١١	٢١	%٢٨٩٤٧	%٢٩٥٧٧	بـازار
١٤٧٩	١٨٥٦	١٥	٣١	%١٠١٤	%١٦٧	بقالة وسوبر ماركت
٣٨	٢٩	٢٩	١٨	%٧٦٣١٦	%٦٢٠٦٩	بنسبون
٩	٥٧	٣	٢٤	%٣٣٣٣٣	%٤٢١٠٥	بوتيك
٢٩	٣١	٤	٥	%١٣٧٩٣	%١٦١٢٩	بوفيه
٩٢٥	١١٦٩	٢	٥	%٠٢١٦	%٠٤٢٨	تـرزی
١٣٤	١٦٥	١٣	١٥	%٩٧	%٩٠٩١	جـراج
٣٢٤	٣٤٤	٧	٨	%٢١٦	%٢٣٢٥	جـزارة
١٥٠	١٦٣	٢	٣	%١٣٣٣	%١٨٤	جلود ومصنوعات جلدية
٢٦٦	٣٣١	١٠	١٩	%٣٧٥٩	%٥٧٤	حلوانى وفطاطرى
٥٤٢	٦٠٣	٥	١٦	%٠٩٢٣	%٢٦٥٣	خـردوات
*٣	٩	١	٤	%٣٣٣٣٣	%٤٤٤٤٤	ديكـور
٢١	٢٢	١	٦	%٤٧٦٢	%٤٥٤٥	زئكوغراف
٦٦	٧٤	١٤	١٨	%٢١٢١٢	%٢٤٣٢٤	زهور
١٣١	١٣١	١	٣	%٠٧٦٣	%٢٢٩	مساعات وساعاتى

## تابع جدول رقم (٥)

النسبة المئوية للمويزة للاسماء المفروية بالنشاط في المعينة الفرعية		عدد الاسماء المفروية بالتنشاط في المعينة الفرعية		المسدد الكلي للاسماء بالتنشاط في المعينة الفرعية		عنوان التتسائط ( كسما- ورد بالدليل )
المثانية ١٩٨٣	الاولى ١٩٧٢	المثانية ١٩٨٣	الاولى ١٩٧٢	المثانية ١٩٨٣	الاولى ١٩٧٢	
%٢٦٨٨٢٩	%٢٢٢٢٢٢	٥٥	٣٦	٢٠٥	١٦٢	ستوديو ( تصوير )
%٠٢٦٥	%٠٥٩٧	١	٢	٣٧٧	٣٣٥	سجابر وحلويات
%٤٦٦٦٦	%٤١٧٩١	٢٨	٢٨	٦٠	٦٧	سيتا
%٢٧٣٢١	%٦٧٨١	٨٨٠	١١٥	٣٣٢١	١٦٩٦	شركة ( متنوعة النشاط )
%٧٢٢٦٧٨	%١٦٦٦٧	١٣٣	٦	١٨٣	٣٦	شركة سياحة
%٨٣٣٣	%٦٦٦٧	٥	٤	٦٠	٦٠	منط سيدات
%١٤٣٤٧	%١٤٢٢٧	٦٧	٦٩	٤٦٧	٤٨٥	صالون حلاقة
%٦٦٦٦٦	%٢٥٦٤	٣	١	٤٥	٣٩	صير
%٤٥٦٦٦	%٣٦٦٤٩	١٣٧	٧٠	٣٠٠	١٩١	فندق
%٢٢١٨	%٤٩٥	٨	١	٣٦٧	٢٠٢	قطع غيار سيارات

قنصلية	١٢١	١٤٦	٥	٧	%١٣٢ر٤٠٤	%٤٠٤ر٧٤٥
قنصلية	١٨٠	٢٤٣	١٥	١٥	%٣٣٣ر٠٨	%١٧٣ر٦٠٦
كازينو	٦٧	٨٧٨	١٦	٢٣	%٨٨١ر٢٣	%٤٨٧ر٢٩٢
كافيتريانا	١٥	٤٥	٣	٩	%٦٧ر٢٦	%٠ر٢٠
محل ( متنوع النشاط )	٨٠	٣٦٢	٧	٨٢	%٥٥ر٨	%٥٢ر٢٢
مخبزن	٣٢٨	٢٨٨	٧	١٣	%٣٤ر٢	%٥١ر٣
مستريح	*٢	٧٨	١	٢	%٠ر٥٠	%٤٣ر٧
مشغل	٥٨	٧٣	١	٥	%٢٤ر١٧	%٤٩ر٦
مضيفة	٧١	٨٠	٦	٨	%٥١ر٨	%٠ر١٠
مصنع تركيب	١٣٣	١٥٦	٢٢	٤٠	%٤١ر١٦	%٤١ر٥٢
مصنع جوارب	٥٨	٥٩	١٠	٦٢	%٤١ر١٧	%٣٩ر٢٠
مصنع ملابس	٧٢	٨٧	٦	١٥	%٣٣ر٨	%٤١ر١٧
مصوغات وجوهرات	٤٤٧	٥٢٨	٥	٥	%١٨ر١	%٤٧ر٠
مطبعة	٢٩٨	٣٣٥	١٣	١	%٦٢ر٤	%٥٥ر٠
مطعم	٢٢	٦٠	١	١	%٤٥ر٣	%٦٦ر٩
مطعم	١٨٠	٢٦٠	٢١	٣٨	%٦٧ر١١	%١٥ر٤

## تابع جدول رقم (٥)

النسبة المئوية للمساهمة المغربية بالنشاط في العينة الفرعية	عدد الاسماء المغربية بالنشاط في العينة الفرعية	العدد الكلي للمساهمة بالنشاط في العينة الفرعية	عنوان النشاط ( كما ورد بالليل )			
الثانية ١٩٨٣	الاولى ١٩٧٢	الثانية ١٩٨٣	الاولى ١٩٧٢			
%١٢و٠٤٨	% ٨٣٣٣	١٠	٤	٨٣	٤٨	معرض ( متنوع النشاط )
%٢١و٤٨٨	%١٢و٦٩٨	٢٦	٨	١٢١	٦٣	معرض سيارات
%١٦و١٢٩	% ٨و٠٠	٥	٢	٣١	٢٥	معمل ( متنوع النشاط )
%٢٥و٠٠	%٢٥و٠٠	٤	٤	١٦	١٦	معمل البنان
% ٤٦٨٣	%٤و٢٩٠	١٧	١٣	٣٩٣	٣٠٣	مكتبة وادوات مدرسية
%٢٣و٢١٣	%١٩و٨٣٥	٣٨	٢٤	١٦٣	١٢١	ملابس جاهزة
%٨٨و٨٨٨	%٦٦و٦٦٧	٨	٤	٩	٦	ملابس
% ٥و٧١٤	% ٣و٦٣٦	٤	٢	٧٠	٥٥	منتجان خان الخليلى
% ١و٦٨٣	% ٢و٤٠٢	١١	٨	٤٩٠	٣٣٣	منقوشاتورة
%٠٥و٣٢٤	% ٣و٣٧١	٢٣	١٢	٤٣٢	٣٥٦	موبيلات واثاثات معدنية

٢٢	١٣	٤١٠	٢٥٥	مؤسسات القطاع الخاص
٩	٢	٥١	٣٤	نظارات طبية
٨	١	٢٧	١٤	وكالة
١٧٧٦٤٧	٨١٤	١٧٦٥٢	١٣٧٤٧	مجموع أسماء أنشطة العينية الفرعية
١٥١٢٢	١٣	٤١٠	٢٥٥	
٨٨٢٤	٢	٥١	٣٤	
٧١٤٣	١	٢٧	١٤	
١٢٥٣٦	٨١٤	١٧٦٥٢	١٣٧٤٧	





ويبرز الجدول رقم (٦) تصنيف الأنشطة مجموعة التغريب في العينة الفرعية الأولى ( ١٩٧٢ ) الى فئات ، مع ترتيبها تصاعديا ، وفقا للنسب المئوية لانتشار ظاهرة التغريب بين أسائها . كما يبين حركة هذه النسب المئوية ، في بعض الأنشطة ، الى فئات أخرى في العينة الفرعية الثانية ( ١٩٨٣ ) .

وإذا قارنا الملاحظات السابقة مع مثيلاتها بالجدولين رقمي (٥) ، (٦) مما يختص بعينة ١٩٨٣ ( العينة الفرعية الثانية ) . نجد اتفاقا في كل من العينتين الفرعيتين لعامي ١٩٧٢ ، ١٩٨٣ في الخطوط العريضة ، والاتجاه العام ، مع وجود بعض الاختلاف في ترتيب الأنشطة الداخلى في كل ملاحظة تبعا للنسب المئوية لانتشار التغريب بتلك الأنشطة ، وإن لم يخرجها الاختلاف في النسب المئوية عن الإطار العام للتحليل .

أما عن نواحي الاختلاف البارزة بين نسب التغريب في كل من العينتين الفرعيتين ، فهي كما يأتي :

١ - زادت نسبة التغريب بدرجة كبيرة في العينة الفرعية الثانية في الأنشطة التالية : شركة متنوعة النشاط : ( ٦٧٨١٪ - ٣٢١٪ ) ، شركة سياحة : ( ٦٦٧٪ - ٧٢٨٪ ) ، ملهى : ( ٦٦٦٪ - ٨٨٨٪ ) ، وكالة : ( ٧١٤٣٪ - ٢٩٦٢٩٪ ) . ويلاحظ في شركات السياحة أن النسبة المئوية في العينة الفرعية الثانية زادت على أربعة أمثال النسبة المئوية الخاصة بالعينة الفرعية الأولى .

٢ - كذلك زاد التغريب زيادة ملحوظة في العينة الفرعية الثانية عنه في العينة الفرعية الأولى بالنسبة لأنشطة : الكترو ( ٧٥٠٠٪ - ٦٦٦٪ ) ، بار ( ٦١٥٣٨٪ - ٧٢٧٢٧٪ ) ، محلات متنوعة ( ٨٧٥٪ - ٢٢٢٦٥٢٪ ) ، معرض سيارات ( ١٣٦٩٨٪ - ٢١٤٨٨٪ ) ، معمل متنوع ( ٨٪ - ١٦١٢٩٪ ) ، مؤسسة ( ٥٠٩٨٪ - ١٥١٢٢٪ ) ، نظارات ( ٨٨٢٤٪ - ١٧٦٤٧٪ ) .

٣ - فى نشاطى ( ساعات وساعاتى ) و ( شنىط ) يلاحظ ان العدد الكلى لم يتغير فى العينتين الفرعيتين ، ولكن النسبة المئوية للتغريب زادت . ويرجع ذلك الى إغلاق عدد من المحلات التى تحمل أسماء عربية لهذين النشاطين ، واقتراح أخرى تحمل أسماء أجنبية بدلها ، وفى نشاط بار لم يتغير عدد الأسماء المغربية ، ولكن زادت النسبة المئوية للتغريب لأن العدد الكلى نقص .

٤ - قلب نسبة التغريب بصورة ملموسة فى العينة الفرعية الثانية عنها فى العينة الفرعية الأولى فى ( الصيدليات ) : فقد بلغت هذه النسبة فى العينة الفرعية الأولى ٢٥١ر٧٪ ، بينما لم تزد فى العينة الثانية عن ٣ر٨٠٪

ويلاحظ أن العدد الكلى لأسماء الصيدليات قد زاد بنسبة كبيرة ، بينما لم يزد عدد الأسماء المغربية عن اسم واحد بين العينتين . ذلك أن كثير من الأجانب كانوا يعملون بهذه المهنة لفترات طويلة امتدت حتى الستينيات وكانوا يتخذون الأسماء الأجنبية . وإيضاً فإن الصيدليات المصرية - بحكم طبيعة نشاطها - لا تتجه الى التائق فى اطلاق العناوين : فقد تحمل اسم صاحبها ، أو اسمها يبعث البشرى فى نفوس المتعاملين معها ، كالأمل ، والاسعاف ، والشفاء ، والحياة ، والصحة .

كما قلت النسبة المئوية للتغريب بدرجة ملحوظة فى العينة الفرعية الثانية عنها فى العينة الفرعية الأولى فى أنشطة : قهوة ( ٣٣٣ر٨٪ - ١٧٣ر٦٪ ) ، كافيتريا ( ٢٦٦٧ر٢٦٪ - ٢٠٪ ) ، مطحن ( ٥٤٥ر٤ - ١٦٦ر١٪ ) .

ويرجع ذلك فى نشاطى : مقهى ومطحن ، الى زيادة العدد الكلى للمقاهى والمطاحن التى تحمل أسماء عربية ، دون زيادة مقابلة فى الأسماء المغربية . أما فى ( كافيتريا ) فقد تزايدت الأسماء العربية بنسبة أكبر من زيادة الأسماء الأجنبية .

٥ - كما قلت النسبة المئوية للأسماء المخربة في العينة الثانية ، بصورة واضحة عنها في العينة الأولى ( ١٩٧٢ ) في نشاط : بتفزيون ، فقد بلغت هذه النسبة في العينة الأولى ٣٦٦٪٧٦ ، بينما لم ترد في العينة الثانية عن ٦٩٪٦٢ .

ويلاحظ أن العدد الكلي في العينة الفرعية الأولى بلغ ٣٩ اسماً . بينما نقص هذا العدد في العينة الفرعية الثانية إلى ٢٩ اسماً . ويرجع ذلك إلى أن هذا النشاط لا يقوم به عادة سوى الأجانب . ونسب ذلك النقص إلى أن هذا النشاط قد اختل خلال تلك الفترة الزمنية ، وإغلاق محالهم أو استمرار النشاط نفسه ولكن بعد تغيير أسمائه إلى أسماء عربية .

٦ - وقد قلت النسبة المئوية للتخريب الفرعية الثانية في العينة الفرعية الثانية عنها في العينة الفرعية الأولى ، وذلك في أنشطة : - جراج ( ٩٧٪ - ٩١٪٩٠ ) ، زيكوغراف : ( ٢٦٢٪٤٢ ) - ٤٥٪٤٥ ) - ويرجع سبب النقص فيه إلى أن العدد الكلي للأسماء زاد اسماً عربياً واحداً ، وبذلك اختلفت نسبة التخريب - وسجاير : ( ٩٧٪٥٩ - ٢٦٥٪٠٢ ) - ومن أسباب ذلك إغلاق محل يحمل اسماً اجنبياً بعد عام ١٩٧٢ - ومصوغات : ( ١١٨٪١ - ٩٤٧٪٠٩ ) .

٧ - في نشاطي ديكور ومسرح قل المجموع الكلي للأسماء في العينة الفرعية الأولى عن خمسة أسماء . وقد اضطررت الباحثة إلى رصد بومف مؤشراً لنسبة التخريب إلى جانب عينة من العينة الفرعية الثانية .

وتجدر الإشارة إلى أن العدد الكلي للنشاط ( مسرح ) لم يزد على اسمين في العينة الفرعية الأولى . كان منهما اسمان اجنبيين واحد . ولكن عينة عام ١٩٨٣ زاد عدد المسارح الكلي إلى ٢٨ مسرحاً ، وأصبح عدد الأسماء المخربة فيها اسمين فقط . ويرجع هذا الأمر إلى خضوع



المستخرج "لأشرفاً" وزارة الثقافة ، وبذلك حصلت معظم المسارح أسماء  
عربية .

وعلى هذا فالباحثة لا تطعن إلى النسبة المثوية للتغريب لهذا  
النشاط في العينة الفرعية الأولى .

أما الجدول رقم (٧) فيعرض توزيع الأسماء الغربية ، في العينة  
للقرعينة الأولى ( ١٩٧٢ ) ، وعلى الأحياء السكنية بالقاهرة . وقد وزعت  
الأحياء السكنية بالقاهرة الكبرى على تسع مناطق ، هي :

١ - منطقة وسط القاهرة : وتشمل أحياء العتبة - قصر العيني -  
جاردن سيتي - التحرير - رمسيس - باب اللوق - الفجالة - عابدين ،  
إلى جانب شوارع وسط القاهرة .

٢ - منطقة مصر الجديدة ، ينضم إليها : مدينة نصر - المقطم -  
الدراسية - جمل السويش - الماسة - الخانكة - أول طريق الأسمايلية .

٣ - منطقة الزمالك ، وينضم إليها : الدقى - العجوزة - ميت  
عقبة - مدينة الأوقاف - مدينة الإعلام - مدينة الصحفيين - مدينة  
المهندسين .

٤ - منطقة الخيزران ، وتنضم إلى جانبها : الهرم - النيل - أمية -  
بين السرايات - نولاي الديكور - كفر الجبل - نزلة السمان - أول طريق  
القاهرة الاسكندرية الصحراوي .

٥ - منطقة حدائق العتبة ، وينضم إليها : العباسية - الظاهر -  
السكاكيت - الزيتون - عمرة - الشراية - عين شمس - المطرية .

٦ - منطقة القلعة ، وتنضم إلى جانبها : الحلمية الجديدة - باب



الخلق - الجمالية - المغرلين - الخليفة - الموسكى - المنيرة - لاظو على  
- السيدة زينب - مصر القديمة .

٧ - منطقة شبرا ، وينضم اليها : السليمة - روضي الفرج - الساحل  
- بولاق - الاميرية - السواح - اول طريق القاهرة الاسكندرية الزباجى .

٨ - منطقة حلوان ، وتشمل ايضا : المعادى - البساتين - طرة -  
دار السلام - مار جرجس - كوتسيكا ، والمناطق الواقعة على طريق  
القاهرة حلوان .

٩ - مناطق اخرى ، وهى ما تشتمل عليه القاهرة الكبرى : خارج  
المناطق السابقة مثل : قليوب - اوسيم .

جدول رقم (٧) توزيع الاموال المخرجة من الميزنة المرفوعة الى الرئيس ١٩٧٢

نوع النشاط	القاهرة	وسط مصر	الزمالك	الجيزة	حدائق القبة	القاهرة	شبرا خولان	مناطق مصرية	مجموع	ملاحظات
ميدانية	١٧	١٥	٦	٢	١	—	١	—	٤٢	٥٩٣
اجهزة منزلية	١	—	—	—	—	—	١	—	٢	٨٢٠
معدنية	٣١	٢	—	١	—	—	—	—	٤٤	٥٠٢
الزمام	٣	—	—	٢	—	—	—	—	٥	٩٤
اصراف	١	—	—	—	—	—	—	—	١	٤٤
اسلام	١٣	—	—	—	١	—	—	—	١٤	٤٦
البيان	٢	—	—	—	١	—	—	—	٢	٤٣٨
الكر	٥	—	—	—	—	—	—	—	١	٨
بيل	٧	١	—	—	—	—	—	—	٨	٩٣





رقم	نوع	عدد	ملاحظات
١	مبني	١	مبني
٢	مبني	١	مبني
٣	مبني	١	مبني
٤	مبني	١	مبني
٥	مبني	١	مبني
٦	مبني	١	مبني
٧	مبني	١	مبني
٨	مبني	١	مبني
٩	مبني	١	مبني
١٠	مبني	١	مبني
١١	مبني	١	مبني
١٢	مبني	١	مبني
١٣	مبني	١	مبني
١٤	مبني	١	مبني
١٥	مبني	١	مبني
١٦	مبني	١	مبني
١٧	مبني	١	مبني
١٨	مبني	١	مبني
١٩	مبني	١	مبني
٢٠	مبني	١	مبني
٢١	مبني	١	مبني
٢٢	مبني	١	مبني
٢٣	مبني	١	مبني
٢٤	مبني	١	مبني
٢٥	مبني	١	مبني
٢٦	مبني	١	مبني
٢٧	مبني	١	مبني
٢٨	مبني	١	مبني
٢٩	مبني	١	مبني
٣٠	مبني	١	مبني
٣١	مبني	١	مبني
٣٢	مبني	١	مبني
٣٣	مبني	١	مبني
٣٤	مبني	١	مبني
٣٥	مبني	١	مبني
٣٦	مبني	١	مبني
٣٧	مبني	١	مبني
٣٨	مبني	١	مبني
٣٩	مبني	١	مبني
٤٠	مبني	١	مبني
٤١	مبني	١	مبني
٤٢	مبني	١	مبني
٤٣	مبني	١	مبني
٤٤	مبني	١	مبني
٤٥	مبني	١	مبني
٤٦	مبني	١	مبني
٤٧	مبني	١	مبني
٤٨	مبني	١	مبني
٤٩	مبني	١	مبني
٥٠	مبني	١	مبني
٥١	مبني	١	مبني
٥٢	مبني	١	مبني
٥٣	مبني	١	مبني
٥٤	مبني	١	مبني
٥٥	مبني	١	مبني
٥٦	مبني	١	مبني
٥٧	مبني	١	مبني
٥٨	مبني	١	مبني
٥٩	مبني	١	مبني
٦٠	مبني	١	مبني
٦١	مبني	١	مبني
٦٢	مبني	١	مبني
٦٣	مبني	١	مبني
٦٤	مبني	١	مبني
٦٥	مبني	١	مبني
٦٦	مبني	١	مبني
٦٧	مبني	١	مبني
٦٨	مبني	١	مبني
٦٩	مبني	١	مبني
٧٠	مبني	١	مبني
٧١	مبني	١	مبني
٧٢	مبني	١	مبني
٧٣	مبني	١	مبني
٧٤	مبني	١	مبني
٧٥	مبني	١	مبني
٧٦	مبني	١	مبني
٧٧	مبني	١	مبني
٧٨	مبني	١	مبني
٧٩	مبني	١	مبني
٨٠	مبني	١	مبني
٨١	مبني	١	مبني
٨٢	مبني	١	مبني
٨٣	مبني	١	مبني
٨٤	مبني	١	مبني
٨٥	مبني	١	مبني
٨٦	مبني	١	مبني
٨٧	مبني	١	مبني
٨٨	مبني	١	مبني
٨٩	مبني	١	مبني
٩٠	مبني	١	مبني
٩١	مبني	١	مبني
٩٢	مبني	١	مبني
٩٣	مبني	١	مبني
٩٤	مبني	١	مبني
٩٥	مبني	١	مبني
٩٦	مبني	١	مبني
٩٧	مبني	١	مبني
٩٨	مبني	١	مبني
٩٩	مبني	١	مبني
١٠٠	مبني	١	مبني





١	٤	—	—	—	—	—	—	٤٠	ملبي
٥٥	٢	—	—	—	—	١	—	١	منتجات بخان الملبغيلي
٢٢٣	٨	—	—	—	١	—	—	٦	منيفاتورة
									موبليات والاطعات
٢٥٦	١٢	—	—	—	١	٤	—	٧	معمدية
٢٥٥	١٣	١	—	١	١	—	١	٨	مؤسسة
٢٤	٢	—	—	—	—	—	—	٣	نظارات طبية
١٤	١	—	—	—	—	—	—	١	وكالة

المجموع الكلي للإيضاء الفورية	مجموع الاستعماء الفورية
٨١٤	٢٠ ١٧ ٤٢ ٣٧ ٤٤ ٤١ ٢١ ٨١ ٥٠١
	٢٠ ١٧ ٤٢ ٣٧ ٤٤ ٤١ ٢١ ٨١ ٥٠١

مدى ارتباط ظاهرة التغريب بالتوزيع الجغرافى :

إذا درسنا الجدول السابق رقم (٧) نلاحظ ما يأتى :

١ - تسود الظاهرة منطقة وسط القاهرة ، ويبلغ عند الأسماء المغربية بها ( ٥٠١ ) واحدا وخمسمائة اسم ، من مجموع الأسماء المغربية بالعينة الفرعية الأولى ، الذى يبلغ ٨١٤ اسما ، أى بنسبة ٦١ر٥٤٨ %

٢ - ثم يليها منطقة مصر الجديدة ، وقد بلغ عدد الأسماء المغربية بها ، بالعينة المذكورة ٨١ اسما ، أى بنسبة ٩٥١ر٩ % من مجموع الأسماء المغربية بالعينة سالفة الذكر .

٣ - وقد تقاربت اعداد الأسماء المغربية فى مناطق : حدائق القبة ، وشبرا ، والجيزة . وقد وجدت الظاهرة فى حدائق القبة فى ٤٤ اسما ، أى بنسبة ٥٤٠٥ر٥ % ، كما بلغ عدد الأسماء المغربية فى شبرا ٤٢ اسما ، أى بنسبة ٥١٦ر٥ % ، بينما بلغ هذا العدد فى الجيزة ٤١ اسما ، أى بنسبة ٥٣٧ر٥ % من مجموع الأسماء المغربية بالعينة .

٤ - يلى ذلك منطقة القلعة ، وكان بها ٣٧ اسما مغربا ، أى بنسبة ٤٥٤٥ر٤ % من مجموع المغرب بالعينة .

٥ - ثم تاتى منطقة الزمالك ، وبلغ عدد المغرب بها ٣١ اسما ، بنسبة ٣٨٠٨ر٣ % من عدد الأسماء المغربية بتلك العينة .

٦ - كانت منطقة حلوان اقل المناطق استخداما للتغريب ، يليها المنطقة الأخيرة ( مناطق أخرى ) : فقد بلغ عدد الأسماء المغربية فى منطقة حلوان ١٧ اسما ، بنسبة ٢٠٨٨ر٢ % ، بينما بلغ عدد الأسماء الأجنبية فى المنطقة الأخيرة عشرين اسما ، أى بنسبة ٤٥٧ر٢ % من مجموع الأسماء المغربية الواردة بتلك العينة .

يقارن سورج و آفتاب المعبره بكل نشاط على احدى الكتيبة في كل من التعتين (١٩٨٢ و ١٩٧٢)

915 -

شماره جدید رقم ۱۸۱										
عدد الاسماء المعربة بالاحياء النباتية (۱۹۹۱) - (۱۹۸۲)										
التنظيم	مصر الجديدة	الزمالك	الجيزة	حيدائق القلعة	شبرا	حلوان	مناقص	مجموع الاسماء المعربة بالتنظيم	المجموع الكلي للاسماء بالتنظيم	التنظيم
القاهرة	مصر الجديدة	الزمالك	الجيزة	حيدائق القلعة	شبرا	حلوان	مناقص	مجموع الاسماء المعربة بالتنظيم	المجموع الكلي للاسماء بالتنظيم	التنظيم
جراح	٩	١	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	١٢	١٢٤	١٢٤
جزارة	٥	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٧	٢٢٤	٢٢٤
جلید	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٢	١٥٠	١٥٠
حلوانی	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٢	١٦٠	١٦٠
خرافات	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٥٤٢	٥٤٢
ديكور	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	١٠٢	١٠٢
زكهراف	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٢١	٢١
زهور	٨	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١٤	١٦	١٦
ساعات	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٢	١٢١	١٢١
ستوديو	٢٠	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٢٢	١٢١	١٢١
سجاير	٢١	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٢٣	٢٠٠	٢٠٠
سينما	١٥	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١٦	٢٣٧	٢٣٧
شركة	٨١	١٠٤	١٨٥	٥٢	٢٢	٢٨	٢٢	٢٨٠	١٢٩١	١٢٩١
سياحة	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٢٦	٢٦
شنت	٤	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٤	١٨٢	١٨٢
سيدات	٥	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٥	٦٠	٦٠
مالي	٢١	١٢	٥	٦	٩	٢	٤	٦٩	٤٨٥	٤٨٥
حلاقة	٢٤	١١	٩	٢	١٠	٢	٤	٦٧	٤١٧	٤١٧
عصير	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٢٩	٢٩
قندز	٥٦	٣	٣	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٧٠	١٩١	١٩١
قطع	١٠	١٧	٢٨	١٦	١	٤	٩	١٢٧	٢٠٠	٢٠٠
فشار	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٨	٢١٧	٢١٧
فصاحي	٢	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٧	١٤٦	١٤٦
قهوة	١٠	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١٥	١٨٠	١٨٠



شاح جدول (٨)

عدد الأساطيف المنقوشة بالأحبار السكينة											
١٩٧٢ ١٩٨٢											
النشاط											
وسط مصر الزياتة الجيزة جدائق القلعة شبرا خول مناسبت											
القبة											
القاهرة الجديدة											
أخرى											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											
النشاط											

تسابع جدول (۸)

[illegible][illegible]

ويبدو أن الزيادة الكبيرة في نسبة شيوع الظاهرة في منطقة وسط القاهرة ترتبط بكثافة المجال التجارية ، وتركزها في هذه المنطقة .  
أبان تلك الفترة الزمنية .

وإذا نظرنا في الجدول السابق رقم (٨) - لاحظنا وجود بعض الاتفاق ، بالإضافة الى جوانب الاختلاف في التوزيع الجغرافي للأسماء المغربية بكل من العينتين الفرعيتين لعامي ١٩٧٢ ، ١٩٨٣ .

وتدور أهم نقاط الاتفاق والاختلاف حول الجوانب التالية :

١ - كانت منطقة وسط القاهرة أكثر المناطق التي يبرز التغريب بين أسمائها في العينتين ولكن اختلفت نسبة التغريب في كلتا العينتين :  
فبينما كانت النسبة في العينة الأولى ٦١٫٥٤٨٪ ، لم تزد تلك النسبة في العينة الثانية عن ٤٩٫٣٥٪ . ويرجع ذلك الى أن النشاط التجاري - حتى عام ١٩٧٢ - كان يتركز في منطقة وسط القاهرة ، بينما توزعت كثافة الأنشطة التجارية قبل عام ١٩٨٣ بين مناطق الزمالك ومدينة المهندسين ، ومصر الجديدة ، الى جانب منطقة وسط القاهرة ، وذلك نظرا لعدم قدرة وسط القاهرة على استيعاب المزيد من الأنشطة التجارية ، الى جانب زيادة الكثافة السكانية في مناطق الزمالك وما حولها ومصر الجديدة ، مما يشجع التجار على افتتاح محلاتهم التجارية في هذه المناطق ، لتلبية احتياجات قاطنيها ، دون تحمل مشقة الوصول الى وسط القاهرة المكتظ .

٢ - كانت منطقة مصر الجديدة ثانية المناطق في نسبة انتشار التغريب ، بالعينة الفرعية الأولى ، حيث بلغت نسبة التغريب بها ٩٩٫٥١٪ ، بينما تراخعت هذه المنطقة في العينة الفرعية الثانية - الى الترتيب الثالث ، بنسبة قدرها ٧٩٩٫١٠٪ من مجموع الأسماء المغربية .

٣ - عند دراسة انتشار الأسماء المغربية في مناطق حدائق تقارب التوزيع الموزون للأسماء المغربية في مناطق حدائق القبة ، شجرا والجيزة في العينة الفرعية الأولى ، وكانت نسبة التغريب بها ٤٠٥٪ ، ١٦ر٥٠٪ ، ٣٧ر٥٠٪ على التوالي .

وكذلك تقاربت نسب التغريب في المناطق الثلاث بالعينة الفرعية الثانية ، ولكن مع اختلاف الترتيب : فقيده بلغت النسبة في الشجرة ٥٩٧ر٦٪ ، وفي شجرا ٤٢٨ر٤٪ ، وفي حدائق القبة ٣٨٣ر٤٪ .

٤ - شغلت منطقة القلعة الترتيب السادس في نسب التغريب بالعينة الأولى : فقيده بلغت النسبة فيها ٥٤٥ر٤٪ ، بينما تراجع هذا الترتيب في العينة الثانية إلى المرتبة المسبقة ، ونسبة فقرها ٣٥٧ر٣٪ من مجموع الأسماء المغربية بالعينة .

٥ - وجاءت منطقة الزمالك في المرتبة السابقة من حيث ترتيب النسب المئوية لانتشار التغريب بالأحياء السكنية في العينة الأولى ، وكانت نسبة التغريب بها ٨٠٨ر٣٪ ، بينما قفزت تلك المنطقة - في العينة الثانية - إلى المرتبة الثانية وأصبحت نسبة التغريب فيها ٥٤٤ر١٥٪ .

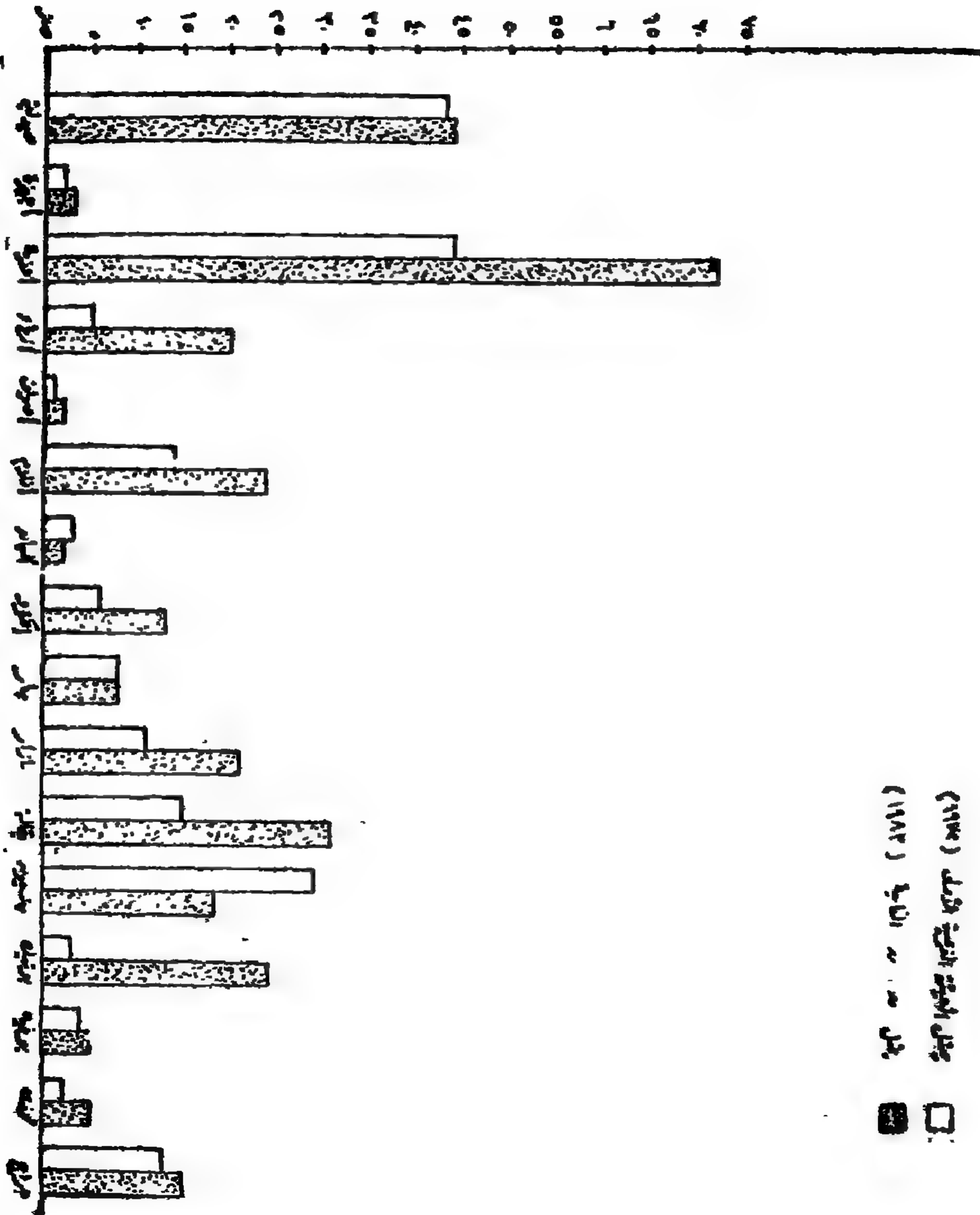
وهذا يؤكد - أيضا - ازدياد النشاط التجاري بنسبة كبيرة في أحياء هذه المنطقة ، خلال تلك الفترة ، إلى جانب محاولة استرضاء الأذواق الأجنبية ، والتمسك على الأجانب - الذين يقطنون تلك المناطق - باستخدام أسماء أجنبية يسهل عليهم نطقها .

٦ - اتفقت العينتان على أن منطقتي حلوان ، ثم مناطق أخرى ، هما أقل المناطق السكنية استخداما للكلمات المغربية . ولكن العينتين اختلفتا في ترتيب المنطقتين ، تبعا للنسبة المئوية لانتشار التغريب فيهما .

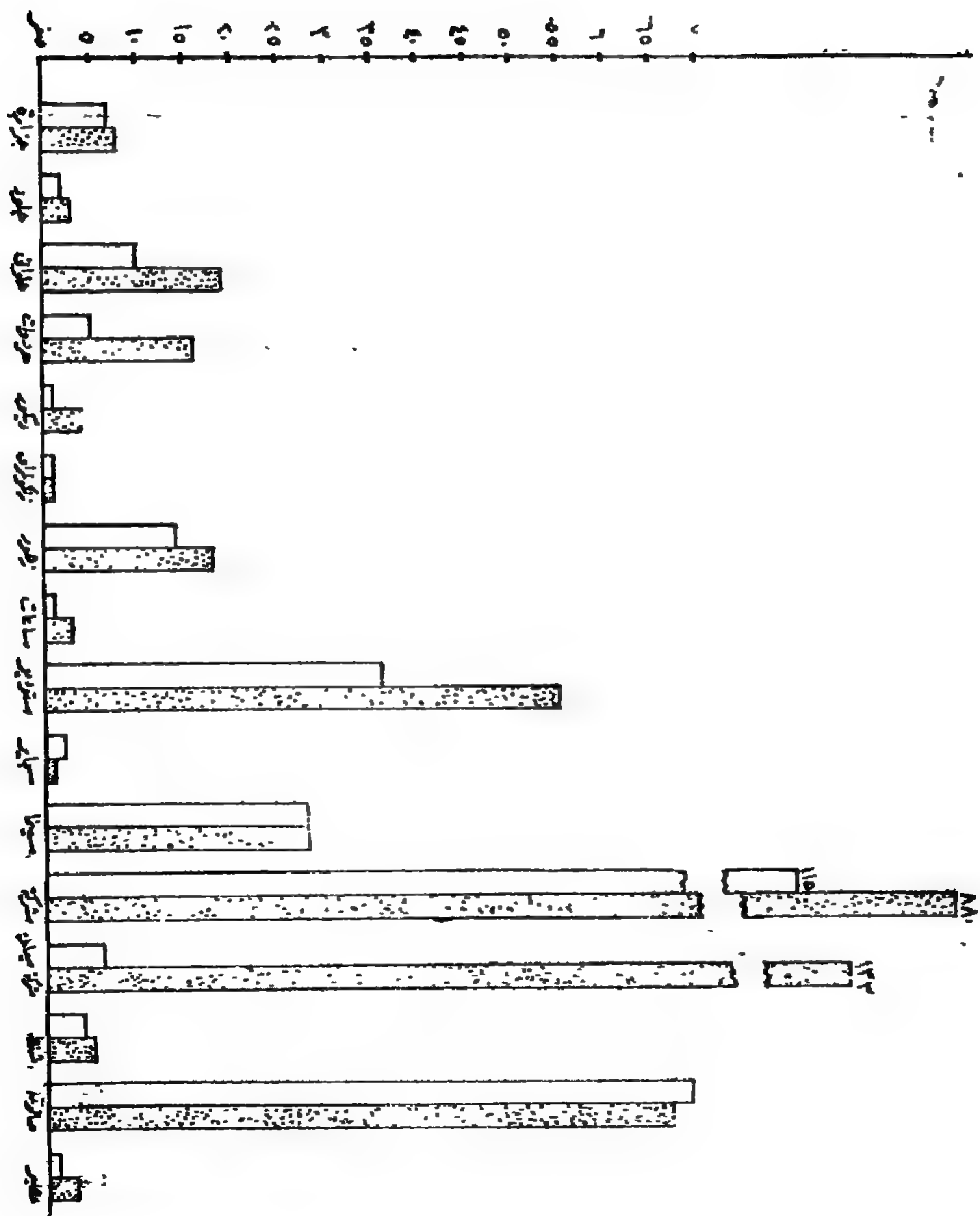
ففي العينة الأولى بلغت النسبة المئوية للتغريب في المنطقة الأخيرة ٤٥٧ر٢٪ وبلغت تلك النسبة في منطقة حلوان ٢٠٨٨ر٢٪ ، بينما بلغت نسبة التغريب - في العينة الثانية - لمنطقة حلوان ٨٩٢ر٢٪ ، والمنطقة الأخيرة ٣٥ر٢٪ .

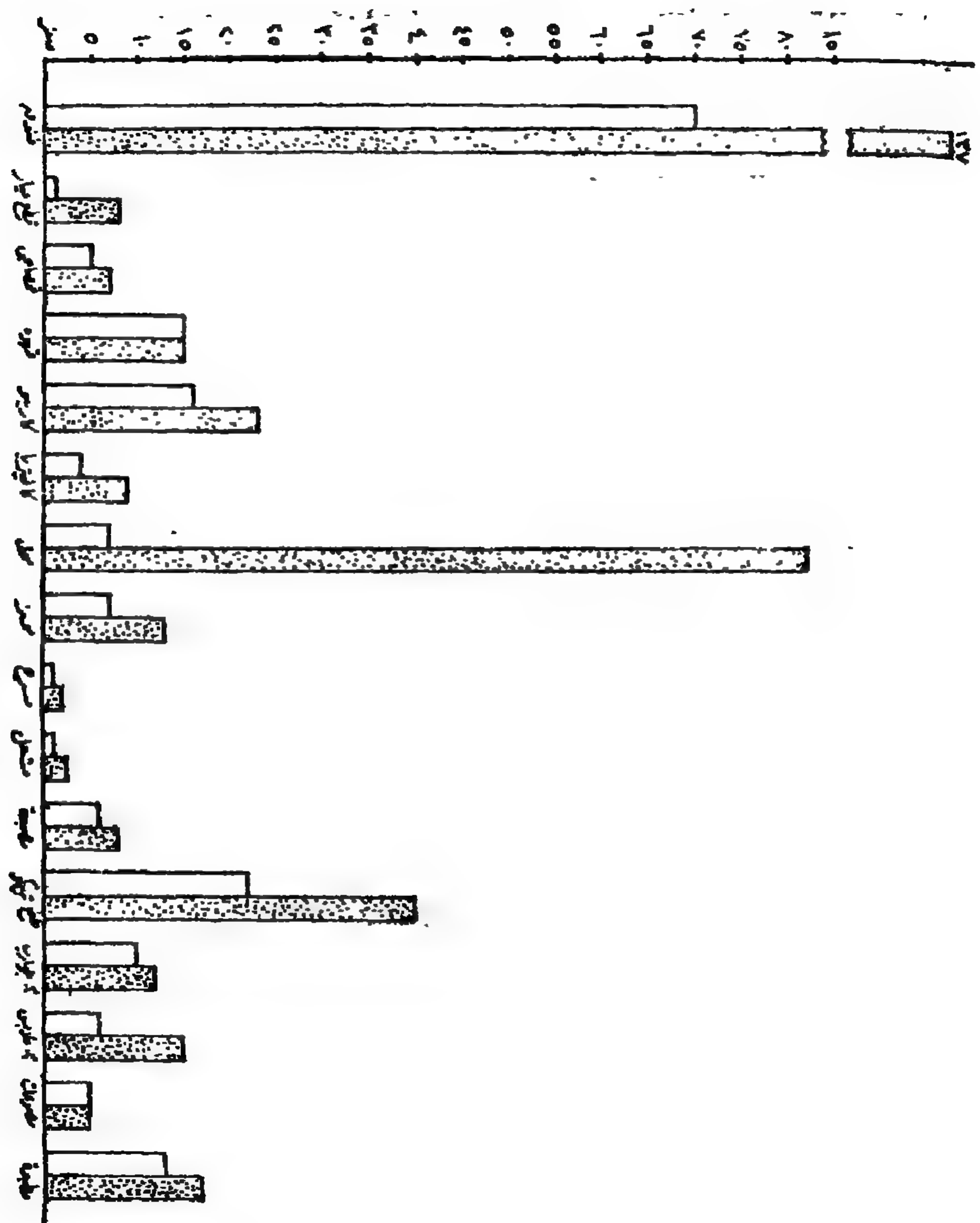
## رسم بياني

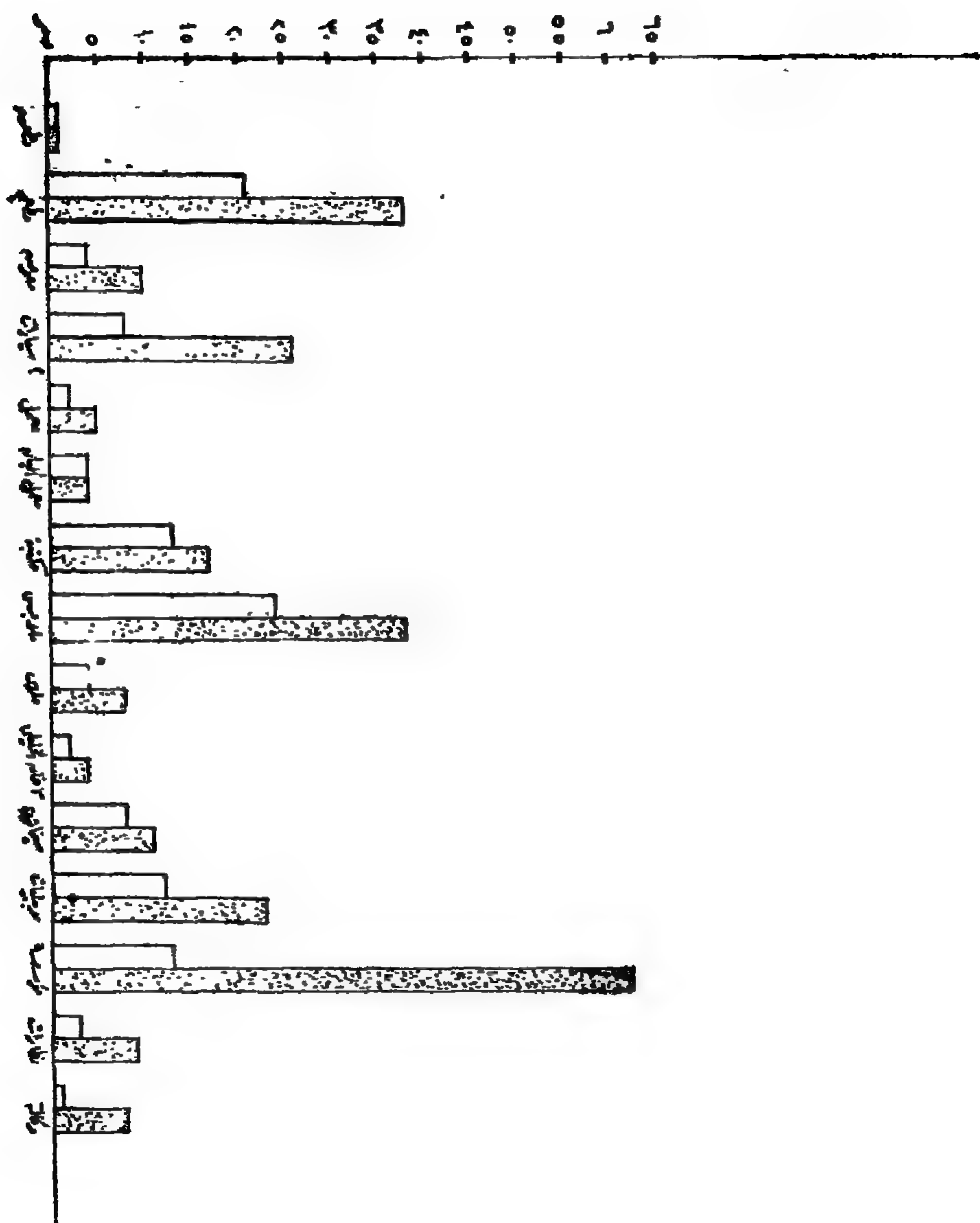
يقارن بين أعداد الأسماء المغربية لعينتي الدراسة ، في مجموعة الأنشطة التي ظهر بها التغريب .











## الاستخلاصات :

من العرض السابق لمشكلة الدراسة ، والنتائج التي أسفرت عنها ، يمكن الخروج بالاستخلاصات التالية :

١ - تتزايد نسبة التغريب يوما بعد يوم في الشارع التجارى المصرى : فقد كانت النسبة المئوية للأسماء المغربية في العينة الخاصة بعام ١٩٧٢ - قبل الانفتاح الاقتصادى - ٥٣ر٥% من مجموع اسمائها . بينما بلغت النسبة المئوية للأسماء المغربية الخاصة بعام ١٩٨٣ - بعد الانفتاح الاقتصادى بعشر سنوات - ٤١ر١١% من مجموع الأسماء بها .

وهذا يعنى أن النسبة المئوية للتغريب قد تضاعفت - تقريبا - فى الأنشطة التجارية المصرية ، خلال فترة زمنية تربو على عشر سنوات وهو ما يؤكد خطورة الظاهرة، ويحتم علينا التصدى لها، وتكثيف الجهود للحد من انتشارها .

٢ - تتفاوت درجة انتشار التغريب بين نشاط تجارى وآخر ، ومن حى سكنى إلى حى آخر ، ويتضح ذلك فى عينتى الدراسة :  
٣ - تتفق العينتان على أن أعلى نسب التغريب تظهر فى الأنشطة الفندقية والترفيهية ، والمتصلة بالأجانب . كما تتجلى أقل نسبة فى الأنشطة الحرفية وأنشطة الخدمات ، وتجارة المواد الغذائية والاستهلاكية .

٤ - اختلفت العينتان فى نسب التغريب لعدد من الأنشطة ، ابرزها :

( أ ) الزيادة الكبيرة فى التغريب بعينة ١٩٨٣ عن عينة ١٩٧٢ ، بالنسبة للأنشطة : شركات - شركات السياحة - ملهى - وكالة - الكترو - بار - محلات متنوعة .

( ب ) للنقص الواضح فى التغريب بعينة ١٩٨٣ عن عينة ١٩٧٢ ، بالنسبة لنشاطى بنسيون وصيدلية .

٥ - تسود الظاهرة المناطق التجارية ، وقد اتفقت العينتان على أن

منطقة وسط القاهرة اكثر المناطق التى تتركز فيها ظاهرة التغريب ،  
وان اختلفت النسبة المئوية لانتشار التغريب بين العينتين فى هذه المنطقة .  
وقد احتلت منطقة مصر الجديدة المرتبة الثانية للتغريب فى عينة  
١٩٧٢ ، بينما تراجعنا إلى المنطقة الثالثة فى عينة ١٩٨٣

كما اتفقت العينتان على قلة شيوع الظاهرة فى المناطق غير التجارية ؛  
مثل منطقتى : حلوان والمنطقة الأخيرة ( مناطق أخرى ) .  
خاتمة :

أبرزت نتائج الدراسة تزايد النسب المئوية للتغريب - بصورة كبيرة  
تقرب من الضعف - فى فترة لا تزيد كثيرا عن عشر سنوات .  
ولنا ان نتخيل بشاعة الموقف ، اذا استمرت ظاهرة التغريب فى  
الانتشار بهذا المعدل ، حين يأتى يوم قريب نجد فيه ان الأساء التجارية  
بالشارع المصرى تستخدم اللغات الأجنبية دون العربية ، ولا يربطها  
بالعربية غير استخدام حروفها فى الكتابة . وبذلك تنزوى اللغة العربية ،  
وتضعف مكانتها على أرضها ، بين أبنائها . وفى هذا ما فيه من اضعاف  
لصرح اللغة العربية فى وطنها ، وزلزلة لبنانها .

ومما ساعد على اتقاد جذوة الظاهرة ضمت وسائل الاعلام عن  
نقدها - الا فيما ندر من كتابات بعض علمائنا المخلصين الغيورين على  
اللغة العربية وهى كتابات لا تمثل رأى الصحف التى نشرت بها ، وانما  
تعبر عن رأى أصحابها - بل ان وسائل الاعلام ، من صحف واذاعة مرئية  
وغير مرئية ، لم يكفها الصمت الذى خيم عليها تجاه التغريب - ، والذى  
شجع الظاهرة على السفور ، بعد ان كانت تتعثر فى استحياء - بل لضافت  
الى ذلك تشجيع هذه الظاهرة على الانتشار ، بأن افسحت لها مجال  
الدعاية فى انشطتها ، فشاعت الأسماء المغربة على الألسنة ، وامتناعها  
الاذان ، والفتها عيون القراء ، وبذلك ساهمت وسائل الاعلام فى  
ترويجها ، وعملت على قبولها بين افراد الشعب .



وإذا أردنا أن نوقف النمو السرطاني لهذه الظاهرة .. فعليها أن نحشد جهودنا لمقاومة زحفها الدعوب على مفرداتنا وتعبيراتها العربية ، في اتجاهين متكاملين : أحدهما يحاول وضع حد لتدفق هذا السيل الجارف من المسيمات الأجنبية الى الشارع التجارى المصرى ، وذلك عن طريق اصدار قانون يقضى بمنع استخدام الأسماء غير العربية للأنشطة التجارية فى مصر ، ووضع عقوبة رادعة لمن يخالف هذا القانون . والاتجاه الآخر يحاول تقليص نفوذ الأسماء المغربية التى وجدت من قبل ، بسن تشريع يلزم صاحب النشاط بأن تحمل واجهة نشاطه ترجمة عربية واضحة على اللافتة التى تحمل اسم نشاطه .

وإذا كانت إحدى الدول العربية - الكويت - قد أصدرت قرارا يلزم اصحاب المحال التجارية أن يكون اسمها مبدؤا بأداة التعريف العربية ، وقد كلف ذلك اصحاب الأنشطة الكثير لتعديل الاسم ، وإعادة كتابته - فراينا متجرا عنوانه ( سلة الخضر والفاكهة ) قد تغير الى ( السلة للخضر والفاكهة ) - دون أن يكون فى الاسم السابق خروج على اللغة العربية ، فما أحوجنا فى مصر الى استصدار قرار مماثل ، يقضى بكتابة الاسم العربى الى جانب المغرب ، وبمثل حجمه ، حتى لا ينفرد الاسم المغرب بالسيطرة على الساخة .

التوصيات :

انطلاقا مما اسفرت عنه نتيجة الدراسة المقارنة ، بين حجم الظاهرة فى عامى ١٩٧٢ ، ١٩٨٣ ، وما اكدته من زيادة كبيرة فى نسبة الأسماء المغربية توصى الباحثة بما يأتى :

١ - سن قانون يمنع الترخيص - مستقبلا - لأى نشاط تجارى يحمل اسما اجنبيا .

٢ - فرض عقوبة رادعة لمن يخالف احكام هذا القانون .

٣ - وضع تشريع يقضى بالزام اصحاب المحال التجارية ، التى تحمل

- أسماء مغربية ، بكتابة الاسم العربى - المقابل للمغرب - على الالفة ،  
على أن يتماثل حجم الاسم العربى مع الأجبنى ، أو يزيد عنه .
- ٤ - تحصيل غرامة مالية ، تتكرر يوميا ، طيلة استمرار المخالفة  
للتشريع .
- ٥ - إلزام وسائل الاعلام بالامتناع عن قبول المواد الاعلانية ،  
لأى نشاط تجارى يحمل الاسم المغرب دون العربى .
- ٦ - دعوة وسائل الاعلام الى تخصيص حملات دعائية متكررة ،  
للتوعية بأخطار التغريب ، والحث على مقاومته ، حرصا على لغتنا القومية  
وهويتنا العربية .

## المراجع

### المراجع العربية :

- ١ - أنيس ، د . ابراهيم  
١٩٧٢ من أسرار اللغة . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية -  
الطبعة الرابعة .
- ٢ - بشر ، د . كمال  
١٩٨٧ « التغريب فى اللغة والثقافة » . القاهرة : محاضرة فى  
مجمع اللغة العربية بتاريخ ١٩٨٧/٣/٢
- ٣ - تيمور ، محمود  
١٩٦١ « معجم الحضارة » . القاهرة : المطبعة التوضيحية .  
الطبعة الأولى .
- ٤ - سيويو ، أبو بشر عمرو بن عثمان  
١٩٧٣ الكتاب ( تحقيق عبد السلام هارون ) . القاهرة : الهيئة  
المصرية العامة للكتاب الجزء الثالث .
- ١٩٨٢ الكتاب ( تحقيق عبد السلام هارون ) . القاهرة : مكتبة  
الخانجى - الجزء السابع .

- ٥ - كامل ، د . وفاء  
١٩٨٠ جهود مجامع اللغة العربية فى القضايا اللغوية . القاهرة :  
رسالة دكتوراه ( غير منشورة ) بكلية آداب القاهرة .
- ٦ - مجمع اللغة العربية بالقاهرة  
١٩٣٦ محاضر الجلسات . دور الاتعقاد الاول . القاهرة :  
المطبعة الأميرية .
- ١٩٦٢ البحوث والمحاضرات . مؤتمر الدورة السابعة والعشرين .  
القاهرة .
- ١٩٦٥ البحوث والمحاضرات . مؤتمر الدورة الثلاثين . القاهرة .
- ٧ - مدكور ، د . إبراهيم  
١٩٦٤ مجمع اللغة العربية فى ثلاثين عاما - ماضيه وحاضره .  
القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية .
- ٨ - مطر ، د . عبد العزيز  
١٩٨٦ « رياح التغريب تهب على الشارع المصرى » . القاهرة :  
مقال منشور فى جريدة الأخبار المصرية ، بتاريخ ١٩٨٦/١٠/٣٠  
١٩٨٧ فى النقد اللغوى . الدوحة ( قطر ) : دار قطرى بن الفجاءة -  
الطبعة الاولى .
- ٩ - نصار ، د . حسين  
١٩٨٦ « العربية لغتنا » القاهرة : مقال منشور فى جريدة الأهرام  
المصرية ، بتاريخ ١٩٨٦/١١/١٤ ، ص ٩ عمود : أسبوعيات .
- المراجع الأجنبية :

Sa'id , Majed

1967 « Lexical innovation Through borrowing in modern  
standard Arabic » . Princeton near East papers No. 6 .

Princeton University .

## ملخص البحث

تشيع فى الشارع التجارى المصرى الآن ظاهرة التغريب ، ويبدو ذلك فى إطلاق أسماء اجنبية على المتاجر المصرية بدلا من الأسماء العربية ، مع كتابتها بالحروف العربية . وهذه الظاهرة تشوه وجه الشارع المصرى ، وتحاول طمس ملامحه العربية .

وتهدف الدراسة الى التعرف على :

١ - حجم ظاهرة تغريب الأسماء التجارية بالقاهرة عام ١٩٧٢ ، ومقارنته بحجمها عام ١٩٨٣ .

٢ - مدى انتشار الأسماء الغربية بالأنشطة التجارية المختلفة بالقاهرة عام ١٩٧٢ ومقارنته بمدى انتشارها عام ١٩٨٣ .

٣ - مدى انتشار الأسماء الغربية بالأحياء السكنية المختلفة بالقاهرة عام ١٩٧٢ ومقارنته بمدى انتشارها عام ١٩٨٣ .

وخلصت الدراسة الى النتائج التالية :

١ - تتزايد نسبة التغريب يوما بعد يوم فى الشارع التجارى المصرى : فقد بلغ حجم الظاهرة ٥٣ر٥% من أسماء عينة عام ١٩٧٢ ، بينما بلغ حجم الظاهرة ٤١ر١١% من عينة ١٩٨٣ . وهذا يعنى ان النسبة المئوية للتغريب قد تضاعفت - تقريبا فى الأنشطة التجارية المصرية خلال فترة زمنية لا تزيد كثيرا عن عشر سنوات . وهذا يؤكد خطورة الظاهرة ، ويحتم علينا التصدى لها .

٢ - تتفاوت درجة انتشار التغريب بين نشاط وآخر ، ومن حى سكنى الى آخر .

٣ - تبرز أعلى نسب التغريب فى الأنشطة الفندقية والترفيهية ، والمتصلة بالأجانب وتبدو أقل بنسبه فى الأنشطة الحرفية ، وأنشطة الخدمات ، وتجارة المواد الغذائية والاستهلاكية .

٤ - زادت نسبة التغريب بدرجة كبيرة فى ١٩٨٣ عنها فى ١٩٧٢ ، وذلك بالنسبة للأنشطة التالية : شركة - شركة سياحة - ملهى - وكالة - الكترو - بار محلات متنوعة .

٥ - قلت نسبة التغريب بصورة ملموسة فى ١٩٨٣ بالنسبة لنشاطى : بنسيون وصيدلية .

٦ - تسود الظاهرة المناطق التجارية . وقد اتفقت العينتان على ان منطقة وسط القاهرة هى المنطقة التى تتركز فيها ظاهرة التغريب . واحتلت منطقة مصر الجديدة المرتبة الثانية للتغريب عام ١٩٧٢ ، بينما تراجعت الى المنطقة الثالثة - بعد ان تقدمت عليها منطقة الزمالك - فى عينة ١٩٨٣ .



**Développement of Westernization Phenomenon of the Commercial titles in the Egyptian streets. « A Comparative study of Cairo » .**

**Abstract :**

The commercial titles in Cairo streets are tending to Westernization which means lexical borrowing from western languages. This phenomenon adds a strange touch to the streets.

The study aimed to calrify :

1 — The size of this phenomenon in the commercial field at 1972 , and compare it with its siz at 1983.

2 — The range of the phonomenon extension in different commercial activities of Cairo at 1972, and compare it with the same extension at 1983.

3 — The range of its extension in various resident districts of Cairo at 1972, and compare it with same extension at 1983.

**Conclusions :**

1 — The ratio of this phenomenon inceases gradually in Cairo commercial streets The percentage of the westernized names was 5 . 53% of the sample at 1972. It increased to 11, 041% of the sample at 1983. This means that the phenomenon had - nearly - duplicated within about ten years.

**2 — Westernization spreads differently from a commercial activity to another, and from one resident district to another.**

**3 — The highest percentage of the phenomenon can be noticed in the hotel , pension & amusement activities, which are related to foreigners. The lowest percentage can be seen in the handiwork, serving, food and consuming commerce activities.**

**4 — The ratios of westernization increased largely at 1983 in the following activities : company , travel agency, night club, agency, electro, bar and various shops.**

**5 — The phenomenon ratios decreased clearly at 1983 in both activities : pension and pharmacy .**

**6 — The phenomenon dominates the commercial areas . In both samples westernization was concentrated in down town position at 1972, but retreated to the Heliopolis had the second third - after Zamalek - at 1983.**

**The phenomenon is recessive in non commercial areas like Helwan and the last zone of the study .**



## أثر القراءات في توجيه المعنى والاعراب

نجاة الكوفي

كلية البنات - جامعة عين شمس

### مقدمة :

تشهد المصادر اللغوية أن العربية من أوسع اللغات السامية انتشارا ،  
وإدقها في قواعد النحو والتصريف ، ولا غرو ، فالقرآن الكريم نزل بلسان  
عربي مبين ، وكان الباعث الأول على وضع علوم اللغة وفي مقدمتها  
قواعد التنظيم والبنية وخصائص الأساليب .

هذه القواعد التي تعد غرسا لعصور التدوين الأولى كانت من أهم  
مقومات الذاتية في اللغة الأدبية التي تسنمت ذرى الفصاحة والبيان  
من قبل نزول القرآن .

فشرع أوائل النحاة يحولون وجوههم شطر هذه اللغة ، يجمعون  
نصوصها ويستنبطون أحكامهم منها محتجين لتلك القواعد بالمسموع من  
كلام العرب الفصحاء ، وأحيانا يسوقون الشاهد من القرآن على تحفظ  
وكانهم يرهبون حرمة النص القرآني ثم تتسع مصادر التقعيد النحوي  
لتشمل اللهجات التي كانت وراء اختلاف القراء ، وهنا يبرز دور القراءات  
في وضع قواعد اللغة ، والاستدلال على صحتها والحفاظ على كثير  
من اللهجات العربية .

والقراءات القرآنية موضوع مستفيض للعديد من الدراسات الصوتية  
واللغوية والنحوية والصرفية ، وحسبى في هذا المقام أن أتوقف عند  
بعض الآيات التي وردت في مجال الاستشهاد النحوي لأبين ما فيها من  
وجوه القراءات ، وأحاول الكشف عن أثر ذلك في توجيه المعنى والاعراب .

نون ، قاف .

والاحكام النحوية التي يحتج لصحتها بهذه الشواهد هي :

- ١ - تحريك الساكن الثاني في المضعف المجزوم .
- ٢ - حذف الحركة الاعرابية لاجراء الوصل مجرى الوقف .
- ٣ - تتوين المنوع من الصرف .
- ٤ - اعمال ( ان ) المخففة .
- ٥ - اعمال ( ما ) النافية في الحجازية القديمة .

تحريك الساكن الثاني في المضعف المجزوم

اذا التقى ساكنان في كلمة او كلمتين وجب التخلص من ذلك بحذف الاول او تحريكه ، ولا يغتفر التقاء الساكنين الا في موضعين :

الاول : ان يكون الساكنان في كلمة واحدة والاول حوفاً للين والثاني

لثاني : ما وقف عليه او قصد سرده من الكلمات مثل : بحر ، مدغما في مثله نحو : الحلقة ، المصافات ، وداية .

وقد اجتمع التحذف والتحريك في قوله تعالى : ( يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا ) (١) حيث حذفت العين لفظاً وخطاً في فعل الامر ( قوم ) لالتقاء ساكنة مع سكون البناء ، ثم حركت الميم في ( قم ) بالكسرة لالتقاء ساكنة مع همزة الوصل بعدها .

وقد يحذف الاول لفظاً لا خطاً اذا كتبا في كلمتين نحو : { تعلموا

---

(١) المزمل : ١



القرآن ( فائد السناكن فى ( تعلموا ) يحذف لفظا لالتقاءه مع همزة  
الوصل فى القرآن .

وقد ذهب العلماء الى جواز تحريك الساكن الثانى ، ومن شواهد  
ذلك قوله تعالى : ( لا تضار والدته بولدها ولا مولود له بولده ) (٢) .

قرىء قوله تعالى ( لا تضار ) بفتح الراء وضمها ، ونص الفراء  
فى معانى القرآن على جواز الكسر (٣) .

والفعل المضارع من المضعف الثلاثى يجب فيه الادغام ما لم يحزم  
بالسكون ، فان كان مجزوما جاز فيه الفك والادغام ، ومن شواهد ذلك  
قوله تعالى : ( يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله  
بقوم يحبهم ويحبونه ... ) (٤) قرىء ( يرتد ) بدال مشددة ، وقرأ  
« تافع » و « ابن عامر » ( من يرتدد ... ) بدالين وحجتهمما لجماع  
القراء على فك الادغام فى قوله تعالى من سورة البقرة : ( ومن يرتدد  
منكم عن دينه فميت وهو كافر ) .

قيل : الاظهار لغة اهل الحجاز وهو الاصل ، والادغام لغة  
غيرهم (٥) .

والفعل المضارع فى قوله تعالى : ( لا تضار والدته بولدها ... )  
جاء مسبوqa بـ ( لا ) وهى عند جمهور القراء ناهية ، وعند بعضهم  
نافية ، ومن هنا يمكن توجيه حركة الآخر فى الفعل على النحو التالى :

اما قراءة الفتح ، وهى أشهرها ، وبها قرا عامة القراء من اهل  
الحجاز والكوفة والشام ، فوجهها ان تكون ( لا ) ناهية ، والفعل

(٣) معانى القرآن : ١/١٤٩

(٥) حجة القراءات : ٢٢٠

(٢) البقرة : ٢٣٣

(٤) المائدة : ٥٤

مجزوم بها وحركت الراء الثانية - على خلاف المالوف - لالتقاء سكون  
الجزم ، وسكون أول الحرفين المدغمين ، واختير الفتح لأنه اخف الحركات .

وأما قراءة الرفع ، وبها قرأ « ابن كثير » و « أبو عمرو » (٦)  
فوجهها أن تكون ( لا ) نافية .

وعند « الفراء » أن النفي على أصله في إفادة معنى الخبر .

وذهب « أبو البركات ابن الأنباري » (٧) إلى أنه نفي أريد به معنى  
النهي كما في قوله تعالى : ( واذا اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون  
الا الله وبوالدين احسانا ) (٨) فهو في معنى « لا تعبدوا الا الله » ،  
بدليل ( وقولوا للناس حسنا ) والنفي المراد به معنى النهي أبلغ من  
صرح النهي لما فيه من إيهام أن المنهى يسارع الى الانتهاء عما نهى ،  
فيصير في حكم المخبر عنه (٩) ، والآية على قراءة الفتح والصم تنهى  
عن احداث الضرر بالوالدة من أجل ولدها ، أو تنفى حدوث ذلك .

وأما جواز كسر الراء ، فقد قال فيه « الفراء » : ( والكسر فيه  
جائز على تقدير : لا تضارر والدته بولدها أباه ، ولا يضارر مولود له  
بولده أمه بكسر الراء الأولى ) (١٠) .

وعليه فالفعل مبنى للمعلوم ، وكسر الراء الثانية دليل على أن الراء  
الأولى كانت قبل الادغام محركة بالكسر .

---

(٦) التيسير البقرة : ٢٣٣

(٧) البيان في غريب اعراب القرآن ١٥٩/١

(٨) البقرة : ٨٣

(٩) البرهان في علوم القرآن ٣٤٨/٣

(١٠) معاني القرآن ١٥٠/١

.. ويجوز عند « أين خالوية » أن يكون الفتح والكسر فى ( لا تضار )  
لالتقاء الساكنين ، فالفتح على أنه اخف الحركات ، والكسر على أصل  
ما يجب فى تحريك الساكن الأول . ويجوز فى الأمر من المضعف تحريك  
الآخر بجميع الحركات فما انضم أوله وادغم آخره كقول « جرير » :

فغض الطرف أنك من تمير      فلا كعبا بلغت ولا كلابا

فالضاد فى ( غض ) يجوز فيها الضم اتباعا لحركة الفاء .  
والفتح والكسر لالتقاء الساكنين ( ١١ ) قال « ثعلب » : ( وزررت على  
قميصى ) أى ادخلت زره فى عروته ..... ( وازرر عليك قميصك )  
بضم الراء الأولى وسكون الثانية إذا أمرته أن يفعل ذلك ، وكذلك  
( زره - وزره - وزره ) بتشديد الراء وفتحها وضمها وكسرها أمر أيضا  
بفعل ذلك مثل ( مد ومد ومد ) وهى أمر من مد الحبل وغيره  
إذا جره ( ١٢ ) .

ويجوز فى المضارع المجزوم والأمر من المضعف اتباع اللام لحركة  
الفاء ما لم يفك الإدغام . وهى لغة انصار إليها « السيوطى » فى معرض  
حديثه عن أنواع الاتباع ، فيقال فى الأمر ( عض ) بالفتح و ( فر )  
بالكسر و ( رد ) بالضم وفى المضارع : ( لم يعض ) و ( لم يفر ) ،  
( لم يرد ) ( ١٣ ) .

ومن يتأمل هذه اللغة يجد أن حركة اللام جاءت فى الأصل تابعة  
للعين - على نحو ما ذهب « الفراء » فى تفسير كسر الراء فى ( لا تضار ) ،

( ١١ ) الحجة فى القراءات السبع : ٢١٥

( ١٢ ) فصيح ثعلب ، ص ٢٦٧ ط دار المعارف تحقيق ودراسة

د . عاطف مدكور .

( ١٣ ) الأشباه والنظائر ١٠/١

ثم صارت تابعة لحركة الفاء بعد ان نقلت اليها حركة العين ،  
فالمضارع من ( ضر ) ( يضر - ) ، والاصل ( يضرر ) على قياس  
( ينصر ) ، ثم نقلت حركة الراء الاولى الى الساكن الصحيح قبلها  
لاجل الادغام ، فصارت اللام - فى هذه اللغة - تابعة لحكم الفاء  
سماعا ، ولحكم العين فى القياس .



## اجراء الوصل مجرى الوقف

قال تعالى :

- ( انه من يتقى ويصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين ) ( ١ ) .
- قرأ « ابن كثير » ( ٢ ) باثبات الياء فى ( يتقى ) . وسكون الراء فى ( يصبر ) .

وقرأ الباقيون : ( انه من يتق ) بغير ياء ، مجزوما بأداة الشرط .  
ويقف بعض المفسرين والنحاة عند قراءة « ابن كثير » محظين ومعللين كما يوفقوا بين النص وقواعدهم النحوية .

وأبعد الأقوال عن التأويل ، أن اثبات الياء مع الجازم لغة لبعض العرب ، وهذه اللغة ليست مقصورة على الشعر كما قال أبو على ( ٣ ) ،  
بدليل قولهم ( لم يرمى زيد ) .

ومن شواهد ذلك قول الشاعر :

الم يأتيك والأنباء تسمى

وبمقتضى هذه اللغة يكون فعل الشرط مجزوما بحذف الحركة ،  
و ( يصبر ) معطوفا عليه بالسكون .

ويقوى هذا رأى « الفراء » فى توجيه قراءة « حمزة » :  
( لا تخف دركا ولا تخشى ) ( ٤ ) ، إذ ذهب فى أحد أقواله الى أن

---

( ٢ ) حجة القراءات : ٣٦٤

( ١ ) يوسف : ٩٠

( ٤ ) طه : ٧٧

( ٣ ) البحر المحيط ٣٤٣/٥



( تخشى ) فى موضع جزم ، لأن من العرب من يفعل ذلك ( ٥ ) واحتج بقول الشاعر :

قال لها من تحتها وما استوى هزى اليك الجذع يجنبك الجنى

حيث أثبت الياء فى ( يجنبك ) والقياس حذفها .

وقيل : الفعل ( يتقى ) مجزوم بحذف الياء التى هى لام الكلمة قياسا على المشهور ، وانما الياء الثابتة للاشباع .

وخالف بعض المفسرين والنحاة فى توجيه قراءة « ابن كثير » ، وذهبوا الى أن الفعل ( يتقى ) جاء مرفوعا وليس مجزوما ، و ( من ) فى الآية الكريمة اسم موصول بمعنى الذى ، وهذه لا يجزم بالفعل بعدها .

وهنا يجد النحاة أنفسهم أمام مخالفة نحوية جديدة وهى ( سكون ) الآخر فى الفعل المعطوف ، ولهم فى تخريج ذلك أقوال :

فمنهم من خرج السكون فى ( يضبر ) على أنه من باب العطف على التوهم ، كأنه توهم أن ( من شرطية ) ، ويتقى مجزوم ( ٦ ) .

ويلفت « السيوطى » الى أن العطف على التوهم اذا ورد فى القرآن الكريم عبر عنه بالعطف على المعنى تأديبا ( ٧ ) ، وشرط جواز هذا العطف صحة دخول العامل المتوهم ، ويحسنه كثرة دخوله .

وربما اعتمد « السيوطى » فى اختياره على تسمية « سيويته » قال : ( وما جاء على المعنى قول « جرير » :

---

( ٥ ) معانى القرآن ١/١٦١ ( ٦ ) البحر المحيط ٥/٣٤٣  
( ٧ ) مع الهوامع ٢ ، ص ٢٧٨ من ط دار البحوث العلمية  
تحقيق د . عبد العال سالم مكرم .

جئنى بمثل بنى بدر لقومهم أو مثل أسرة منظور بن سيار (٨)

كأنه قال هات مثل بنى بدر ، وعطف عليه ( أو مثل ) منصوبا .

وكذا أسماء « المبرد » (٩) ، واستشهد بقول « الفرزدق » :

قعود لدى الأبواب طلاب حاجة عوان من الحاجات أو حاجة بكرا

ومنهم من ذهب الى أن الفعل ( يصبر ) مرفوع لأنه معطوف على ( يتقى ) المرفوع ، وإنما حذف علامة الرفع كيلا تتوالى حركات الباء والراء والفاء ، وإن كان ذلك من كلمتين (١٠) .

ونظير ذلك من كلام العرب قول « امرئ القيس » :

اليوم أشرب غير مستحقب اثما من الله ولا واغل

حيث حذف علامة الرفع من الفعل ( أشرب ) للتخفيف ، اجراء للمنفصل من كلمتين مجرى المتصل من كلمة . وتفسير ذلك أن ضمه الاعراب لو ظهرت على الفعل فى بيت « امرئ القيس » لتكونت كلمة ثلاثية على قياس ( عضد ) وهى ( ريخ ) - الراء والباء فى آخر ( أشرب ) والغين من كلمة ( غير ) التى تليها - فخما يجوز فى ( عضد ) التخفيف بسكون الوسط ، فانه يجوز فى ( ريخ ) التخفيف بحذف الضمة (١١) .

وتؤكد كتب التفسير والقراءات أن الحركة تحذف أو نختلس التماسا للتخفيف ، ويغلب أن تكون الحركة فى حشو الكلمة ، وقد نكون للاعراب أو البناء ، ومن انشواهد على حذف حركة البنية قراءة « ابن كثير » وأبى عمرو بامسكان الراء فى قوله تعالى : ( وأرنا مناسكنا ) ، وقرأ « أبو عمرو » باختلاس الحركة ، قال « أبو حيان » : ( والاختلاس

(٨) الكتاب ١٧٠/١ (٩) المقتضب ١٥٢/٤

(١٠) البحر المحيط ٣٤٣/٥ (١١) البحر المحيط ٢٠٦/١

حسن مشهور في العربية ، والاسكان تشبيه للمفصل بالمتصل كما قالوا :

( فخذ ) ، وسهلة كون الحركة ليست للاعراب ( ١٢ ) .

وجاء حذف حركة البناء في قراءة « ابي عمرو » قوله تعالى :

( ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك ) ( ١٣ ) ، حيث قرا

بسكون هاء الغائب المتصلة بجواب الشرط .

وجاء السكون نصا في قوله تعالى على لسان سليمان : ( اذهب

بكتابي هذا فאלقه اليهم ) ( ١٣ ) .

وحذف « ابو عمرو » حركة الاعراب في قوله تعالى :

( واذا قال موسى لقومه ان الله يامرکم ان تذبحوا بقرة ) ( ١٤ ) .

قرا الجمهور بضم الراء في ( يامرکم ) ، وقرا « ابو عمرو »

بالسكون والاختلاس ( ١٥ ) .

كذلك قرا « ابو عمرو » بسكون ( النون ) في ( يلعنهم ) من

قوله تعالى : ( اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ) ( ١٦ ) .

وقرا « الحسن » بسكون الثاء في ( يحدث ) ( ١٧ ) من قوله تعالى :

( وكذلك انزلناه قرآنا عربيا وصرفنا فيه من الوعيد لعنهم يتقون او

يحدث لهم ذكرا ) ( ١٨ ) .

وقرا الجمهور بظهور حركة الاعراب في ( بارئکم ) من قوله تعالى :

( فتوبوا الى بارئکم ) ، وروى عن « ابي عمرو » التسكين والاختلاس ( ١٩ ) .

( ١٢ ) البحر المحيط ٣٩١/١ ( ١٣ ) آل عمران : ٧٥

( ١٤ ) النمل : ٢٨ ( ١٥ ) البقرة : ٦٧

( ١٣ ) البحر المحيط ٢٤٩/١ ( ١٧ ) المحتسب ٥٩/٢

( ١٨ ) طه : ١١٣

( ١٩ ) ، ( ٢٠ ) البحر المحيط ٢٠٩/١

ومنع « المبرد » التسكين فى حركة الاعراب ، ورغم أن قراءة  
أبى عمرو لحن .

ورد « أبو حيان » ( ٢٠ ) على ذلك بأن أبا عمرو لم يقرأ الا بأثر  
عن رسول الله ﷺ ، ولغة العرب توافقه على ذلك ، فقد ذكر « أبو عمرو »  
أن لغة تميم تسكين المرفوع من ( يعليه ) ، أى تسكين آخر الفعل المضارع  
المرفوع بالنصب ، المتصل بضمير للنصب .

والفعل فى قوله تعالى : ( أنه من يتقى ويصبر ) ، وفى شعر  
أمرئ القيس ليس متصلا بضمير النصب ، والمحذوف هو حركة الإعراب  
التي اختلفوا فى حذفها .

وخير ما قيل فى التعليل لحذف الحركة ، أنه من باب اجراء بعض  
الألفاظ فى الوصل مجراها فى الوقف عليها . ويؤيد ذلك ما أورده  
« أبو حيان » فى قراءة قوله تعالى : ( والذين كفروا لهم نار جهنم  
لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها ) . قرئ ولا يخفف  
باسكان الفاء ( ٢١ ) .

وقرأ « حمزة » و « الكسائى » قوله تعالى : ( فانظر الى طعامك  
وشرابك لم يتسنه ) بحذف الهاء فى الوصل على أنها هاء التثنية ،  
وقرأ باقى السبعة بآثبات الهاء فى الوصل والوقف .

قال « أبو حيان » : ( والأظهر أن تكون الهاء أصلية ، ويحتمل  
أن يكون ذلك من اجراء الوصل مجرى الوقف ) ( ٢٢ ) .

ومن ذلك قراءة : « الأهرج » : ( فمن تبع هداى ) بسكون للياء ،  
قال « أبو حيان » : ( وفيه الجمع بين ساكنين كقراءة من قرأ ( ومحيى )  
وذلك من اجراء الوصل مجرى الوقف ) ( ٢٣ ) .

( ٢١ ) البحر المحيط ٣١٦/٧ ( ٢٢ ) البحر المحيط ٢٩٢/٢

( ٢٣ ) البحر المحيط ١٦٩/١



وقال الشاعر :

أنا سيف العشيرة فاعرفونى حميدا قد تذریت السنما

فالآلف من ( أنا ) تسقط فى الوصل ، لكن الشاعر أظهرها لأنه  
أجرى اللفظ فى الوصل مجرى الوقف عليه (\*) .

وانما يقصد الى ذلك تنبيهها الى دلالة اللفظ الذى يعطى هذا الحكم ،  
اى يجرى فى الوصل مجرى الوقف عليه .

والأخذ بهذا الرأى يجنب النص ما قد يتكلفه النحاة من تأويل  
وخلاف ، ويلفت الى تأثير حذف الحركة على المعنى المراد . فنية الوقف  
انما تكون لتمام الغرض كأن الشاعر اراد بسكون الراء فى قوله ( اليوم  
أشرب ) أن يلفت السامع الى الحدث الذى ينوى فعله فى ذلك اليوم .

وقياسا على هذا يكون الغرض من سكون الراء فى الفعل  
( يصبر ) من قوله تعالى : ( انه من يتقى ويصبر ) اشارة الانتباه الى  
فضيلة الصبر التى كان يتحلى بها اولو العزم من الرسل .

وقد قرئ ( وجئتك من سبا بنبا يقين ) ( ٢٤ ) ، بسكون الهمزة فى  
( سبا ) و ( نبا ) قال « أبو حيان » : ( ومن سكن الهمزة فلتوالى  
الحركات فيمن منع الصرف ، واجراء للوصل مجرى الوقف ) ( ٢٥ ) .

وكان المراد بنية الوقف التنبيه على أن الهدهد قد ألهم علما لم يحط  
به نبي الله سليمان على ما أوتى من فضل النبوة والعلم والحكمة -  
والله تعالى أعلم .

---

(\*) المنصف فى التصريف ١٠/١ (٢٤) النمل : ٢٢

(٢٥) البحر المحيط ٦٦/٧



## تنوين المنوع من الصرف

اختلف النحاة فى تحديد المراد بمنع الصرف ، فقال بعضهم هو منع الاسم من الجر والتنوين دفعة واحدة ، وقال آخرون بل المراد منع الاسم من التنوين ، ثم تبع الجر التنوين .

وحجة هؤلاء أن الجر فى الأسماء نظير الجزم فى الأفعال ، فلا يمنع الذى لا ينصرف ما فى الفعل نظيره ، وإنما المحذوف منه التنوين وحده لثقل ما لا ينصرف لمشابهة الفعل . ثم تبع الجر التنوين فى الزوال ، بدليل أن المرفوع والمنصوب إنما يذهب منه التنوين لا غير .

ولست أهدف الى بسط الحديث عن أحكام المنوع من الصرف ، وإنما أتوقف عند الألفاظ التى يجوز صرفها ومنعها من الصرف التماسا للعلل التى اتبنى عليها الجواز . ومنها ما كان من أسماء النساء والبلدان على ثلاثة أحرف أوسطها ساكن مثل : هند ومصر .

وقد ورت ( مصر ) فى القرآن الكريم فى خمسة مواضع ، جاءت فى أربعة منها ممنوعة من الصرف ، قال تعالى :

- ( وأوحينا الى موسى وأخيه أن تبوا لقومكما بمصر بيوتا ) ( ١ ) .
- ( وقال الذى اشتراه من مصر لامراته أكرمى مثعاه ..... ) ( ٢ ) .
- ( وقال ادخلوا مصر ان شاء الله آمنين ) ( ٣ ) .
- ( ونادى فرعون فى قومه قال اليس لى ملك مصر ..... ) ( ٤ ) .

---

( ١ ) يونس : ٨٧

( ٢ ) ، ( ٣ ) يوسف : ٢١ ، ٩٩

( ٤ ) الزخرف : ٥١

وجاءت فى الموضع الخامس على هيئة المصروف ، قال تعالى :

– ( اهبطوا مصر انا لكم ما سألتم ) ( ٥ ) .

ومذهب « الفراء » ان أسماء البلدان لا تنصرف خفت أو ثقلت ، بخلاف أسماء النساء فانها اذا خفت جاز صرفها ومنعها ، قال : ( أسماء البلدان لا تنصرف خفت أو ثقلت ، وأسماء النساء اذا خف منها شيء جرى (٦) اذا كان على ثلاثة احرف واوسطها ساكن مثل دعد وهند وجمل ، وانما انصرفت اذا سمي بها النساء لأنها تردد وتكثر بها التسمية فتخف لكثرتها ، وأسماء البلدان لا تكاد تعود ) (٧) (٨) .

من هنا وقف « الفراء » عند آية البقرة لتوجيه اثبات الألف فى قوله تعالى : ( اهبطوا مصر ) قال : ( فان شئت جعلت الألف التى فى مصر ) ألفا يوقف عليها ، فاذا وصلت لم تنون فيها كما كتبوا ( سلاسل ) ، و ( قواريرا ) بالألف ، واكثر القراء على ترك الاجراء فيهما .

وان شئت جعلت ( مصر ) غير المصر التى تعرف ، يريد اهبطوا مصر من الأمصار . . . . . والوجه الأول احب الى ، لأنها فى قراءة عبد الله ( اهبطوا مصر ) بغير ألف . . . . . وتصديق ذلك انها فى سورة يوسف بغير ألف (٩) .

ويتفق الراى – فيما قرأت – على منح الاسم الثلاثى من الصرف اذا

---

(٥) البقرة : ٦٧

(٦) أى انصرف ونون وهو اصطلاح كوفى .

(٧) أى تردد وتكرر .

(٨) معانى القرآن ١/٤٢ ، ٤٣

(٩) معانى القرآن ١/٤٣

نحرك الوسط مثل ( سحر ) و ( عدن ) و ( سبا ) ، وعلة ذلك أن الحركة تقوم مقام الحرف ( ١٠ ) ، قال « السيوطي » : ( الحركات والحروف أصوات ، وإنما رأى النحويون صوتا أعظم من صوت ، فسيوا العظيم حرفا والضعيف حركة ) ( ١١ ) .

أي أن تحريك العين في الثلاثي يقربه من الرباعي فيعطى حكمه في المنع من الصرف ، على نحو ما يزداد الحرف لللاحق .

وقد ورد لفظ ( سبا ) في موضعين ، قال تعالى :

— ( لقد كان لسبا في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال ) ( ١٢ ) \*  
وجاء على لسان إلهدهد قوله تعالى : ( احطت بما لم تحط به وجنتك من سبا بنبا يقين ) ( ١٣ ) .

قرأ الجمهور لفظ ( سبا ) في الموضعين مصروفاً ، وقرأ « ابن كثير » و « أبو عمرو » بفتح الهمزة غير مصروف فيهما ( ١٤ ) ، فمن صرف جعله اسماً للحي أو الموضع أو للاب ، ومن منعه جعله اسماً للقبيلة .

ويمنع الاسم من الصرف إذا كان على صيغة متفعلن الجوع ، ومنها في القرآن الكريم لفظ ( سلاسل ) .

وقد ورد اللفظ في موضعين كان في أحدهما بحرفا يـ ( اد ) ، وفي الثاني مجردا عنها وهو موضع الاستدلال ، قال تعالى : ( إذا اعتدنا للكافرين سلاسل وأغلالا وسعيرا ) ( ١٥ ) .

---

( ١٠ ) ، ( ١١ ) الأشباه والنظائر ١٠/١٧٣

( ١٢ ) سبا : ١٥

( ١٣ ) النمل : ٢٧

( ١٤ ) البحر المحيط ٦٦/٧

( ١٥ ) الانسان : ٤

قرأ « ابن كثير » و « أبو عمرو » و « حمزة » ( سلاسل ) ممنوعا  
من الصرف وقا ووضلا ( ١٦ ) موافقا لرسم المصحف ، وهو محض العربية  
لأن ( فواعل ) لا تتصرف فى معرفة ولا نكرة .

وقرأ « نافع » و « الكسائى » : ( سلاسل ) بالتثوين ( ١٧ ) .  
وقرئ بالتثوين وصلا ، وبالألف المبدلة منه وقفا ، وهى قراءة  
« الأعمش » .

ونقل « أبو حيان » عن « الأخفش » أن ذلك لغة لبعض العرب ،  
قال : ( وهذا على ما حكاه الأخفش من لغة من يصرف كل ما لا ينصرف  
إلا ( أفعل من ) ، وهى لغة الشعراء ، ثم كثر حتى جرى فى  
كلامهم ) ( ١٨ ) .

وروى عن بعض الرجاز قوله :

والصرف فى الجمع أتى كثيرا حتى ادعى قوم به التخييرا .  
وعلى هذا النحو يقرأ لفظ ( قوارير ) من قوله تعالى فى سورة  
الانسان ( ١٩ ) ويطاف عليهم بأنية من فضة وأكواب كانت قواريرا (   
( قوارير من فضة قدروها تقديرا ) .

قرأ « ابن كثير » رأس الآية منونا ، والثانى بغير تنوين ، وقرأ  
نافع والكسائى بالتثوين فيهما وصلا ، وبالألف فى الوقف اتباعا للمصحف .



---

( ١٦ ) البحر المحيط ٣٩٤/٨

( ١٧ ) حجة القراءات : ٧٣٧

( ١٨ ) البحر المحيط ٣٩٤/٨

( ١٩ ) الآية : ١٥ ، ١٦

## اعمال ( ان المخففة )

من الشواهد النحوية التي اختلفت فيها القراءات قوله تعالى :  
( ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم ) (١) .

تقرأ الآية الكريمة بتشديد ( ان ) ، ورفع ( عباد ) خبرا لها .  
وقرأ سعيد بن جبير بتخفيف ( ان ) ، وكسرها لالتقاء الساكنين ،  
ونصب ( عبادا ) خبرا لها . وتخرج هذه القراءة عند جمهور المفسرين  
على أن المخففة نافية تعمل عمل ( ليس ) .

وخالف ابو حيان تخرج المفسرين ، لأن قراءة الجمهور تدل على  
اثبات كون الأصنام عبادا امثال عابديها ، وأن النافية تدل على نفى  
ذلك ، فيؤدى الى عدم المطابقة بين الخبرين وهو لا يجوز بالنسبة  
لله تعالى .

وخرج هذه القراءة على أن ( ان ) هي المخففة من الثقيلة واعملها  
عمل المشددة - مع أن افعال المخففة افصح من اعمالها - وحجته  
ان المخففة يجوز اعمالها في غير المضمر بالقراءة المتواترة « وان كلا لما  
ليوفينهم ريك اعمالهم » (٢) .

وخرج نصب الخبر قياسا على نصبه في قول ابن ابي ربيعة :  
اذا اسود جنح الليل فلتات ولتكن خطاك خفاقا ان حراسنا اسدا  
وأجاز أن يكون نصب ( عبادا ) على اضمار فعل ، والتقدير :  
ان الذين تدعون من دون الله تدعون عبادا ، وهكذا تتوافق القراءتان  
على معنى واحد (٣) .

(٢) هود : ١١١

(١) الأعراف : ١٩٤

(٣) البحر المحيط ٤/٤٤٤



ويبدو لي - والله أعلم - أن اجماع المفسرين على أن ( أن ) في قراءة ابن جبير هي النافية لا يؤدي إلى تناقض في المعنى كما صرح « أبو حيان » . بل أن اختلاف القراءتين جاء شبيهاً بأسلوب القصر أو الحصر . فالمشركون ، منهم من عبد الأصنام ، وهذه ليست عباداً أمثالهم لأنها لا ترقى إلى مستوى العقل والادراك ، ومنهم من آله الرسل وهم عباد أمثالهم ، وهكذا يؤدي اختلاف القراءتين إلى الإحاطة بكل ما عبده من دون الله .

وتوجيه المعنى على هذا النحو يغني عن تكلف التقدير أو تخرجه القرآن على القليل ، ومخالفة اجماع المفسرين ، وما خرج بالاجماع فلا نظر فيه .

## اعمال ( ما ) النافية فى الحجازية القديمة

اختلفت اللغتان فى اعمال ( ما ) النافية ، فاهل الحجاز يعملونها وينو تميم يهملونها ، ولغتهم هى الاقيس ، وان كانت الحجازية افصح .

ومن الشواهد التى وقع فيها اعمال ( ما ) صريحا قوله تعالى « ما هذا بشرا » (١) ، وقرا ابن مسعود برفع الخبر على لغة تميم .

ونقل عن « الزمخشري » ان اعمال ( ما ) عمل ( ليس ) انما كان فى القديس الحجازية ، قال ابو حيان : « وانما قال القديس لان الكثير فى لغة الحجاز انما هو جر الخبر بالباء ..... وعليه اكثر ما جاء فى القرآن الكريم ، واما نصب الخبر فمن لغة الحجاز القديمة .

وقال الفراء وهو سماع لغة حافظ ثقة : لا يكاد اهل الحجاز ينطقون الا بالباء » (٢) .

وما ذكره ابو حيان يفسر لدارسى النحو لماذا وقع اعمال ( ما ) صريحا فى ثلاثة مواضع فقط من كتاب الله .

ولا فرق بين قراءة النصب والرفع فى تفسير المعنى وان اختلف حكم الاعراب ، لكن تختلف الدلالة فى قراءة من زاد الباء فى الخبر وقرا ( ما هذا بشرى ) . والمعنى ان النسوة لما راين يوسف اكبرته ونفين ان يكون من العبيد التى تباع وتشتري ، وانما هو من صفوة الملوك . ويرجع هذا المعنى ان ابا عمرو بن العلاء قرا ( ان هذا الا ملك كريم ) بكسر اللام (٣) والله اعلى واعلم .

---

(١) يوسف : ٣١

(٢) البحر المحيط ٣٠٤/٥

(٣) البحر المحيط ٣٠٤/٥

## خاتمة

يتضح مما سبق ان القراءات القرآنية كان لها دور كبير فى اثراء معانى القرآن الكريم ، واحياء اللهجات العربية التى تجيز :

– تنوين جميع الأسماء الممنوعة من الصرف باستثناء افعال التفضيل .

– اعمال ( ان ) المخففة من الثقيلة ، ونصب الاسم والخبر بعدها .  
– اتباع لام الفعل المضعف المجزوم لحركة الفاء ، وجواز تحرك اللام بجميع الحركات ، وبقاء الادغام لغة بنى تميم والاظهار لغة الحجازيين كما فى قوله تعالى : « ان تمسكم حسنة تسوهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً » .

– اعمال ( ما ) النافية عمل ليس فى الحجازية القديمة وزيادة الباء مع الخبر فى الحجازية الحديثة وهو الاستعمال الشائع فى القرآن الكريم .  
– تسكين آخر الفعل المضارع المرفوع بالضمة عند اتصاله بضمير النصب ، وهى لغة تميمية حكاها أبو عمرو بن العلاء وشهدت لها القراءات الماثورة . وقد حذفت الحركة الاعرابية من غير أن يتصل الفعل بضمير النصب لاجراء الوصل مجرى الوقف .

– اثبات حرف العلة مع الجازم ، واعراب الفعل بالحركات المقدرة .

## المراجع

- المصحف الشريف .
- البحر المحيط لأبى حيان - مكتبة ومطبعة النصر الحديثة ( الرياض ) .
- الأشباه والنظائر فى النحو لجلال الدين السيوطى - مكتبة الكليات الأزهرية • تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد .
- البرهان فى علوم القرآن للزركشى - دار المعارف ( بيروت ) • تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم .
- الحجة فى القراءات السبع لابن خالويه - دار الشروق (بيروت) • تحقيق : د . عبد العال سالم مكرم .
- المحتسب فى تبين وجوه شواذ القراءات لابن جنى - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية • تحقيق : على النجدى ناصف ، عبد الحليم النجار - عبد الفتاح اسماعيل شلبى .
- المنصف فى التصريف لابن جنى - البابى الحلبي ( مصر ) • تحقيق : إبراهيم مصطفى ، عبد الله أمين .
- حجة القراءات لابن زنجلة - مؤسسة الرسالة ( بيروت ) • تحقيق : سعد الأفغانى .
- شرح شذور الذهب لابن هشام • تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد .
- كتاب سيبويه - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ م • تحقيق : عبد السلام محمد هارون .

- كتاب الفصح لابي العباس ثعلب - دار المعارف • تحقيق ودراسة • د. عاطف مدكور •
- معاني القرآن للفراء - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠ م • تحقيق : محمد علي النجار •
- مع الهوامع للسيوطي - دار المعرفة ( بيروت ) ، ط دار البحوث العلمية - تحقيق : د. عبد العال سالم مكرم •



النمطية في شعر الغزل  
دكتورة  
مريم البغدادي •



## النمطية فى شعر الغزل

ما زالت المحاور الوجدانية بين الانسان وقلبه محور البحث ومنهلا من مناهل القيم الجمالية التى تحدد الملامح الخلقية والنفسية والحضارية والفكرية للتسعوب والبيئات الانسانية على اختلاف رقعتها الجغرافية ، ذلك لأن العواطف المتشابهة والأفكار المتقاربة ترسم نظرة الانسان فى كل مكان للحياة والكون وما يعتورها من ظواهر الموت او التغير او الدمار وما الى ذلك من أمور ترصد للفكر الانسانى جماعيته وتشابهه فيما يتناول من موضوعات فنية فكرية ، وتحدد مواطن المحاكاه والتعبير المستقل لكل أديب ولون هذا التعبير من خلال مؤثرات بيئية خاصة تطبع عمل الأديب بطابع محلى الاطار ، عالمى المضمون له كيانه الخاص ونكهته المميزة .

ولا شك ان الأديب او الشاعر بفنية اداته التعبيرية يحدد مدى نجاح العمل الأدبى الراصد للأفكار والفلسفات والعواطف كما يحدد تنقله من بيئة الى أخرى ومن ثم تأثير تأملاته فى الكون وأخلاقياته تجاه الحياة والانسان وانتقال معانيه الروحية الى غيره من الأدباء سواء كانت هذه الأخلاقيات او المعانى الروحية مستمدة فى الأصل من تعاليم دينية او مضامين نفسية بشقيها التشاؤمى والتفاؤلى . وللتناول الفنى للموضوعات الفكرية أهمية كبيرة فى انتشار مذهب أدبى او انحساره اذ ان سلطان القيمة الفنية يحكمه مدى استغلاله للعلوم والمعارف ونجاحه فى استخدام الأدوات الفنية من خيال واسلوب وإيقاع لطرح هذه العلوم والفنون والموروثات على بساط الفكر الانسانى فى اركان العالم على اختلاف مشاربه . ولا يعنى هذا تنازل كل أمة عن ملامحها وشخصيتها الخاصة وانما يعنى انسانية الأدب وعالمية انفن بغض النظر عن الفروق بين الأساليب والاجتهادات فى الرصد

ويخضع التأثير والتأثر عادة لدى مصادفة فكر ما هوى فى نفوس الآخرين أفرادا وشعوبا ومواقفته لهذا الهوى ، ومن هنا يبدأ الأخذ والعطاء والتبادل وشيوع مذاهب وأفكار وهذا ما نلمسه فى رحلة الأدب العربى الى العالم القديم والمتمثل فى ملحمة جلجامش العراقى العربى - كما يقول البهبيتى (١) وغيرها من الآثار فى التراث العربى الأدبى القديم ورحلته فى مراحل متطورة - الى أوروبا فى العصور الوسطى على سبيل المثال .

وما دمننا بصدد التأثير فانه لا بد من الإشارة الى أن أرض العرب القدماء ، كانت النبع الثرى الذى روى مواطنهم الجديدة فى العالم القديم بالعنصر البشرى والفنى والحضارى ، وليس جديدا أن نذكر أن العرب قد أمدوا المواطن الجديدة لسكانهم بموجات بشرية متتابعة ، هبط بعضها الى انعراق وآخرون الى بلاد فنيقية وكنعان وإلى صعيد مصر وشبه جزيرة سيناء والدلتا والخليج العربى فكانوا بذلك حضارة تعود الى اصل واحد ولغة واحدة رصدها كثير من المؤرخين العرب والغربيين على حد سواء وان كان هناك بعض الاختلاف فى تحديد زمن هذه الهجرات وتنوع لغاتها الا أنها فى النهاية تشير الى أن هؤلاء جميعا يعودون الى العرب البائدة وعرب العمق النجدى والجنوبى للجزيرة العربية .

ويعود وجود العرب فى وادى الرافدين - المهجر الأول لهم - ووادى النيل الى أقدم العصور التاريخية يرجعها أحمد سوسة وغيره من الباحثين الى الألف الرابعة قبل الميلاد (٢) وقد حمل هؤلاء معهم « كتاباتهم ولغتهم التى يتحدث التاريخ عنها حديث عارف ، ثم يخبرنا بأنهم بادوا وانهم هم الذين كانوا أصل العرب ومعدنهم وان من دخل عليهم بعد ذلك الجزيرة من اسماعيل وأبنائه انما هم العرب المستعربة » (٣) والبهبيتى يعود بأصل هؤلاء جميعا الى اليمن « فمن اليمن خرج المصريون

الأولون الى سعيد مصر « كما خرج منها الفينيقيون ، ولغة هؤلاء والمصرية القديمة متفرعتان عن الأصل الهنئى القديم . لا يكاد يفرق بينهما الا التلوين المحلى الطارىء على ذوات الأصل الواحد (٤) وعليه فلن الدماء العربية الواحدة احتضنت دعوة التوحيد فوجدت صدى فى المنطقة العربية كلها .

ولقد سجلت هذه اللغة العظيمة أجمل المضامين والأفكار والعواطف الانسانية التى سرى سحرها الى العالم كله عبر مراحل زمنية مختلفة ومتتابة ضمن اشكال أدبية متعددة لعل أهمها الملاحم (٥) .

ولئن كان من العسير القطع بالحدود الزمنية لأنواع وفروع هذا الأدب العربى القديم الا أن هناك بعض الملامح التى تشير الى ذلك ومنها ما يتعلق بالأدب العاطفى او شعر الغزل وهذا ما يهمنا هنا .

ولا شك أن العواطف الانسانية قد اخذت حيزا كبيرا فى الأدب العربى القديم وتناولتها أقلام كثيرة ورسمتها ابداعات فنية متعددة يتقدمها الشعر كفن تعبيرى ينبض بالحياة والحيوية وينقل لنا المعارف الانسانية والتجارب الذاتية او الغيرية فى اطار فنى يخلصنا من ضغط العواطف او يثيرها فىنا ويحقق الفائدة من خلال اثارة اللذة والمتعة والذاتجة عن تأثير الشكل الفنى والمعتبد على التخيل والابداع من خلال الحس البصرى والذهنى .

ولعل عاطفة الحب لا تمثل عاطفة ذاتية مفردة وانما تمثل العاطفة الانسانية الجماعية التى تتكرر بصورة دائمة ومن هنا يثير شعر الغزل فىنا متعة وجدانية ولذة لا تعدلها لذة لقرب مضامينه من قلب الانسان فى كل مكان وزمان .

ولقد تصدى لتعريف عاطفة الحب المفكرون والأدباء واللغويون



والشعراء واجتهدوا فى تحديد ماهيته فى المجالس العامة ، ومن ذلك ما كان من مجلس يحيى بن خالد البرمكى اذ قيل فيه ان العشق ثمرة المشاكلة وهو دليل تمازج الروحين وهو نفث السحر واخفى واجر من الجمر يطبع على الأفئدة وهو جرعة من نقيع الموت وهو حبالة نصبها الدهر لأهل التخالص فى النوائب وهو أرق من السراب وبادق من الشراب وصريعة دائم اللوعة طويل الفكر يتلاعب به الأرق والقلق والشكوى وعلة وقوعة كما يقول بقراط فى القلب ابتداء من خلال تعارف الأرواح وقد ورد عن النبى عليه السلام قوله « الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف » (٦) ولا شك ان هذا التآلف بين روحى الرجل والمرأة جعله الله وسيلة لآعمار الكون ، وهذا ما يشير اليه القرآن الكريم فى عدة آيات منها قوله تعالى « يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها » وفى اخرى « ليسكن اليها » وفى ثالثة « وجعل بينكم مودة ورحمة » ومن هنا لابد ان يكون المنطلق (٧) .

ويرى احسان عباس ان مجلس يحيى هذا صورة من حوار « المأدبة » لافلاطون ، ويبدو انه كان معروفا على « نحو ما فى القرن الثالث الهجرى لدى المثقفين المسلمين » وهو حوار دار بين سقراط وجلسائه حول عاطفة الحب وماهيته التى رسم خطوطها وحدودها وآثارها كثير من الشعراء الغزليين على مدى التاريخ البشرى قبل ان يفلسفها المفكرون اليونان والعرب (٨) والغزل ومترادفاته ومنها التشبيب والنسيب استغرق معظم الانتاج الأدبى والشعرى على وجه الخصوص وتنقل بين المادية الحسية وبين الروحية السامية وسواء كان هذا أو ذاك فان تصورات الشعراء لموضوع الحب تابعة من ولع النفس الانسانية بالجمال ولا شك ان الاحساس بالجمال واللذة يصاحب عملية التذوق ثم الابداع الفنى الذى يبرز على صورة قصيدة أو -

لوحة فنية أو أى ابداع يولد الاحساس بالمتعة حين يوافق النفس ويظهرها بتصوير العمليات الشعورية وتقريبها الى العقل بفنية آسرة .

وبعد ، فكيف استطاع الشاعر العربى القديم التعبير عن هذه العاطفة وأى نهج سلك اذا كان المفكرون وعلى رأسهم ستندال قد قسموا عاطفة الحب إلى أربعة أنواع هى الحب العاطفى أو التأثرى الذى يمتاز بالقوة وشدة التعلق والحب - الاستلطافى النابع من الألفة والصدقة والجسدى وان كان مستكرها مستثقلا - والكمالى النابع من الترف والولع بكل جميل (٩) ؟

يشير موروثنا الحضارى والأدبى الى ان الغزل قد بدأ اول مرة بالغزل بالالهة بهدف التقرب اليها فى كل اوطان العرب القديمة فى وادى الرافدين ووادى النيل وفنيقية وشبه الجزيرة العربية . وفى قصيدة لشاعر عراقى ترجع الى ( ١٦٠٠ ق م ) موجهة الى الهة الحب والحرب عشتار نتبين أوليات هذا الغزل هناك وهى تقول « الاجلال للملكة النساء واعظم الالهة طرا ، تلك الرافلة فى اثواب البهجة والحب المملوءة حيوية وسحرا ومرحا نزفا وهى معسولة الشفاه ، الحياة فى فيها والمسة تزيد وتعظم فى حضرتها ما أحلى مراها بالنقب المرخاه على رأسها ويقوامها الجميل وعينيها اللامعتين » مع انها « الهة مربعة جميلة معا » وفى قصيدة بابلية أخرى هى سيدة جبارة « ايه يانجم الشقاء . انك تجعلين الاخوة المتوائمين يقتتلون ولو انك تمنحين الصداقة الدائمة أيتها القادرة يا سيدة المعارك التى تقلب الجبار رأسا على عقب (١٠) .

ويمكن تأكيد ذلك الأمر نفسه بانسبة لغزل وادى النيل وها هو شاعر عاش فى فترة من الفترات الواقعة ما بين ( ١٥٧٥ - ١١٩٤ ق م ) يتقرب الى الالهة عيارت بقوله « الالهة عيارت هى اللوتس المتفتح ، وفى أخرى « أيتها الربة الذهبية » (١١) وثالثة تقول « انى اعبد الواحدة الذهبية

واتمدح جلالها انى اعظم سعدة السماء انى اقدم المدح لمحاتور والشكر  
لسيدتى (١٢) وعليه فيبدو ان ما ذهب اليه هانز شيدر من ان الادب الفارسي  
اسبق من الادب العربي فى احداث التأليف التركيبى بين الشعر الدينى  
والدنيوى او بين السماوى والأرضى قول يحتاج الى مراجعة وذلك لأننا  
لمسنا نقيضه فى الفقرات السابقة ومن الملاحظ فى هذه النصوص التعبدية  
ان المتغزل بها فى العراق نجم ذو عيتين لامعتين سماوية ساحرة الملامح  
ذات هية وسيادة ذلك السحر الذى انعكس على المرأة انعكاسا ربط بينها  
وبين النجوم وتلمس هذا فى وصف أم جرجاش لصديقة وثيقة جرجاش  
عليه اذ تقول « ذلك .. نجم السماء الذى انحضت عليه كما لو كان  
امراة » وها هى ايضا نجم ذهبى سماوية ذات جلال وسيادة فى مصر  
وهذا الغزل التعبدى ينطلق من مفهوم واحد وروح واحدة تمتد الى  
عرب الجزيرة لتعطى الملامح العربية التعبدية الفنية المشتركة فى مواطن  
العرب الثلاثة : العراق ومصر والجزيرة .

ولعل النصوص الغزلية التعبدية فى الجزيرة العربية تكاد ان تكون  
معدومة ساعد على ضياعها تخرج المسلمين من رواية كل ما يتعلق بالوثنية  
والقضاء عليها خوفا من اختلاطها بدين التوحيد الاسلامى الخالص مما  
ضيع علينا فرصة الحصول على نصوص تساعد فى رصد الملامح المشتركة  
للغزل الدينى الا ان بعض نصوص دينية وشعرية تلمح الى ذلك من بعيد  
ولنصل الى ما نريد فان صيغ التلبية لمعبودات - العرب القدماء تسعفنا  
فى الاشارة الى ملمح الغزل الدينى او التقربى ومن ذلك تلبية من نسك  
للعرى « لبيك اللهم لبيك ، لبيك وسعديك ، ما احبنا اليك » وقد كانت  
معبودة فى غطفان تعظمها قريش ولها بيت وسدنة ، فاذا عرفنا انها كانت  
عندهم تعرف بنجم او نجمة الصباح وكانت الهة دموية تقدم لها القرابين  
البشرية وغيرها عند ظهورها فى الفجر وانها كانت برغم دمويتها وسلامتها  
للقاسية راعية الاخصاب والموكلة بالخمير المقدس فاننا نلمح بهذا صفات  
عشتار العراقية وعشتاروت الفينيقية للكنعانية كما نلمح النجمة المصرية  
لو ايزيس رمز الاخصاب والاهومة ..



والعزى هي الزهرة و « كوكب الحزن » القلمية العزيرة والتي كانت تشترك في الحروب عن طريق اثاره الحماسة وكان من اسمائها « نجمة السماء » واستار وعشقر وهنا تبدو العلاقة واضحة بينها وبين معبودة العراق من حيث الملامح والمكانة والتعلق بها والتقرب اليها بالغزل والشعائر المختلفة .

واذا عرفنا ان عشتار والتي هي الزهرة والزهرة هي العزى (١٣) ، كانت في بابل والعراق كله وسوريا وفنيقية وفلسطين والجزيرة الهة العشق والحب والجمال عرفنا صلة الوصل بينها وبين الغزل وتشبيه المرأة بها ، اذ ان العرب حملوها معانى البياض والحسن والبهجة كما سماها المنجمنون بالسعد الأصغر وأضافوا اليها الطرب والسرور واللهو ووصفها بعضهم بملكة السماء التي اغوت الملائكة كما اغوت البشر .

وفى الميثولوجيا انها اغوت الملكين هاروت وماروت وتعلمت منهما الكلام الذى يصعدان به الى السماء فعرجت وجعلها الله ذلك الكوكب الجميل ويذكر عن عبد الله بن عمر انه كان يلحن الزهرة كلما رآها وقال هذه التى فتنت هاروت ، وما روت وهذا ان دل على شئ فانما يدل على ان هذا الاعتقاد البابلى لم يكن غريبا على اهل الجزيرة ولعل الشعر الغزلى الذى يذكرها مقترنة بالمرأة الفاتنة دليل ماضى على ذلك ومن هنا ايضا جاءت عبادتها وتعظيمها وعلى كل ، فهى ابنة القمر عند عرب العراق القدماء وعرب الجزيرة والقمر كان من ضمن الثالوث المقدس « الشمس والقمر والزهرة » فى العالم العربى القديم كله بما فيه مصر والعراق والجزيرة وكنعان وفنيقية .

ويشترك الثالوث المقدس فى التحكم بفيوضات الطبيعة والاختصاص ومن هنا جاءت سطوته كما هو رمز الاشعاع والنور والجمال والبهاء والطهانية .

والمرأة تسيطر على خاصتى الاخصاب والفتنة ومن أجلها كانت تقام بعض الحروب وهنا يرتبط الحب بالحرب فتكون المرأة هى السبب فى اقتتال الاخوة وخصومة الاصحاب ، أو ليست هذه صفات عشتار العراقية وهى الفتنة كلها والفتنة تلوى بقلب الرجل وتفتن لبه . فيهمم بالفاتنة فيهبها أجمل الصفات كما يهبها قلبه ويلقى عليها من أثواب الغزل ما يبرز اثر فتنتها عليه ، تلك الفتنة التى جعلته يقدم قلبه قربانا لحبها كما كان يقدم العربى قربانا من البشر أو الحيوان للعزى أو الزهرة أو كوكب الحسب وملكة السماء ونجم الشقاء الواحدة الذهبية نجم الصباح القاسية والجميلة معا (١٤) .

ونمطية النظرة الفنية عند الشاعر الجاهلى ترتبط ارتباطا وثيقا بمعتقدة واطره الاجتماعية والنفسية واسباب البيئة المادية والمعنوية وتستحضر اللاوعى وتسخره فى رسم الصور الفنية والرؤية الشعرية للحقيقة وتوصله الى أسلوب جذاب فى ابراز ما يريد بالوان يستقطعها من تفاعله وتذوقه لايقاعات الحياة المختلفة . وانا لنرى الشاعر الجاهلى يجسد هذه المقولة من خلال عشقة وغزله .

وأول ما يطالعنا من هذه النمطية الغزلية العقيدية تشبيه الحبيبة بالشمس فى حالتى الإقامة والرحيل فهى الشمس فى اشراقها اذا برزت للعاشق وهى الشمس فى غروبها اذا ارتحلت عن الديار ، يقول طرفة بن العبد :

ووجهه كأن الشمس القت رداءها      عليه نقى اللون لم يتحدد

ويقول خفاف بن ندبه : « ووجها متى يحلل له الطيب يشرق » (١٥) ولهذا الاشراق فى وجه الحبيبة يسجد العاشق سجوده للشمس :

شمس اذا طلعت مسجدت جلاله      لجمالها وجلا الظلام طلوعها



وعليه فإنها حوراء جيداء يستضاء بها » وكيف لا وقد :

قضى لها الله حين صورها الخالق ان لا يكنها سدف (١٦) .

ومن الطبيعى ان لا يجتمع ليل مع شمس كانت معبودة عند العرب منذ قديم الزمان فى حضن الوطن العربى كله وعلى امتداده . كما كانت ذات التأثير المباشر على غلال الأرض وخيراتها وذات النور العالى التى تبهر عين المربى فيفيض قلبه بالخشية والاكبار لهذا الجمال والجلال فيهلل ويسجد لها تقربا وعليه فانه تحت سلطان الجمال يقع اميرا متوسلا اليه بكل جميل من الصفات والنعوت التى تبدو وكأنها ترانيم دينية فى هيكل الشمس يقول النابغة الذبياني فى وصف محبوبته :

كالشمس يوم طلوعها بالاسعد      قامت تراءى بين سـجفى كلة  
أودرة صدفية غواصها      بهج متى يرها يهل ويسجد  
أو دمية من مرمر مرفوعة      بنيت بأجر تشاد بقرمد (١٧)

نمطية فنية حضارية سرت الى الشاعر الجاهلى من ثقوب الزمان فجاءت اليه من شاعر مصرى يربط بين حبيبته والشمس والنجوم اذ يقول :

« حبيبتي مفردة لا نظير لها      هى كنجمة الزهراء فى فجر

يوم العام السعيد ، انها تتحرك فى تلالؤ الكمال فضيأؤها ساطع وجلدها منير » .

ويقول آخر « يا اجمل النساء يا ضياء ياكاملة ، يانجها فى سماء العالم الجديد وكل العيون تتعقبها حتى بعد ان اختفت عن الأبصار » .

تركيز مستمر على وصف الحبيبة بالكمال والعلو وصعوبة الوصول اليها ذلك لأنها سماوية المكانة ساحرة الجمال ذات حباثل جذابة .

وتشبيه الحبيبية بالشمس والدمية فى شعر الغزل أكثر من أن يحد  
 لما للشمس من تأثير عقيدى استغله الشاعر فى تشبيه الحبيبية ليوضح  
 صورتها وسطوة جمالها وتأثيره على قلبه وكثيرا ما كانت الدمية تقترب  
 بذكر الشمس ولو علمنا أن - الدمي هي التماثيل والصور التي كانت  
 توضع فى محاريب العبادة الجاهلية - لعلمنا أن تشبيه المرأة بهما له  
 مدلول يشير إلى أن المرأة لم تكن محتقرة كما تصور البعض ، بل كانت  
 أقرب إلى التقديس منها إلى أي شيء آخر ولعل ذلك نابع من كونها العامل  
 الفعال فى عملية استمرار الحياة الإنسانية إذ إنها الإخصاب والولادة  
 المستمرة للأحياء ومن المعروف أن للشمس تأثيرا فعالا فى عملية خصوبة  
 الأرض والنبات وعليه تكون الشمس والمرأة قطبين للخصوبة كما أنهما  
 قطبا الجمال والرقّة ، يقول طفيل الغنوى :

عروب كان الشمس قناعها — إذا ابتسبت أو سافرا لم تبسم (١٨)

ويقول امر القيس واصفا حبيبته فى هودجها راحلة :

كان دمي سقف على ظهر مرمر — كما مزيد الساجوم وشيا .صورا

ويقول الاعشى :

كدمية صور محرابها — بمذهب فى مرمر مائر

ويقرن امرؤ القيس الدمية بالطبى فى قوله :

هما نعجتان من نجاج تباله

لدى جؤذرين ، أو كبعض دمي هكر (١٩)

وأما طرفة فانه يقرن اسمنان الحبيبية بالشمس والاقحوان ليبين  
 وضاعتها وبياضها .

فيقول :

وتبسم عن الى كان منورا      تخلل حر الرمل دعص له ندى  
سفته اياه الشمس الا لثاته      اسف ولم تكدم عليه بائد

ويقول :

بادن تجلو اذا ابتسمت      عن شتيت كاقاح الرمل غر  
بدلته الشمس من منبتته      بردا أبيض مصقول الاشر (٢٠)

وهكذا تمنح الشمس الحبيبة الوضاعة في الوجه والبياض في  
الاسنان ثم هي تمنحها للرقعة والرشاقة والجمال ولذا فهي تقرن بالغزال  
في الوصف وفي اللغة يقال للشمس غزالة ايضا عند طلوعها ويقال :  
« أتيت غزالة الضحى » .

يقول امرؤ القيس :

وساذا عليه ان ذكرت او نسا  
كغزالان رمل في محاريب اقيال (٢١)

وهناك اخبار تشير الى ان الغزال كان مقدسا عند العرب وكان  
يوضع له دمي مع دمي النساء في المحاريب واماكن العبادة وهذا  
يذكرنا بغزالي الكعبة اللذين وجدا في بئر زمزم عند اعادة حفرة (٢٢) .

وامرؤ القيس سباق الى الابداع في الوصف ونراه هنا يربط بين  
الغزال او الرثم وبين البياض ليرمز الى الجمال والوضاعة اذ يقول :

من البيض كالارام والادم كالدمى  
حواضنها والمبرقلت الروانى (٢٣)

ويستغل الشاعر اناجلى اعضاء الغزال فيشبهه عيون الميوبة  
بعيونه وكذلك جيدها فيقول :

وجيد كجيد الرئم ليس بفاحش  
اذا هى نصته ولا بمعطر  
لاسماء اذ تهوى وصالك انها  
كذى جدة من وحش صاحبة مرشق  
اذ تستبيك بأصلى ناعم  
عذب مقبله لذيق المطعم  
وكأنما نظرت بعينى شادن  
رشا من الغزلان ليس بتؤم (٢٤)

ومن الملاحظ أن الشاعر الجاهلى كان يستوحى الطبيعة ويستغلها  
فى تشبيهاته فكانت صورة ملونة ناطقة حية كما نلاحظ أنه يربط بين  
رحيل حبيبته وبين رحيل الشمس ودائما هى غزال مضمخ بالعطر والمسك  
يقول امرؤ القيس :

وحدث بأن زالت بليل حملهم  
كنخل من الاعراض غير منبق  
وفوق الحوا ياغزلة وجاذر  
تضخن من مسك ذكى وزنبق  
فاتبعتهم طرفى وقد حال دونهم  
غوارب رمل ذى آلاء وشبرق (٢٥) ..

صورة تعبدية كاملة الملامح واضحة يظهر فيها الغزلان والبخور  
والشمس الغاربة والنخيل وهذا الأخير من مقومات حياة العربى ولذا  
فقد نال النخيل بعض التقديس (٢٦) .

يقول امرؤ القيس :

أو ما ترى اظمانهن بواكرا  
كالنخل من شوكان حين صرام

ويردد أبو دؤاد الهذلي هذا المعنى بتشبيه الطعائن بالنخل فيقول :

وتراهن في الهوادج كالغز  
لأن ما ان ينهالهن السهام  
نخلت من نخل بيسان اينعن  
جميعا ونبتهن تؤام (٢٧)

ومن المعروف ان النخلة كانت شجرة المعزى المقدسة كما كان العرب يضعون على عنق التمثال الذي يجسدها الفلائد وفي قول كعب بن مالك الأنصاري اشارة لذلك يقول :

وتنسى اللات والعزى ووردا  
ونسلبها الفلائد والشنؤفا (٢٨)

وهنا نرى وصف الحببية مكتملا فهي شمس وضئة وغزال رقيق مزين الجيد مضمخ بالعطر تزينه النضارة والشباب وهي نخلة يانعة ولعل هذه الصور جميعا تكشف عن البعد التعبدى والاسطورى فى الغزل الجاهلى وكأنه « صلوات فى محراب الالهة » (٢٩) والاثارة الفكرية لرسم صورة المرأة وتصويرها تصويرا رمزيا لماسح تنبع عند شاعر الغزل فى الجاهلية من صلته بالكون والحضارة البيئية التى برز فيها العامل الدينى كاهم عامل فى تعبيرهم عن الجمال ومن هنا كان حوارهم الغنى مع الكلمات والدلالات الحسية والمعنوية .

وايحاء الصور المجازية من خلال استنطاقها وربطها بالبيئة وقيمتها الفكرية يسلط الضوء على القيم الفنية الجمالية التى اعتمدت على الرمز



والمجاز والخيال في إبراز الصورة وتلوين الإبداع عند شاعر الغزل  
الجاهلي وأكثر ما يشد الشاعر من هذه الصورة والألوان هو الخيال  
وذلك الذي يجعل من المرأة غزلا قاتن العيون والجيد وفي الوجه ساحر  
المقبل ، ولامح الجمال الساحر هذه يرسمها النابغة بقوله :

صفحت بنظرة فرايت منها  
تحييت الخدر واضمعة القمر  
قرائب يستضيء الحلى فيهما  
كجمهر النار بدر بالظلم  
كان الشذر والياقوت منها  
على جيداء فاترة البغام  
حلت بغزالها ودنا عليها  
أراك الجزع أسقل من مستام  
كان مشعشا من خمر بصرى  
نمته البخت مشدود الختام (٢٠)

ان هذا الربط الشديد بين مواطن الجمال عند الحبيبة وبين الغزال  
والضوء والخمر لم يكن ربطا عابثا وانما هو الإبداع ذو الملامح المتعبدية  
والطوقسية التي نلمحها في عبادة العزى أو نجمة الصباح وكان من  
عادتهم شرب الخمر والتضحية بالبضت أو غيرها أمام بيت العزى تقريبا  
اليها (٣١) صباحا وهما هو امرؤ القيس يشير الى رهبة الموقف حين يصف  
نظرة الحبيبة :

إذا نال منها نظرة ربح قلبه  
كما ذعرت كأس الصبوح المخمر (٣٢)

هذا هو حال العاشق ساعة الوصال تسكره نظرة ونسحره التفاته  
وهو في كل هذا يروم الوصول ولا يستطيع فالحبيبة متمنعة سامية بعبادة

المنال بعد نجم الحسن وزهرة الجمال تلك التي لم تخلق للانجاب او اللبس  
وهي في هذا شبيهة بعشتار البابلية وعشتاروت الكنعانية التي ولدت  
رمزا للغواية ولكنها « متمنعة لا يطاها احد ولا تحمل حمل النساء » (٣٣)  
ويشير عمرو بن كلثوم الى هذه الصفات التي هي صفات حبيبته بقوله :

ذراعى عيطل لدماء بكر  
هجان اللون لم تقرا جنينا  
وثديا مثل حق العلاج رخصا  
حصانا من اكف اللامسينا (٣٤)

والبياض في الناقة وطول العنق صفات متلازمة في الحبيبة كما يلزمها  
التمنع وصعوبة الوصول والذي حاول امرؤ القيس تجاوزه رغم الخطورة  
اذ يقول :

وتبيضة خدر لايرام خباها  
تمتعت من لهو بها غير معجل  
تجاوزت احراسا اليها ومعثرا  
على حراسا لو يسرون مقتلى  
اذا ما الثريا في السماء تعرضت  
تعرض اثناء الوشاح المفضل (٣٥)

ولا يفتا الشاعر الجاهلي يسخر معارفه الفكرية والطقوسية كما  
يسخر الطبيعة بظواهرها المختلفة في تجسيد خياله وصوره مما اعطاها  
كثيرا من الحيوية والحركة ولقد قاده هذا الى وصف رحيل الحبيبة  
بالادوات نفسها فنجد ابا ذؤاد الايادي يبت همه في هذا الوصف فيقول :

هل ترى من ظعائن باكرات  
كالعدو لي سيرهن انقحام

ويصن الوجوه فى الميسناتى  
كما صان قرن شمس غمسام

ويقول امرؤ القيس فشبهتهم فى الآل لما تكمشوا = حدائق دوم  
أوسفينا مقيرا (٣٦) ومن الجدير بالذكر ان بعض الاساطير العربية فى  
مصر والعراق والجزيرة العربية تصور الشمس سفينة تسير فى بحر وهنا  
يفهم معنى الربط بين رحيل الحبيبة وغروب الشمس ورحلتها وسط السماء  
ولعل النابغة يؤكد لنا هذا الربط بقوله :

حان الرحيل ولم تودع مهددا  
والصبح والامساء منها موعدى (٣٧)

واذا انتقلنا الى الجانب الآخر من الوصف المادى نجد امرؤ القيس  
يصف أعضاء حبيبته بفنية ساحرة فهى مهفهفة بيضاء ذات صدر صقول  
كالمرآة جيدها جيد ظبى ابيض وشعرها فاحم كثيف وخصرها لطيف  
لين وسيقانها مثل قصب البردى (٣٨) وهى كذلك عند النابغة كاملة الخلق  
كالغصن المتأود ذات خصر نحيل وصدر ناهد ممثلة بضه مكتنزة المتنين  
ذات اصابع ناعمة لمياء الشفتين بيضاء الأسنان كالاقحوان وذات مقبل  
عذب يشفى العليل كما يصور سحر حديثها وتأثيره فى النفس فيقول :

لو انها عرضت لاشط راهب  
عبد الاله ضرورة متعبد  
لرنا لبهجتها وحسن حديثها  
ولخاله رشدا وان لم يرشد  
يتكلم لو تستطيع سماعه  
لدنت له اروى الهضاب الصخد

وهنا نلمس النمطية فى التطوير الحسى والمعنوى كما نلمس جذوره  
فى مصر وبابل قديما وما هو شاعر عربى مصرى قديم من عهد الأسرة

الثامنة عشر ( ١٥٧٥ - ١٣٠٨ ق م ) يصور هذه الحسية ويربط بين  
الحبيبة والشمس وايزيس الهة الخصب والأمومة فيقول ( حبيبتى مفردة  
لا نظير لها . . هي كنجمة الزهراء فى فجر يوم العالم الجديد انها تتحرك  
فى تلالؤ الكمال فغياؤها ساطع وجلدها منير وجفها زائع وعيناها مغريتان  
جذابتان على شفثيها تتلكا الكلمات المحرصة . لكنها لا تتكلم اكثر مما يجب  
رقبتها رفيعة وصدرها ممتلىء . . . انها ثقيلة الأرداف نحيلة الخصر انها  
كرية لا نظير لها ويقول آخر ( يااجمل النساء ياضيء يأكاملة يابجمة فى  
سماء العالم الجديد ) وكان يقال للشمس المعبودة ( كاملة ) - . . كل  
العيون تتعقبها حتى بعد ان اختفت عن الأبصار ) ويقول ثالث من الأسرة  
التاسعة عشرة ( الفجر يضىء جمالها ) ( والفجر ينشق عن جمالها )  
( حاجبها كفخ طيور وأنا الأوزة التى تقع فى الحبائل ) وآخر يسوقنا  
الى روح امرىء القيس والأعشى فيقول ( انها ثقيلة الأرداف نحيلة الخصر )  
وآخر ( آه من طرفك الجذاب . . وساقك فوق كل جمال والالتفانة ساحرة  
وهكذا تستعبد الفتيان ) ( ويرتمون تحت قدميها ) ( لقد نفثت الحب  
فى أرواحهم وأصبحت قلوبهم عبيدا لها ) ( اما الذى يستطيع ان يحتضنها  
فطوبى له سيختارها العشاق زعيما لهم ) ( ٣٩ ) .

ولا اظن ان ابن الملوح او ابن ذريح او حتى عمر بن أبى ربيعة  
وبينهم وبين أسلافهم قرون يتفرد بزعاة العشاق او يحمل رايتهم مادام  
هؤلاء الأسلاف من الشعراء العرب قد سبقوهم فى هذه الزعامة نلك  
الزعامة المسخرة لخدمة العشق والعشاق على امتداد مواطن القلب  
العربى وعبر أزمنته المختلفة .

نمطية هى اذن تتفاوت فى درجات التصوير والحيوية وتلتقى فى  
المعانة النفسية وتدور حول محور هو المرأة مستودع سر الحياة .

وتظهر الطوطمية فى ذكرى الحبيبة الراحلة فتسفع الدموع يئيرها  
بكاء الحمام ويعتبر الحمام والغزال من طيور - العزى - وحيواناتها

المقدسة وهما نفس شعائرها عند الهابليين والسوريين والنبطيين (٤٠)  
ويقول ضابىء بن الحرث البرجمي :

بكيت وما ييكك من رسم دمنه  
مبنا حمام بينها متظلالا

ويقول عنتره :

سأندب حتى يعلم الطير اتقى  
حزين ويرثى لى الحمام المغرد  
كيف السلو وما سمعت حمائها  
ينسدين الا كنت لول ياكى (٤١)

وليس البكاء وحده مما يصيب العاشق بل ربما يذهب الحب بعقله  
ويستولى على لبه كيف لا ووجه الحبيبة هلال ويدبر :

ووجهه يحار له الناظرون  
يخالونهم قد اهلوا هلالا

ولهذا فان النساء : « يقلن لاهل اللحم ضلا بتضلال آ والى مثلها  
يرنو الحليم صباية وكيف لا » ومن الحب جنون مستمر وعليه فقد ذهبت  
سليمى بعقلك كله . اجل ان الحب جنون وخيل قالها سويد بن  
ابى كاهل الماخوذ بسحر حبيبته التى تجتذب الوعول من الجبال .

خبلتنى ثم لم تشفينى  
فقؤداى كل اوب منتزع  
ودعتنى برقاهها انها  
تنزل الاعصم من راس اليفسح



والرقى والسحر والفتنة وسلب عقل الرجل أدوات تعبيرية متلازمة  
كثيرة الوجود فى شعر الغزل وهذا ما لسنناه فى مصر والعراق  
والجزيرة ولعل ذلك كله يرجع الى أن للمرأة جاذبية لا ترد ولا تقاوم  
ليس هذا ما قاله شاعر المعلقة العربية الأولى حين وصف جلجامش  
انبهاره بصديقه انكيدو اذ يقول : « اما بالنسبة لى فقد كانت جاذبيته  
كحب امرأة » .

وهذا شاعر عراقى آخر يقول فى محاوراة تعود الى عصر حمورابى  
العربى البدوى على لسان فتاة .

.. اعطنى القدرة يا عشتار لان اقدسه .. لان اسحره .. وان لا  
يكون لى منافسا .

ويؤكد شاعر عربى مصرى هذه الفاعلية لسحر المرأة فيقول :

« حينما انزل الى الماء .. يصبح ارضا تحت قدمى .. ان حبها  
ييث فى نفسى القوة انه رقية الماء بالنسبة لى » .

ولم لا وسحرها استطاع ان ينفث « الحب فى ارواحهم واصبحت  
قلوبهم عبيدا لها » ليست هى البدر الذى يؤثر فى سلوك الناس ؟؟ اليس  
هذا ما قاله شاعر مصرى قديم « قلبى يطير عندما افكر فى مقدار  
حبى ، ويستحيل على أن اتصرف كغيرى من البشر قلبى يهرب منى ،  
وتضطرب كل أمورى » « ويستحيل عندئذ كل شئ : العقل والحواس  
الى عطر شذى غريب - واذن فاتها تلعب بالعقول والقلوب وها هو  
عنترة يصف حبيته فيقول « لعوب بالباب الرجال » ذلك لانها اذا اسفرت  
بدر بدا فى المحاشد » و « هلال على غصن من البان مائد » ولذا يسترحم  
هذا البدر فيقول :

يا عبل حبك سالب الياينا  
وعقولنا فتعطى ، لا تهجرى

لانتى « أغار عليك يا بدر التمام » « وحق لعنترة أن يغار فهى  
صنو للشمس والقمر .

أشارت اليها الشمس عند غروبها  
تقول اذا اسود الدجى فاطلعى بعدى  
وقال لها البدر المنير : الا أسفري  
فأنك مثلى فى الكمال وفى السعد (٤٢)

وارتباط الحب وظهور الحبيبة وجمالها بالقمر والجنون استحضره  
لا وعى الشاعر من باطن تراثه الدينى حيث كان من عقائد الانسان قديما  
أن القمر يؤثر فى سلوك الناس ويخرجهم من جادة التعقل « او يوصلهم  
الى الجنون » (٤٣) الى جانب انه كان رمزا للخير والخصب وقد احتل  
مكانة بارزة فى عبادة العرب البابليين والآشوريين وكذلك المصريين وعرب  
الجزيرة على امتدادها .

وذكر القمر يعيسد الى اذهاننا ما قلناه من أن عشتار ملكة الاغواء  
البابلية الساحرة والعزى نجمة الصباح وكوكب الحسن الفاتنة كانتا -  
وهما واحدة باسمين مختلفين - ابنة القمر ، وهنا تتكرر النمطية فى التشبيه  
واسلوب الغزل بالمرأة التى اكتسبت القداسة والاجلال بحيث أصبحت  
ذات سطوة على قلب الرجل ومن هنا تنبع قوة التعلق بها فهى الجلال  
والجمال وكلاهما يأسر القلب وها هو ابن حزم يقول : ان النفس الحسنة  
تولع بكل شئ حسن وتميل الى التصاوير المتقنة « وحب الجمال يقود  
الى العشق والعشق جنون كما يقول اخوان الصفا او هو آفة كما  
يقول ابن كليب القيروانى ولكن « أى آفة اعظم من الحب ؟؟ » .

والعلاقة بين الجمال والحب علاقة ازلية اذ أن الجمال هو المثير  
للحب وسلطان الحب « يذل العزيز ويدله العاقل » كما يقول  
ابن حزم (٤٤) ويوافقه عنتره بقوله :

اذل لعبلة من فرط وجسدى  
وأجعلها من الدنيا اهتياى

ذلك لأنه « قد ملك الهوى منى زماى » ورغم أنه قادر على امتلاك  
أمره غير أن « سلطان الهوى ماضى العزيمة » « والقلب فى قيد الغرام  
مقيد » (٤٥) وكثيرا ما يسرى الحب فى الأعضاء سريان الدم وهذا ما يشير  
إليه شاعر مصرى بقوله « حبك يسرى فى جسدى كما تفعل الخمر »  
« وأصبح مخمورا بغير شراب » أليس هذا ما قاله عنتره :

يا عبل .. حبك فى عظامى مع دى  
لما جرت روحى بجسى قد جرى

ولهذا فهو يسرى لهيبا حارقا « يشعل فى عظامى » « فيشعل معه  
نار الشوق فيجد فى المسير ليلقى حبيبته عبلة » وعدت أجد من نار  
اشتياقى « وينا له من شوق » يكتب أسطرا بأقلام دمعى فى رسوم جنائى  
« رغم أن الدمع لا يطفىء هذه النار بل هى تظل فى الحشا تتوقد ،  
وما دام الدمع لا يطفىء ناره فقد يلجا الى أرض الحبيبة عله يجد  
ما يخفف من حدة اللهب :

والثم أرضا أنت فيها مقية  
لعل لهيبى من ثرى الأرض يبرد (٤٦)

وكيف لا ورؤيتها ترد الروح فى الميت بل أن مجرد حديثها يردها  
« اذا كلمت ميتا يقوم من اللحد » وها هو عنتره يلتقى مع سلفه  
البابلى والمصرى ليبين لنا تأثير صوت الحبيبة فى نفسه ووجدانه  
يقول شاعر مصرى على لسان فتاة « صوته يثير قلبى » « أو ليست  
الحياة من صنع صوتك وصوتك باسم للحياة » فاذا جاءت الحبيبة وهو  
يحتضر فانها « تتحرك بعدها كل أطرافى » ..

نمطية فنية ترتدى للوانا زاهية فاتنة تأسر للقلب وتستولى على  
الاعجاب رغم مزاراة الحب وعذاباته الدائمة بما يسببه من مرض قاتل  
أحيانا ، جعل الشاعر العربى المصرى يقول « زاد المرض وتناقلته  
الأطراف ولم أعد أعرف نفسى » ويقول آخر « وسيأتى الأطباء ويختلفون  
حول دائى وهى وحدها تعرف كل شئ عنه » . وهى نحن إلهام اعتراف  
المفخر اليشكرى بمرضه فى الحب « ما شف جسمى غير حبك » « ذلك  
المرض الذى يكسو عنقورة كل يوم ثوبا جديدا » « وثوب سقامى كل  
يوم يتجدد » « ويتبرم طرفه ويطلب من حبيبته أن تخفف من الغلواء لأن  
ذلك ليس من شيم الكرام :

لا يكن حبك داء قاتلا  
ليس هذا منك ماوى بحسر

وأما أسماء بن خارجة فانه يستسلم للأمر الواقع ويرى أنه من الأجدى  
عدم العتاب أو اللوم بل ايجاد وسيلة للشفاء من الحب فيسأل الأطباء :  
« ماذا دواء صباية الصب » « ولكن عنقورة يجد الدواء فى الصبر :

وحق هواك لا دوايت قلبى  
بغير الصبر يا بنت الكرام

والصبر أجدى للحفاظ على روحه لأن حبيبته عنده « مكان الروح  
من جسد الجبان » (٤٧) وكم هى غالية روح الجبان على نفسه واذن  
فحب عبلة معادل للروح بل ربما أكثر ولكن الحارث بن حلزة اليشكرى  
يرى أن الدواء فى اليأس اذ انه « لا يسليك كاليأس » ولكن أم الضحاك  
المحارية تجمع بين انواع الداء كلها فى صيدليتها الشعرية حيث تقول :

سالت المحبين الذين تحملوا  
تباريح هذا الحب من مالف الدهر



فقلت لهم : ما يذهب الحب بعدما  
تبوا ما بين الجوانح والصدر  
فقالوا : شفاء الحب حب يزيله  
من آخر أو نأى طويل على هجر  
أو اليأس حتى تذهل النفس بعدما  
رجت ظمعا واليأس هو على الصبر

أما إذا عز الدواء فإنه الموت لا محالة وها هو طرفه يشير الى هذا  
الموت الذى حل بالمرقش « وان هوى اسماء لأبد قاتله » ويشاركة عنتره  
بقوله « مخطيلى أمسى حب عيلة قاتلى » « فيا صديقى » « جرنى من غرام  
قاتل » وهل مجر غير الله :

ألا قاتل الله الهوى كم بسيفه  
قتيل غرام لا يوسد فى اللحد

ولعل الموت أهون من حب لا يفارق صاحبه وهذا رأى طرفه اذ  
يقول :

لعمري لموت لا عقوبة بعده  
لذى ألبث أشفى من هوى لا يزايله

وعليه فإن امرأ القيس يحاول الاتجاه بأن يعرف « الهوى عنهن من  
خشية الردى » أما عنتره فلم يستطع وذلك لأنه :

رضيت بحبها طوعا وكرها  
فهل احظى بها قبل الحمام

ولكن هيملت . وان كلن سلفه المصرى يقول : « هى خير دواء  
وليس من طب سواها ، حقائقى يأتى مع مقدمها ورؤيتها هى غاية ما  
أريد ..... » .



وتعلم الحبيبة مكن قوتها وسطوة حبها فتسوق الدلال لتلهب قلبه  
وتعرف ان الوسيلة لهذا دموعها وها هو امرؤ القيس يضع يده على موطن  
دائه وسر قوتها فيقول :

اغراك منى ان حبك قاتلنى  
وانك مهما تأمرى القلب يفعل  
وما ذرفت عيناك الا لتضربى  
بسهميك فى اعشار قلب مقتل (٤٨)

ودائما يبرز الملح الدينى فيها هى السهام والأعشار وأنقلب والقريان  
وكان للحب طقوسا مقدسة لا يجوز تجاوزها أو المساس بها ولكنها مع ذلك  
تتصل بخلجات النفوس الانسانية وعليه فكل ما يتعلق بها محبوب وقديما  
قال ابن حزم « ان الحب مع ما فيه من المرارة والنكد وطول الحسرات  
والكمد مستعذب عند أربابه مستحسن عند أصحابه حلو لا تعدله حلاوة  
ولا تعد له مرارة وهذا ما جعل عنتره يقول :

عذابك يا ابنة السادات سهل  
وجور ابيك انصاف وعادل  
عسى الأيام تنعم لى بقرب  
وبعد الهجر مر العيش يحلو

وها هى عشقة المحاربة تصف معاناتها التى فاقت كل معاناة  
للعشاق فتقول :

جريت مع العشاق فى حلبة الهوى  
ففقتهم سبقا وجئت على رسلى  
فما لبس العشاق من حلل الهوى  
ولا خلعوا الا الثياب التى ابلى

ولا شربوا كأساً من الحب مرة

ولا حلوة الا شرابهم فضلى (٤٩)

ان هذه المقارنات بين الصعب والسهل وبين الجور والعدل وبين المر والحلو تعبير مباشر غير متكلف فى رسم الحالات الشعورية المترابطة رغم تمايزها فى الوصل والهجر الا ان انقها العاطفى يكسو شعر الغزل ألوانا زاهية اخاذة لها ايقاع ووقع فى النفس الانسانية التى تخضع لعاطفة الحب وتستجيب لنبضات القلب ذلك الحب الذى يزيد اتقادا كلما ازداد المحب حرمانا ويفتر كلما حظى بقدر كبير من القرب من الحبيب يقول هكسلى « حيثما وجدت القيود وضيق على المحب وجد الحب الحقيقى لأنه قائم على الحرمان وحيثما كان الوصل خفت حدة الحب » (٥٠) الا ان ذلك المنع والحرمان يقودان الى السهر والعذاب وتحطى الأحوال للوصول الى طيف الحبيب وان تمنع فى الحقيقة ذلك لأن الحب شجاع لا يخشى شيئا ولا يردعه تمنع يقول سويد بن ابي كاهل :

هيج الشوق خيال زائر

من حبيب خفر فيه قدح

أنسى كان اذا ما اعتادنى

حال دون النوم منى فامتنع

وكذلك الحب ما اشجع

يركب الهول ويعصى من وزع (٥١)

ولعل الهجر والفراق اكثر مما يوقد نار المحب ويشغل شوقه وربما يقضى عليه كما قضى على عنتره فما لى بعد الهجر لحم ولا دم « بل ربما يقتلنى الفراق بلا قتال » « والموت رفيق الهجر كما يقول ابن حزم وخوفا من هذا فانه يشكو من الهجر مرا وعلانية « شكوى تؤثر فى صلد من الحجر » ولئن كان عنتره يشكو فان امرؤ القيس اكثر جراءة اذ يطلب من الحبيبة ان لا تغالى فى هجرها « ان كنت قد أزعمت صرمى

فأجملنى « » ويحاول عبد الله بن عتبة الضبى أن يكون للبأدىه فى الهجر  
فيصطاده حبها « يريد الفؤاد هجرها فيصاها » ويتأكد امرؤ القيس من  
أن فراقه لا لقاء بعده فيودعها وداعا مؤثرا كوداع الحجاج عند تفرقهم  
بعد رميهم الجمار آخر ما يصنعون من طقوس الحج الجاهلية « عندها  
لا يجد عزاء غير البكاء :

فله عينا من رأى من تفرق  
اشت وانأى من فراق المحصب  
فعيناك غر يا جدول فى مفاضة  
كمر الخليج فى صفيح مصوب (٥٢)

ولكن هل يمنعه الفراق من الشوق ؟؟ يجيب زهير بن أبى سلمى بالنفى  
لذا أنه « لا محالة أن يشتاق من شقا » (٥٣) وهذا من قليل ما يرضى به  
المحب المخلص فيها « حظ عاشقها منه سوى النظر » وربما الخيال فقط :

أيا عبل لو أن الخيال يزورنى  
على كل شهر مرة لكفانى  
ويت بطيف منك يا عبل قلنعا  
ولو بات يسرى فى الظلام على خدى

الا أن « هواك قد جاز المدى وأنا المعنى فيك من دون الورى » ورغم  
ذلك فساظل على حبك مهما كان من امرك :

لعمرك أبىك لا أسلو هواها  
ولو طحنت محبتها عظامى

وبهذا يكون قد سار على درب سلفه المهرى إذ كلن يرضى بكل  
عذابات الحب ويبخل الحبيبة بل الرضا بأقل القليل جنبى وان غدا  
« لحدى جوارىها .. بل ارضى بما هو لقل ، ولتقبل أن أكون خاتما مجرد

خاتم يزين أصبعها .. « اليس هذا ما قاله وتمناه الشعراء الجوالون  
ومنهم راهب دى مونتونون انذى يقول : « انها تستطيع أن تجعلنى سعيدا  
إذا سمحت بشعره فقط من شعرها الذى يتساقط فوق معطفها أو خيط  
من خيوط نسيج قفازها » وهذا مستوحى مما قانه شعراوعنا الغزلون فى  
العصر الاسلامى وما بعده ومنهم العباس بن الأحنف زعيم العاشقين ؟ اليس  
النمطية ظاهرة تسفر عنها قصائد الغزل عند الشعراء العرب وان اختلفت  
الصور والادوات باختلاف العصور ؟ (٥٤)

ان هذا الغناء بالحب عند الشاعر الجاهلى له امتداد فى عمق القلب  
العربى المصرى القديم يؤكد به بعض الشعرية التى ترسم التحام الأرواح  
وتجعل قلبى الحبيبين « ينبضان معا » ولم لا وهى « عندما تتنفس فان  
قلبى هو الذى ينبض » ولعل هذا يذكرنا بصنيع اخوان الصفا ذلك الزعم  
الذى يقول « اذا تنفس كل واحد منهما - اى العاشقين - فى وجه صاحبه  
اختلف ذلك مع الهواء المستنشق ووصل بعضه الى مقدم الدماغ فاستلذ كل  
واحد ذلك التنسم لو وصل الى الرئة ومن الرئة الى القلب وانتقل مع  
حركة النبض الى سائر الجسد واختلف بالدم واللحم » .

فاذا كانت هذه الفلسفة الطبية صحيحة هل يحق لنا ان نسأل :  
ترى هل وصل هذا المضمون الى اخوان الصفا من خلال اطلاعهم على  
عالم المشاعر عند الشاعر العربى القديم فى مصر أم ان اللاوعى والملاحظة  
والتجربة هى التى دفعت بهم الى تنظير الحب بهذا الأسلوب وهذه  
الأدوات ؟؟

ومهما يكن من أمر فان هذا الغناء فى الحب يفرض القلاحم فى  
كل شئ فى الروح والطباع وعليه فان العاشق يحرص على هذا كل  
الحرص فان شعر ببعض الاختلاف رائق التباعد أسلم ، وفى هذا  
يقول امرؤ القيس :



فان كنت قد ساءت منك منى خلقة  
فلى ثيابى من ثيابك تتسل

ان هذا الحب السليم القوى المنسجم معنى وروحا والذي يطلب  
التوافق فى كل شىء يبحث عن الاخلاص والثقة رغم محاولة الغدال او  
الواشين التفريق بين العاشقين ورغم اطاعة طرف العاشقين لفساد الوشاة  
وهذا حال علقمة بن عبده فيقول :

اذا الحم الواشون للشر بيننا  
تبلى رس الحب غير المكذب  
هم الاحبة ان خانوا وان نقضوا  
عهدى فما حلت عن وجدى ولا فكرى

مثالية فى الحب قوتها عفة وشرف متناه وكتمان وصون عرض وسعة :

ابصرت ثم هويت ثم كتبت ما  
لقى ولم يعلم بذاك مناجى  
فوصلت ثم قدرت ثم عففت من  
شرف تناهى بى الى الانضاج (٥٥)

وبعد فقد رصدنا لنمطية الغزل عند العرب قبل الاسلام فى مواطنهم  
المختلفة من خلال بعض النماذج الشعرية التى بينت ان هؤلاء قد رسموا  
صورا جميلة واضحة صافية للحب فى شكلية : المادى والعفيف وكانوا  
فى كليهما صادقين فى عواطفهم ومشاعرهم الملتهبة واضحين فى إبراز هذه  
العواطف والاحاسيس الدافئة والضارعة والتى تتراوح بين اللذة والعفة  
تصقلها فيوضات الطبيعة وتمدها بالصور والتشبيه والألوان وقد ولد من  
هذا كله شعر آخاذ أسر محلى الأدوات انسانية المشاعر ذو قيمة فنية  
جمالية برز فيها عنصر الرمز الذى يملأ النفس بالحالات الشعورية المختلفة  
المتنقلة عبر الزمن والمسافات من خلال تجارب انسانية شاملة تشير الى



اثر الجمال فى القلوب والنفوس وقد لخص ابن حزم هذا الاثر فى رسالة « مداواة النفوس » فقال : « درج المحبة خمسة اولها الاستحسان وهو ان يتمثل الناظر صورة المنظور اليه حسنة او يستحسن اخلاقه وهذا يدخل فى باب التصديق ثم الاعجاب وهو رغبة الناظر فى المنظور اليه فى قربه ثم الالفة وهى الوحشة اليه متى غاب ثم الكلف وهو غلبة شغل البال به وهذا النوع يسمى فى باب الغزل بالعشق ثم الشغف وهو امتناع النوم والاكل والشرب الا اليسير من ذلك وربما ادى ذلك الى المرض او التوسوس او الى الموت وليس وراء هذا منزلة فى تنهاى المحبة اصلا » (٥٦) .

والآن ..... الا يحق لنا ان نقول ان العرب سلفا وخلفا قد نظروا للحب ممارسة وقواعد بنمطية فنية فكرية تصويرية وتصويرية رائعة تملأ النفس وتستحوذ على الوجدان وذلك لأنها كانت تغنى للوجدان والقلب والروح فاستجابت لها كل روح واستجاب لها كل وجدان وبهذا مهدوا لغيرهم الدرب ليسيروا عليه وليقولوا للانسان وللزمان ها هو اثر انسانية العرب وروحهم وفنهم الجميل مدرسة للجماليات المبدعة الخلاقة الرائدة .

## « التعليقات والهوامش »

١ - المعلقة العربية الأولى أو عند جذور التاريخ ، دار الثقافة ،  
الدار البيضاء ط . ٠ اولى ١٩٨١ ، وذلك فى صفحات متفرقة يؤكد فيها  
على عروبة جلجامش كما ذكر انه ذو القرنين المذكور فى القرآن الكريم  
ثم يقول « ان القصيدة - هذه - منظومة باللغة العربية وهى تمر بمرحلة  
من مراحل تطورها الكثيرة » ويشير الى انه قد افاض باثبات ذلك فى  
كتابه : المدخل الى دراسة التاريخ .

٢ - يؤكد احمد سوسه فى اكثر من موضع من كتابة تاريخ حضارة  
وادي الرافدين ، الجزء الاول ، دار الحرية للطباعة ١٩٨٣ ، بغداد ،  
ان اصطلاح « ساميين » كان يطلق قديما على العرب الحضر ، واما البدو  
فكان يطلق عليهم اصطلاح « اريبي او عريبي » انظر ٣٢٢ وكتابه « العرب  
واليهود فى التاريخ » ص ١٢٩ ط . ٠ ثانية العربى للاعلان وانشر بدمشق ،  
تاريخ نشر بدون ، سلسلة الكتب الحديثة ، وانظر ايضا : جورجى زيدان  
فى « العرب قبل الاسلام ٢١٥ ، ٢٢١ ، دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٧٩  
وتشير الدراسات الاثرية الى ان العموريين - وهم من قلب نجد وجنوبها  
الذين اوجدوا حضارة كنعان وفينيقية - انتشروا فى المنطقة الممتدة من  
ساحل البحر المتوسط الى الفرات منذ الالف الرابعة والخامسة قبل الميلاد ،  
السابق ١ : ١٧ ، دار الحرية للطباعة ببغداد ١٩٨٣ ، كما تشير الى ان  
لغتهم العربية الكنعانية القديمة ( نفسه والصفحة نفسها ) ويسوق زيد بن  
على عنان مثلا سمعه حين زار البصرة عام ١٣٣٣ هـ مفاده ان « نجد »  
ام والعراق داية « انظر كتابه : تاريخ حضارة اليمن القديم » ٤٥ ،  
السلفية بمصر ، ط . ٠ اولى ١٣٩٦ هـ واحمد سوسه ( السابق ) ١ : ١٢ ،  
١٨ ، ٢٣ ٦٢ والمعروف ان الاكاديين وهم عرب اقحاح كانوا فى العراق  
قبل الالف الرابعة ق.م . وهم بذلك اسبق من السومريين .

٣ - السابق ١ : ١٤٣ ، ١٤٤ والحضارة القديمة ، دار وسنة  
نشر : بدون يذكر فيه احمد كمال ان قدماء المصريين هم من اتباع (حورس)

العرب الذين تغلبوا على الوطنيين الافريقين وقت نشأة الأمة المصرية وذلك منذ مبدأ التاريخ وعصر الروايات الأولى الذى يسميه اليونان خطأ بعصر الأرواح مع انهم كانوا بشرًا على حد قوله - وقد استنبط البرهان على ذلك من أقدم الآثار من روايات مؤرخى اليونان ، ينظر ٣٨ ، ٣٩ ، كذلك المحبر لابن حبيب ١٦٦- دار الآفاق بيروت ، تاريخ نشر بدون ، وفيه ذكر لفراعنة مصر العرب فى زمن ابراهيم الجليل عليه السلام ( ق ١٩٠ ق م٠ ) مما يدل على عروبية مصر .

ف - انظر العادات وتقاليد الشعوب القديمة ، د - فاضل عبد الواحد وعامر سليمان ٤ ، ١٩٧٩ دار نشر بدون / العراق .

٥ - انظر : مروج الذهب ومعادن الجوهر لابی الحسن المسعودى ١ : ٣٧٩ وما بعدها ، ط . ١٩٦٤ السعادة بمصر .

٦ - سورة الروم ٢١ ، النساء ١ ، الاعراف ١٨٩ ، الزمر ٦ ، النحل ٧٢ ، الشورى ١١ .

٧ - رسائل ابن حزم الأندلسى بتحقيقه ١ : ٢٣ وما بعدها ، ط . أولى ١٩٨٠ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت وايضاً : الغزل فى العصر الجاهلى ، أحمد الحوفى ، ١٢٨ ط . ثانية نهضة مصر بالقاهرة ١٩٧٢ .

٨ - انظر : فلسفة الجمال فى الفكر المعاصر د . محمد زكى العشماوى ٧ وما بعدها ١٩٨٠ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت .

٩ - انظر : الغزل فى العصر الجاهلى ، ١٥ .

١٠ - الحضارة الفينيقية ، ج . كونتنو ترجمة محمد عبد الهادى شعيرة ١٢٤ مراجعة طه حسين ، سلسلة المراجع الجامعية ، قسم الترجمة

والآلف كتاب ١٩٤٨ مركز كتب الشرق الأوسط بالقاهرة .

١١ - المدخل الى تاريخ العراق القديم ، القسم الأول العراق القديم  
د . سامي الأحمد ١ : ٤٣٩ مطبعة الجامعة ١٩٨٣ بغداد ، العرب قبل  
الاسلام ٦٨ ، ٦٩ وفيه يشير الى عروبة حمورابي العمليق وشعبه .

١٢ - مصر والشرق الأدنى القديم د . نجيب ميخائيل ابراهيم ٤ : ٥٣١  
ط . ثانية ١٩٦٦ دار المعارف بغداد .

١٣ - السابق ٤ : ٥٣٢ .

١٤ - اشعار الحب عند قدماء المصريين ، نقلها الى العربية د .  
ابراهيم شحاته ، المعارف بمصر ١٩٦٩ .

١٥ - السابق ١١ .

١٦ - السابق ١٣ وما بعدها .

١٧ - السابق ١١ وما بعدها .

١٨ - انظر :

١٩ - الأدب المصري القديم او أدب الفراعنة ١ : ١٥٣ ، ١٥٤ ط .  
أولى ١٩٤٥ لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .

٢٠ - اشعار الحب ١١ وما بعدها ، وقصة الحضارة ، ول ديواننت  
١ : ١٤ ترجمة محمد بدران ط . ثالثة ١٩٦٥ لجنة التأليف والترجمة  
والنشر ، القاهرة .

٢١ - السابق ١١ وما بعدها .

٢٢ - رسائل ابن حزم ٣٢ .

٢٣ - اشعار الحب ١١ ، مصر والشرق الأدنى القديم ٤ : ٥٣٧ .



٢٤ - ملحمة جلجامش ن.ك. ساندروز ، ترجمة محمد نوفل وفاروق  
القاضي ٢٥ دار المعارف بمصر ١٩٧٠ .

٢٥ - مصر والشرق الأدنى القديم ٤ : ٥٣٣ .

٢٦ - الأدب المصري ١ : ١٧٤ وحتحور أو هاتور آلهة الحب والغزل ،  
انظر أصول الحضارات عبد العزيز عبد الغنى ٢ : ٣٠ ، ط . ١٩٧١  
دار الفكر ، بيروت .

٢٧ - سيرة ابن هشام ١ : ٥٥ تحقيق محيي الدين عبد الحميد ،  
صبيح بالأزهر ١٩٦٣ والمحير لابن حبيب ٣١٦ ، ٣١٥ دار الآفاق الجديدة ،  
بيروت ، تاريخ نشر بدون ، وفي طريق الميثولوجيا عند العرب ، محمود  
سليم الحوت ٧٠ - ٧٦ ط . ١٩٧٩ دار النهار بيروت والأساطير  
دراسة حضارية مقارنة د . أحمد كمال زكي ٧٦-٧٧ ط . ١٩٧٩  
دار العودة بيروت والرمز الشعري عند الصوفية د . عاطف نصر ، ط . ١٩٧٨  
دار الأندلس بيروت .

٢٨ - انظر : في طريق الميثولوجيا ٧٠ ، ١٥٣ وشعراء السعودية  
المعاصرون أحمد كمال زكي ٨١ ، ٨٢ أولى دار العلوم ١٩٨٣ الرياض  
دفاع عن الفلكلور د . عبد الحميد يونس ٨٥ - ٩٠ الهيئة المصرية العامة  
للكتاب ١٩٧٣ ، من الأساطير العربية والخرافات مصطفى الجوزو ١٠٢  
أولى ١٩٧٧ دار الطليعة بيروت ، والأساطير عند العرب ١٢٤ ، ١٢٨ ،  
١٣١ ، واسم المؤلف وسنة ودار النشر بدون ، والكتاب من مجموعة  
الجامعة الأردنية تحت رقم ٣٩٨ر٢ ع ٣٧٨٢١ .

٢٩ - يتحدد : ينكسر جلده ويتغضن فيطفئ رونقه ، انظر : اشعار  
الشعراء الستة الجاهليين ، من اختيار الشنتمرى ٢ : ٣٩٤ أولى ١٩٨٢  
دار الفكر بيروت والاصمعيات ٢٢ ، رابعة ، دار المعارف بمصر ١٩٧٦  
وديوان عنتره ٧٢ .



٣٠ - الاصبعيات تحقيق احمد مجيد شاكر ، والسدف ، ظلمة الليل .

٣١ - اشعار شعراء الستة ٢ : ٢٠٣ والسجف هو الستر الرقيق المشقوق  
الوسط والاسعد برج الحمل ، يهل : يرفع صوته بالتكبير والحمد لله ،  
الدمية : التمثال ، نثار : تطلّى بالشيد ، قرمذ : خزف مطبوخ .

٣٢ - ديوانه ، وشعراء السعودية ١٠٨ ، اشعار الحب عند قدماء  
المصريين نقلها الى العربية د. ابراهيم شحاته « دار المعارف بمصر ١٩٦٩ » .  
٣٣ - اشعار الشعراء ١ : ٦٣ ، ٩٢ وديوان الاعشى ، امرؤ القيس ،  
حياته وشعره للطاهر احمد مكى ، الرابعة ، دار المعارف بمصر ١٩٧٩ ،  
سقفة : دير بالشام ، المزيد : الذى علاه الزيد ، السانجوم : واد ،  
وصبح اصفر تزين به الدمى وتباله مدينة الى الجنوب من مكة هكر :  
مدينة فى اليمن .

٣٤ - اشعار الشعراء ٢ : ٣٩٤ ، ٤١٧ ، والثغر الالى : الاسر اللثة  
صفة مدح ، منور : اقحوان نقى البياض .

٣٥ - السابق ١ : ٤٩ .

٣٦ - السيرة ١ : ٧٣ ، ٧٥ .

٣٧ - امرؤ القيس ١٨٧ والادم يضربن الى السيرة ، الحواصن :  
جمع حصان وهى العفيفة ، المبرقعات اللواتى يبرزن للرجاء ، الروانى :  
الدائيات النظر .

٣٨ - اشعار الشعراء ١ : ٣٤ ، ٢ : ٤٦٥ والاصبعيات ١٣٢ والرثم  
الابيض من الظباء ، نصته : رفعتة ، المعطن : ليس فيه جلى ، تبستينك :  
تذهب بعقلك ، اصلتى : ثغر يراق ، النعم : تشديد البياض ، شادن :  
ولد الغزال ، الجدة : الخطة فى ظهر الحمار تخالف لونه ، صاحبة :  
مكان ، المرشق : النظيرة المسادة عنقها لتأسرك بتظرة .

٣٩ - امرؤ القيس ١٧٢ ، ١٧٣ والاعراض الاودية ، غير منبق ،

لم يخرج ثمرة ، غزلة : جمع غزال جاذر : ولد البقرة الوحشية ، غوارب :  
أوائل ، الألا والشهرق : أسما شجر .

٤٠ - انظر : فى طريق المثلوجيا ١٠٩ ، شوكان : موضع كثير النخل ،  
صرام : صرم الشيء قطعه وصرام النخيل : جنى ثمرة ، انظر :  
امرو القيس ١٧٣ .

٤١ - الاصغيات ١٨٦ والشهام : الخمر وذبول الشفنين ، بيسان :  
مدينة فى داسطين ، توام جمع تواعم .

٤٢ - السيرة : ١ : ٥٢ .

٤٣ - شعراء السعودية ١١١ .

٤٤ - اشعار الشعراء ١ : ٣٤٩ .

٤٥ - ينظر : موسوعة الفلكلور والاساطير العربية شوقى عبد الحكيم  
٤٨٥ وما بعدها ، الأولى ١٩٨٢ دار المودة ، بيروت ، وفى طريق المثلوجيا  
١٥٢ وما بعدها وقد كان من عاداتهم كما يقول نيلوس ( ٤١٠ ) ان العرب  
كانوا يضحون ناقة خالصة البياض وهم يعنون عند طلوع الشمس او عند  
ظهور نجمة الصباح ينظر السيرة ١ : ٥٥ .

٤٦ - ديوانه ، والمخمر الثمل ، وكانت الخمر من ضمن الطقوس  
الدينية يقول الاعشى :

وقابلها الريح فى دنها

وصلى على دنها وارتمى ، المحبر ٣٢١ .

٤٧ - انظر بحث احمد كمال زكى ( التراث الادبى بين اللزوم  
والتخطى ) هامش ٤٧/٤٥٢ والمنشور بمجلة كلية الآداب جامعة الملك  
سعود ، المجلد الحادى عشر ، العدد الثانى ١٩٨٤ الرياض .

٤٨ - شرح المعلقات السبع للزوزنى ٢٠٣ ، ٢٠٤ والعيطل الطويلة

العنق من النوق ، الأدماء : البيضاء منها الجكر : الناقة ، الهجان : الخالص  
البياض ، لم تقرا جنينا : لم تضم في رحمها ولها ، زخضا : لينا ،  
حصان : عفيفة .

٤٩ - السابق ٤٤ ، ٤٦ ، والثريا كانت آلهة عند العرب لأنها -  
حسب اعتقادهم - مانتحة الغيث وأهميته معروفة لديهم ، انظر : في طريق  
المثولوجيا ١٠٠ وقد كان لآلهة العرب مدنة كما اشرنا سابقا ولها حمى  
وحرمة لا تطال ومن هنا نستطيع تفسير رمز الشعراء ومنهم امرؤ القيس  
بان بيت الحبيبة وخباءها يحرسه رجال أشداء لا يتركون فرصة لأحد  
للموصول أو التلاعب بحرمة وقديسته والا تعرض للقتل .

٥٠ - الاصبعيات ١٨٦ ، اشعار الشعراء الستة ١ - ٦٢ ، العدولى  
هو السفين المنسوب الى عد ولى قرية في البحرين تنسب اليها السفن ،  
انقحام : ان يقتحم منزلا بعد منزل يطويه ، الميسناني : ضرب من الثياب  
نسبه الى ميسان وهو كورة البصرة وواسط .

٥١ - شعراء الشعراء الستة ١ : ٢٢٩ مهدد اسم الجارية الحبيبة .

٥٢ - ديوانه : المعلقة وفي كثير من قصائده .

٥٣ - شعراء الشعراء الستة ١ : ٢٣٠ ، ٣٣٢ والاشمط : الذى خالطه  
الشيب ، الصرورة : الذى لم يذنب مطلقا ، اروي : اناث الوعول .  
الصخد : الملس .

٥٤ - موسوعة الفلكور ٤٨٦ .

٥٥ - الاصبعيات ١٨٠ وديوان عنتره ٤١ ، ٥٨ ، ٦٠ .

٥٦ - امرؤ القيس في ديوانه وامرؤ القيس ١٩٣ ، شعراء الشعراء  
الستة ١ : ٣٥ / ٢ : ٤١٥ ، ٤٥٠ ، ٤٥٢ ، ديوان عنتره ٤٠ ، ٤٣ ،  
٥٤ ، ٣٨ والمفضليات شرح الانبارى ٣٨٦ مطبعة اليسوعيين بيروت ١٩٢٠ ،  
المدخل الى تاريخ العراق القديم ، القسم الاول العراق القديم . ذ. سامى

الأحمد ١ : ٤٣٩ مطبعة الجامعة ١٩٨٣ بغداد ، العرب قبل الاسلام ٦٨ ،  
٦٩ ، وفيه يشير الى عروبة حمورابي العمليق وشعبه ، مصر والشرق الأدنى  
القديم ، د . نجيب ميخائل إبراهيم ٤ : ٥٣١ ط . ثانية ١٩٦٦ دار المعارف  
بغداد ، اشعار الحب ١١ وما بعدها وقصة الحضارة ، ول ديورانت ١ : ١١٤  
ترجمة محمد بدران ط . ثالثة ١٩٦٥ لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .

٥٧ - انظر دفاع عن الفلكلور ٨٦ .

٥٨ - انظر رسائل ابن حزم ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٤ .

٥٩ - ديوانه - ٤٨ ، ٥٤ ، ٤١ .

٦٠ - ديوان عنقرة / ٤٨ ، ٥٤ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٤١ ، اشعار الحب ١١  
وما بعدها ، وقصة الحضارة ، ول ديورانت ١ : ١١٤ ترجمة محمد بدران  
ط . ثالثة ١٩٦٥ لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .

٦١ - الاصمعيات ٦٠ ، ديوان عنقرة ٤١ ، شعر الشعراء الستة  
٢ : ٤١٥ ، الاصمعيات ٤٨ ، ديوانه ٧٥ ، السابق ١١ وما بعدها . الأدب  
المصري القديم ١ : ١٧٢

٦٢ - شعر الشعراء الستة ٢ : ٤٥١ ديوان عنقرة ٤١ ، ٤٨ ،  
٦٤ ، ٥٤ شعر الشعراء الستة ١ : ٥٠ / ٢ : ٤٥١ وتطور الغزل بين  
الجاهلية والاسلام شكرى فيصل ٥٥ ط . خامسة دار المعلم للملايين  
بيروت . وانظر ايضا : شاعرات العرب فى الجاهلية والاسلام ، بشير  
يموت ٦٤ ط . اولى ١٩٣٤ ، المكتبة الاهلية بيروت ، السابق ١٣ وما بعدها .

٦٣ - ديوانه ٥٦ ، ٥٧ وانظر شاعرات العرب ١٠٢ ، اشعار الحب  
١١ وما بعدها ، مصر والشرق الأدنى القديم ٤ : ٥٣٧

٦٤ - الغزل فى العصر الجاهلى ١٣٧

٦٥ - المفضليات ٣٨٤ والخفر الحياء ، القدح : الرد ، الوزع :  
الترك والكف من كف يكف .

٦٦ - ديوانه ٥٨ ، ٧١ ، ٤٥ ، شعر الشعراء الستة ١ : ٣١ ،  
الاصبعيات ٢٢٦ امرؤ القيس ١٦٤ المصيب : موضع رمى الجمار بطنى ،  
الغرب : دلو مقلد بالماء ، المفاضلة : الأرض الواسعة الجدول : النهر  
الصغير الصفيح : حجارة على جانبي الجدول ، مصوب : متحدر .

٦٧ - شعر الشعراء الستة ٢ : ٣٠٤

٦٨ - ديوان عنقرة : ٤٤ ، ٥١ ، ٦٤ ، ٤٨ ، ٥٥ ، انظر :

Tropbadours et Cours d' amour , J. LAFFITE - HOUSSAT,  
P. 89, que sais - Je ?? Presses Unirersitairiess de France.

السابق ١١ وما بعدها .

٦٩ - شعر الشعراء الستة ١ : ١٦ ديوان عنقرة - ٤٥ ، ٦٨ ،  
رسائل ابن حزم ٣٢

١ - رسائل ابن حزم ٥٨



– أهم الأعلام والبلدان الواردة في البحث –

١ – انانا : هي عشتار الالهة السومرية الهة الحب والخصب والحرب وكانت تسمى ملكة السماء حامية أوروك .

٢ – انليل : اله الأرض والريح والهواء في العراق القديم وكان حاميا لمدينة نيبور .

٣ – أور : تقع جنوبى بابل ولها تاريخ حافل .

٤ – أروك : التوراتية والوركاء الحديثة وقد كانت مدينة هامة في القديم وبها معابد عظيمة لعشتار وغيرها كما كانت العدو التقليدى لمدينة كيش واصبحت بعد الطوفان مقرا لاسرة من الملوك من بينهم جلجامش المشهور .

٥ – تموز : أود موزى هو اله سومرى اله النباتات الميت الذى بكته عشتار واصبح موضوعا للمراثى والأدعية ، ويروى انه كان زوجا لعشتار .

٦ – الزواج المقدس : عملية رمزية لدور الاله تموز فى علاقته بعشتار وفيه يقوم الملوك مقام تموز واهب الحياة بالاتصال بالكاهنة التى تقوم مقام عشتار مصدر الحياة ليعيد النشاط الى الطبيعة وكان يتم ذلك فى احتفالات رأس السنة البابلية فى الربيع وكانت تسمى احتفالات عيد اكتيسو .



المماثلة والمغايرة في العربية والعبرية  
د • سعيد عبد السلام العكش



د . سعيد عبد السلام العكش  
كلية الآداب جامعة عين شمس

ومما يلاحظ ان هذه الأصوات أو الحروف فى كل لغة ليست ثابتة فقد تتغير بمرور الزمن أو لوقوعها فى وضع خاص فى حالة التركيب . فان بعض اللغات يتغير عدد حروفها ويتبدل لفظ الكثير من كلماتها . فالحروف اللثوية مثلا فى اللغة العربية ( ث ، ذ ، ظ ) انتهى بها الأمر الى الزوال فى كثير من اللهجات العربية العامية ، وابدلت غالبا بالتاء والبدال والضاد أو الزاى المفخمة . وكذلك حال الجيم التى أصابها بعض التغير فى بعض اللهجات العربية ( ١ ) .

المعتمدة :  $\frac{1}{2} \pi \cdot \frac{1}{N} \left( \frac{1}{3} \right)$

(١) محمد المبارك ، فقه اللغة ، دمشق ١٩٦٠ ، ص ٣٨

(٢) د . إبراهيم اتيس ، الأصوات اللغوية ، القاهرة ١٩٨٤ ،

ص ۱۷۸



واقْتِصاداً في الجهد الغُضْلِي ، والمماثلة ظاهرة شائعة في كل اللغات بصفة عامة غير أن اللغات تختلف في نسبة التأثير وفي نوعه (٣) .

والمماثلة كما تحدث بين الأصوات الصامتة ، تحدث كذلك بين الحركات ، كما تحدث أيضا بين الأصوات الصامتة والحركات . \*

وقد تناول سيبويه ما يحدث من تأثير الأصوات المتجاورة بعضها ببعض وسمى هذه الظاهرة بالمضارعة وعبر عنها بقوله « هذا باب الحرف الذي يضارع به حرف من موضعه والحرف الذي يضارع به ذلك الحرف وليس من موضعه » الصاد الساكنة (٤) إذا كانت بعدها الدال نحو مصدر وأصدر والتصدير ، حيث أبدلت الصاد زايًا مفخمة لان الزاي « أشبه الحروف بالدال من موضعه » وهي « مجهورة غير مطبقة » ولكنهم « لم يبدلوها زايًا خالصة كراهية الاجحاف بها للاطباق » و « سمعنا العرب الفصحاء يجعلونها زايًا خالصة » وذلك قولك في التصدير : التزدير ، وفي الفصد : الفزد ، وفي اصدرت : ازدرت (٥) .

ويعلل سيبويه لهذه المضارعة أو هذه المماثلة - كما اصطلح عليه اللغويون المحدثون - بقوله « وانما دعاهم الى أن يقربوها ( أي الصاد ) ويبدلوها ( زايًا مطبقة ) ان يكون عملهم من وجه واحد ، وليستعملوا السنتهم في ضرب واحد (٦) » .

وقد عالج ابن جنى هذه الظاهرة بعد سيبويه وسماها الادغام

(٣) نفس المصدر ، ص ١٧٨

\* Noscati, An introducing to comp. Crommar Cernany 1969, p. 56.

(٤) قال سيبويه : « فان تحركت الصاد لم تبدل ، لانه قد وقع بينها شيء ( أي صوت اللين ) وهذا يوافق عليه اللغويون المحدثون . »

(٥) سيبويه ، الكتاب ، تحقيق عبد السلام هارون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٤٧٧ ، ٤٧٨ .

(٦) نفس المصدر .

الأصغر ، وهو عنده تقريب الحرف من الحرف وادناؤه منه من غير ادغام يكون هنالك . وينقسم هذا التقريب عنده الى :

١ - تقريب فى الأصوات الساكنة .

٢ - تقريب فى أصوات اللين .

ويقول ابن جنى فى التقريب فى الأصوات الساكنة : « من ذلك ان تقع فاء ( افتعل ) صادًا أو ضادًا أو طاء فتقلب لها تاؤه طاء ، وذلك نحو : اضطبر ، واضطرب ، واطرد ، واضطلم فهذا تقريب من غير ادغام . ويعطل ابن جنى ما فى اطرده من الإدغام بأن « ادغامه وقع التقاطا لا قصدا (٧) وذلك ان فاءه طاء فلما ابدلت تاؤه طاء صادفت الفاء طاء ، فوجب الادغام لما اتفق حينئذ ، ولو لم يكن هناك طاء لم يكن ادغام » (٨) .

ويضيف ابن جنى « من ذلك ان تقع فاء ( افتعل ) زايا أو دالا أو ذالا ، فتقلب تاؤه لها دالا كقولهم ، ازدان وادعى ، وادكر واذدكر فيما حكاه أبو عمرو » . « من ذلك ان تقع السين قبل الحرف المستعلى فتقرب منه بقلبها صادًا وذلك كقولهم فى سقت : صقت ، وفى السوق : الصوق ، وسبقت ، وفى سالخ (٩) وساخط : صالخ صاخت ، وفى سقر : صقر » (١٠) . ومنه أيضا « تقريب الحرف من الحرف نحو قولهم فى نحو مصدر : مزدر . وفى التصدير التزدير » (١١) .

---

(٧) أى من غير أن يقصد اليه . تقول : لقيت فلانا التقاطا أى فجأة .

(٨) ابن جنى ، الخصائص ، تحقيق محمد على النجار ، مطبعة

دار الكتب ، القاهرة ١٩٥٥ الجزء الثانى ، ص ١٤١ .

(٩) يقال سلغت الشاه اذا طلع نابها .

(١٠) نفس المصدر ، ص ١٤٢ .

(١١) نفس المصدر ، ص ١٤٤ .

ويقول ابن جني في التقريب في أصوات اللين : « من ذلك الجملة  
وانما وقعت في الكلام لتقريب الصوت من الصوت ، وذلك نحو : عالم  
وكتاب وسعى وقضى واستقضى . الا تراك قربت فتحة العين من عالم  
الى كسرة اللام منه ، بأن نحوت بالفتحة نحو الكسرة فأملت الألف نحو  
الياء ، وكذلك سعى وقضى ، نحوت بالألف نحو الياء التي انقلبت  
عنها » . « ومن ذلك تقريب الصوت من الصوت مع حروف الحلق نحو  
شعير ويعير ورغيف » (١٢) .

ويقرر المحدثون من اللغويين ان الأصوات اللغوية المنجلورة يتأثر  
بعضها ببعض ، وانها في تأثرها تتجه الى نوع من المماثلة بينها ، ليزداد  
مع مجاورتها قربها في الصفات او المخارج ، غير انها تختلف في نسبة  
تأثرها بعضها ببعض .

ويقسم د . ابراهيم انيس درجات التأثير ونسبته الى الموضوعات  
الآتية (١٣) :

١ - الجهر والهمس : وذلك اذا التقى صوت مهموس بصوت  
مجهور ، فقد يقلب أحدهما الى نظير الآخر ، بحيث يتكون منهما صوتان  
مهموسان او مجهوران .

٢ - انتقال مجرى الهواء من الفم الى الأنف وبالعكس : وذلك ان  
من الأصوات ما يتخذ الهواء مجراه حين النطق بها خلال القم وهي الكثرة  
الغالبة في اللغة انعرية ، ومنها ما يتخذ الهواء معها مجراه من الأنف  
كالنون والميم . وقد لاحظ المحدثون ان الصوت من النوع الأول قد ينتقل  
الى نظيره من النوع الثاني ، وتحت تأثير ظروف لغوية خاصة .

٣ - انتقال مخرج الصوت من مخرجه الأصلي الى مخرج آخر ،  
فيستبدل به أقرب الأصوات اليه في هذا المخرج الجديد .

---

(١٢) نفس المصدر ، ص ١٤١ ، ١٤٣

(١٣) الأصوات اللغوية ، ص ١٨٢ - ١٨٦ .

٤ - تغير صفة الصوت من الشدة الى الرخاوة أو العكس .

٥ - الادغام : وهو فناء أحد الصوتين فى الآخر اذا كانا متجانسين

أو متقاربين .

ولكن السؤال هو : اى الصوتين يؤثر فى الآخر ؟

ويجيب د . عبد الصبور شاهين بقوله انه الصوت الذى يكون فى الموقع الأقوى فالموقع القوى هو الشرط الأساسى للتأثير . ويعنى بقوة الموقع ان يكون الصوت متلوا بحركة غير قابلة للسقوط ، اما لكونها طويلة ، واما لأن حركة سابقة عليها سقطت ، فامتنع سقوط الأخرى ، لأنها تزداد تشبثا بموقعها ، وتمنح الصوت قبلها قوة موقعيه ، يفرض بها تأثيره على الصوت السابق غير ذى حركة مثل عبارة : « من بعد ذلك » فالدال والذال صوتان متواليان ، وكل منهما مجهور ولكن الدال صوت انفجارى ، والذال صوت احتكاكى رخو ، فاذا نظرنا الى حركتهما وجدنا حركة الدال قصيرة هى الكسرة وحركة الذال طويلة هى ( الألف ) ، وقد سلك النطق الفصح مسلكا اسقط به الكسرة بعد الدال ، فاتصلت مباشرة بالذال هكذا « من بعد ذلك » . ومن ثم أصبحت الذال فى الموقع القوى وضعف موقع الدال بسقوط الحركة ، فتأثرت الدال وهى الصوت الأول ، بالذال وهى الثانى ، فصارت ذالا مثلها ، اى ان الذال منحتها كل خصائصها ونطقت العبارة « بعد ذلك » (١٤) .

\_\_\_ ومثال آخر هو كلمة « اصدق » حيث تجاوزت الصاد مع الدال مباشرة ، والدال موقعها أقوى ، فأثرت فى الصاد بأن منحتها صفة الجهر ، فنطقت الكلمة « ازدق » بالزاي المقحمة (١٥) .

---

(١٤) د . عبد الصبور شاهين ، المنهج الصوتى للبنية العربية ،

مطبعة جامعة القاهرة ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٢٠٨ - ٢٠٩

(١٥) نفس المصدر .



وهناك اصطلاحات لعلماء الأصوات (١٦) في أنواع التأثير الناتجة  
عن قانون المماثلة ، فان اثر الصوت الاول في الثانى ، فالتأثير ( تقدمى  
او اتباعى  $\text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ}$  ) ، وان حدث

العكس واثّر الصوت الثانى فى الاول فالتأثير ( رجعى او مدبر  
 $\text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ}$  .

وان حدثت مماثلة تامة بين الصوتين فالتأثير ( كلى  $\text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְوֹ}$  ، وان كانت  
المماثلة فى بعض خصائص الصوت فالتأثير ( جزئى  $\text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ}$  وفر  
كل حالة من هذه الحالات الأربع قد يكون الصوتان متصلين ( اى  
متجاورين ) بحيث لا يفصل بينهما فاصل من الأصوات الصامتة او الحركات  
وقد يكون الصوتان منفصلين بعضهما عن بعض بفاصل من الأصوات  
الصامتة او الحركات .

وسوف نتحدث فيما يلى عن كل نوع من هذه الأنواع .

أولا : المماثلة المتصلة ( او المتجاورة )

$\text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ}$

١ - مماثلة تقدمية جزئية  $\text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ}$  :

وفيهما يستبدل الصوت المتأثر بصوت آخر يماثله فى صفة من صفاته

(١٦) انظر مثلا

$\text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ} \text{קָמַרְוֹ}$

ص ٨٤ . الأصوات اللغوية ، ص ١٨٠ . المنهج الصوتى ، ص ٢٠٩ .



ولا يماثله في المخرج فحين نضوغ « افعل » في العربية من « ضرب » ،  
إذ تصير الكلمة أولا « اضرب » فيؤثر الصوت الأول في الثاني ليصبح  
مثله مجهورا مطبقا أى اضطرب . ونحو تأثير حرف القاف المجهورة على

حرف التاء المهنوسة فيصبح طاء ليمثل القاف في الفعل

الذى يقابل « قتل » فى العربية (١٧) •

ومن أمثلتها في العربية : اِصْطَبِر ← اِصْطَبِر ، اِصْطَبِغ ← اِصْطَبِغ .

وفي العبرية : ← و ←

$\vec{p} \rightarrow \vec{p} \cdot \vec{t} \cdot \vec{p} \leftarrow \vec{p} \cdot \vec{t} \cdot \vec{p}$

فقد اثرت الصاد ( او الضاد ) المفخمة على التاء المجرقة

• التالية لها وجولتها الى نظيرها وهو الطاء (١٨) .

• ومثل ازتھر ← ازدهر ، ازتان ← ازدان ، ازتجر → اردجر •

وقى العبرية :  $\text{בְּלִיַּיִךְ} \leftarrow \text{בְּלִיַּיִךְ}$  فقد تغيرت التاء

المهموسة الى دال لتماثل الزاى قبلها فى الجهر (١٩) .

وفى بعض لهجات الكلام اثرت الجيم فى التاء بالجهر فصيرتها دالا

مثل : اجتماع ← اجمع ، اجتز ← اجتز (۲۰) .

(v)

ב/א, תורת הפלג ובצורות, תל א/ב 1965

• ۸۵

(١٨) الأصوات اللغوية ، ص ١٨١ ، ١٨٢ : وراجع أيضا سجل

ص ٨٦ . المدخل الى علم الأصوات ، ص ٧٧ .

• (١٩) نفس المصدر .

٢٠) الأصوات اللغوية ، ص ١٨١ . وايضا : المنهج الصوتي ،

ص ۲۰۹ •

## ٢ - مماثلة تقديمية كلية בְּדִמְיוֹת בְּקִדְמוּת בְּיָדָהּ

وفيهما يتغير الصوت الثانى ليمائل الصوت الأول بشكل تام ويصبحان صوتا واحداً ، وهو ما اصطلح القدماء على تسميته بالادغام (٢١) .  
والمماثلة والادغام وان اشتركا فى بعض المعانى اختلفا فى بعضها وذلك ان معنى الادغام : اتحاد الحرفين فى حرف واحد مشدداً ، تماثلاً او اختلفا نحو « آمنا » فالنون مشددة نشأت عن نونين اولاهما لام الفعل والثانية الضير ، فاتحادهما ادغام وليس بمماثلة . واما « ادعى » فاصل الدال المشددة : دال وتاء « ادعى » الدال فاء الفعل ، والتاء تاء الافتعال ، قلبت دالا فهذا ادغام ومماثلة ايضا (٢٢) .

ومن امثلتها فى العربية سقوط تاء الافتعال اذا سبقت بصوت اسنانى او لثورى او صغيرى مثل اترك → ادرك ، ادعى → ادعى ، اضجع → اطلب ، اطلب → اطلب ، اظلم → اظلم ، اظلم → اظلم ، ازاد → ازاد ، اذكر → اذكر ، اذكر (٢٣) . وفى هذه الأمثلة اجتمع صوتان متجاوران الأول منهما مجهور والثانى مهموس فتأثر الثانى بالأول وانقلب الى صوت مجهور (٢٤) .

- (٢١) الأصوات اللغوية ، ص ١٨٢ . وايضا سيجل ، ص ٨٥  
(٢٢) برجشتراسر ، التطور النحوى للغة العربية ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨١ ، ص ١٨ .  
(٢٣) الفعل الشائع الاستعمال فى اذكر هو « اذكر » ويعرف هذا التغير باسم مماثلة تبادلية فان فاء الفعل أى الدال ، وتاء الافتعال تشابهتا واستبدلتا بحرف ثالث مخالف لهما جميعا وهو الدال . المصدر السابق ، ص ١٩ . وراجع ايضا : بروكلمان ، فقه اللغات السامية ، ترجمة د . رمضان عبد التواب ، الرياض ١٩٧٧ ص ٩٤ .  
(٢٤) الأصوات اللغوية ، ص ١٨٠

ومن أمثلتها بين الصوامت في العبرية تماثل حرف اللام مع حرف

الساخ مثل  $\text{pə} \leftarrow \text{pə} \text{ } \text{pə} \leftarrow \text{pə}$  و  $\text{pə} \leftarrow \text{pə}$  و  $\text{pə} \leftarrow \text{pə}$

وايضا تتماثل « هاء » الضهير المتصل المنصوب للغائب مع « النون »  
و « التاء » من ضيائر الرفع المتصلة بالأفعال مثل :  $\leftarrow$

$\text{pə} \leftarrow \text{pə}$  ،  $\text{pə} \leftarrow \text{pə}$  ،  $\text{pə} \leftarrow \text{pə}$  ،  $\text{pə} \leftarrow \text{pə}$

$\text{pə} \leftarrow \text{pə}$  ،  $\text{pə} \leftarrow \text{pə}$

ومن أمثلتها بين الصوائت التماثل الذي يحدث بين اليمكون التام  
وحركة القامص قاطان السابقة له لتصبح حطف قامص مثل :

$\text{pə} \leftarrow \text{pə}$  (٢٥)

٣ - مماثلة رجعية جزئية

$\text{pə} \leftarrow \text{pə}$  ،  $\text{pə} \leftarrow \text{pə}$  ،  $\text{pə} \leftarrow \text{pə}$

وفيها يؤثر الصوت الثانى على الأول فيتحول الى صوت يشبهه  
فى احد صفاته :

ومن أمثلته فى العربية ما اجمع عليه القراء فى احكام القراءات  
من أن النون المشكولة بالسكون اذ وليها باء تقلب ميما مثل : « انبئهم » ،  
« من بعد » فوجود الباء فى هذا النوع من الأمثلة استلزم انتقال النون  
من مخرجها الى مخرج الباء ، وترتب على هذا الانتقال ان استبدل  
بالنون صوت نظير لها فى المخرج الجديد ، واقرب أصوات هذا المخرج  
الجديد الى الفون هو « الميم » لأن كلا منهما من الأصوات الشبيهة بأصوات  
اللين فضلا عن ان النون والميم صوتان انفيان (٢٦) .

(٢٥) - مسجل ، ٨٦ - وراجع أيضا بلاو ، ص ٨ .

(٢٦) الأصوات اللغوية ، ص ١٨٥ .

وفى اللهجة المصرية نسمع من يقول « جمب » بدلا من « جنب » ،  
« عمبر » بدلا من « عنبر » ، « مجر » بدلا من « مقبر » ككلمة يتحول  
فى العامية « الصاد » قبل « الغين » أو « الدال » الى « زاي » فالكلمة  
العربية « صغير » هى فى العامية « زغير » وكلمة « يصدق » هى  
« يزدق » (٢٧) .

ويقولون « يسحف » بدلا من « يزحف » فقد تأثرت الزاي فى  
هذا المثال ، وهى صوت مجهور ، بالحاء التالية لها ، وهى صوت  
مهموس ، فقلبت الزاي الى نظيرها المهموس وهى السين (٢٨) .  
ومما قلب فيه المخرج كلمة « عند » اصلها « عمد » ، كما هى فى

العبرية **עמד** ومعناها معى بالميم فصارت الميم الشفوية نونا  
سنية بسبب جوار الدال السنية . ومثال كلمة « المطقة » أى الحلوة أصلها

« المتقة بالتاء فان مطابقتها فى العبرية **מטקה** فشبهت التاء غير المطبقة  
بالقاف القريبة من الحروف المطبقة ، فصارت طاء مطبقة (٢٩) .

ومن أمثلتها بين الصوامت فى العبرية **קפץ** ← **קפץ**

فقد تغير حرف الباء المجهورة الى الفاء المهموسة لتماثل القاف ، وأيضا

**קפץ** ← **קפץ** وفى

(٣٠) نجد أن حرف النون المجهورة يؤثر على حرف الباء

(٢٧) المنهج الصوتى ، ص ٢٠٩ . راجع أيضا بروكلمان ، ص ٥٧ .

(٢٨) د . رمضان عبد التواب ، التطور اللغوى ، القاهرة ١٩٨٣ ،

ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٢٩) برجستراسر ، ص ٢٠

(٣٠) تبادل الباء مع الميم يرجع أيضا الى اتفاق هذين الصوتين فى

المخرج فى مواضع خاصة ومن أمثلة ذلك فى اللهجات العربية مكة وبكة ،

ثلبة وثلمة وبين العربية والعبرية المادة م ح ن فى العربية ، ب ، ح ، ن

فى العبرية وهى بمعنى امتحن أو اختبر . راجع د . محمد بحر عبد المجيد ،

بين العربية ولهجاتها والعبرية ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٢٢ .



ويجعله ينطق مثل الميم (٣١) . ومن أمثله بين الصوائت والصوامت :

אָפּוֹרֶט ← אָפּוֹרֶט

אָפּוֹרֶט ← אָפּוֹרֶט , אָפּוֹרֶט ← אָפּוֹרֶט

← فالتنطق الشفوي للحروف א ו נ ד

في الأمثلة السابقة يبدأ قبل أن ينتهي نطق الصائت السابق

( السكون المتحركة والصيرية ) ، ولهذا يدمج الصائت في الحرف

الشفوي أي يتغير إلى شوروق ، وقد سببت هذه المماثلة أيضا في نطق

السكون المتحرك قبل الياء مثل الحيريق (٣٢) .

٤ - مماثلة رجعية كلية :

אָפּוֹרֶט ← אָפּוֹרֶט

وفيها يؤثر الصوت الثاني على الصوت الأول فينغير ليمثله بشكل

تام ، وفي هذه الحالة يكون الصوت الأول ساكنا . ويوجد مثل هذا

التأثير الصوتي في العربية في صيغتي «تفاعل» و «تفعل» وعلى اخص في

لغة القرآن الكريم حيث قيس الماضي على المضارع الذي حدثت فيه تلك

المماثلة نحو يتذكر ← يتذكر ، يتطهر ← يتطهر ، يتهم ← يتهم (٣٣)

אָפּוֹרֶט ← אָפּוֹרֶט , אָפּוֹרֶט ← אָפּוֹרֶט

אָפּוֹרֶט ← אָפּוֹרֶט , אָפּוֹרֶט ← אָפּוֹרֶט

ويظهر هذا التأثير في العبرية عند تصريف الأفعال التي لاها قاء

وفي العبرية مثل :

(٣١) אָפּוֹרֶט و ص ٨٧ .

(٣٢) نفس المصدر ، ص ٨٦ .

(٣٣) بروكلمان ، ص ٦٠ .

(٣٤) אָפּוֹרֶט و ص ٨٧ .



כָּרַךְ כָּרַךְ ← כָּרַךְ ( قارنه أيضا ۱۶۵ ← ۱۶۵ )

وتميل اللغات السامية كلها تقريبا الى ادغام « النون » فيها يليها مباشرة من الاصوات الصامتة وذلك امر شائع جدا . ففي العربية نجد الادغام في حرفي النون : « من » و « عن » حيث تدغم « النون » في « الميم » او « اللام » التي تليها مثل « ان لا ← الا ، من ما ← ما ، عن ما ← عما ( ٣٦ ) » .

وفي العبرية نجد ان هذا التأثير يكاد يكون مطردا :

לָכַךְ ← לָכַךְ ، לָכַךְ ← לָכַךְ ، לָכַךְ ← לָכַךְ

( ٣٧ )

כָּרַךְ ← כָּרַךְ

ونجد ايضا هذا التأثير في بعض احكام القراءات في اللغة العربية وذلك عند اجتماع الباء مع الجيم في مثل « اركب معنا » ( ٣٨ ) فقد قلبت الباء ميما اي ان صوت الفم الباء انتقل الى نظيره من اصوات الانف « الميم » ( ٣٩ ) .

ومن امثله ايضا ادغام « لام » اداة التعريف فيها يليها من اصوات الصفيح والاسنان والاصوات المائعة ( اللام والراء والنون ) مثل الشمس ← اشمس ، الرجل ← لرجل . وقد امتد هذا الادغام في اللهجات الحديثة الى الاصول الغارية كذلك ففي مصر : الكل ← اكل .

( ٣٥ ) نفس المصدر .

( ٣٦ ) بروكلمان ، ص ٦١

( ٣٧ ) 𐤀𐤊𐤏𐤋 و ص ، وراجع ايضا بلاو ، ص ٩

( ٣٨ ) سورة هود آية ٤٢ « اركب معنا ولا تكن مع الكافرين » .

( ٣٩ ) الاصوات اللغوية ، ص ١٨٥

وفى العبرية تدغم « اللام » فى القاف فى مضارع الفعل

(٤٠) .  $\pi p' \leftarrow \pi p$

وفى اللهجة المصرية يجوز ادغام «التاء» و «الذال» و «الدال»  
و «الضاد» و «الطاء» فى تاء الفاعل مع التشديد مثل : أردت ←  
أرت ، أخذت ← اخت ، بسطت ← بست كما نسمع من يقول بت  
بدلا من بنت (٤١) .

ثانيا - المماثلة المنفصلة ( غير المتجاورة ) :

١ - خ - ك - ١٠٠ - ١٠٠ :  $\pi p' \leftarrow \pi p$

ان يتغير صوت كلامى ليمائل آخر لا يجاوره مباشرة . وهذا النوع  
من المماثلة ليس شائعا وامثله اقل بكثير من امثلة المماثلة المتصلة :

وقد تعرض سيبويه فى كتابه لهذه المماثلة فذكر ان المضارعة بين  
الصوتين قد تتم مع البعد نحو مصادر والصراط لان الطاء كالدال (٤٢) .  
ويمكننا ايضا تقسيم المماثلة المنفصلة الى الانواع الاربعة الآتية :

١ - مماثلة تقديمه كلية :

ومن امثلتها فى العربية تآثر حركة الضم فى ضمير النصب والجر  
الغائب المفرد المذكر ( هـ ) والجمع المذكر ( هم ) والجمع المؤنث

---

(٤٠) بروكلمان ، ص ٦٢

(٤١) برجستراسر ، ص ٣١ . بروكلمان ، ص ٦٠ ، وراجع ايضا

د . محمود فهمى حجازى ، علم اللغة ، الهيئة المصرية للكتاب ،

القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٣٩

(٤٢) سيبويه ، الجزء الرابع ، ص ٤٧٨

( هن ) والمثنى ( هما ) - بما قبلها من كسرة طويلة أو قصيرة ،  
أو ياء ، فتقلب الضمة كسرة ، مثل برجله ← برجله ، فيه ← فيته ،  
عليه ← عليه ، ضربته ← ضربته ، بصاحبهم → بصاحبهم ،  
قاضيهم → قاضيهم ، بهن ← بهن ، بهما ← بهما (٤٣) .

ومن أمثلتها في العبرية :

לָאֵם ← לָאֵם ، וְלָאֵם ← לָאֵם

فنلاحظ في هذين المثالين أنه بعد نطق الحروف **ל** و **א** تعود الأوتار  
الصوتية إلى موضع نطق القامص السابقة ، ولهذا البتاج والسيجول إلى  
قامص (٤٤) .

## ٢ - مماثلة تقديمية جزئية :

ومن أمثلتها تأثر لام الكلمة بفائها في الأصول العربية « ضحك »  
التي هي في العبرية **צַחֵק** فتتحول إلى قاف (٤٥) .

ويوجد هذا النوع من المماثلة في شمال غربي أفريقيا ، فالكلمة  
العربية القديمة عفريت أصبحت في تونس : « عفريط » (٤٦) .

ويميل صوت الراء إلى تفخيم الأصوات المجاورة له مثل قولنا  
« صور » في « سور » ، و « أخرص » في « أخرس » و « رفص »  
في « رفس » (٤٧) .

(٤٣) التطور اللغوي ، ص ٢٥

(٤٤) **לָאֵם** ، ص ٨٧

(٤٥) بروكلمان ، ص ٥٦

(٤٦) نفس المصدر ، ص ٥٨

(٤٧) التطور اللغوي ، ص ٢٨

ومن أمثلتها في العبرية ما نلاحظه في النطق الشعبي في الكلمات :

$\frac{1}{2} \pi \leftarrow \frac{3}{4} \pi$  ,  $\frac{1}{2} \pi \leftarrow \frac{3}{4} \pi$

فبعد نطق حركة الحولام وحركة القامص تعود الأوتار الصوتية الى حالة الاسترخاء السابقة التى فى نطق الأصوات المهموسة «      و      » ولذلك تتغير الأصوات المجهورة « ن و ه » الى اصوات مهموسة

(٤٨) •

### ٣ - مماثلة رجعية كلية :

من أمثلتها في العربية تشابه الحركة لحركة أخرى أو تشابهها  
لحرف صامت ، والأول لابد أن يكون منفصلا لان بين الحركتين حرفا  
صامتا فارقا بينهما مثال ذلك « منذ » أصلها ( من + ذو ) فقلبت كسرة  
الميم ضمة ، تأثرا بضمة الذال بعدها ( ٤٩ ) .

وتطورت كسرة الميم الى فتحة فى صيغتى اسم الآلة : مفعل ومفعلة  
مثل مخدة ومزدغة للوسادة ومطررد للرمح الصغير (٥٠) .

ومن امثلتها بين الصوامت فى العبرية

קִדָּה ← קִדָּה (קִדָּה, קִדָּה)

$\therefore \text{ମୂଲ୍ୟ} \leftarrow (\text{ମୂଲ୍ୟ}) \text{ ମୂଲ୍ୟ}$

קִדְקִדְקָה (קִדְקִדְקָה) ← קִדְקִדְקָה.

(٤٨) ، ص ٨٧

(۴۹) برجستراسر ، ص ۴۰

(٥٠) التطور اللغوي ، ص ٣٣

$\Gamma_k \leftarrow \Gamma$ ,  $\tilde{\Gamma}_k \leftarrow \tilde{\Gamma}$

• وغیرہا (۵۱)

### ١ - ماثلة رجعية جزئية :

• وهو الصاد (٥٢)

• برغوث (۵۳)

• المسدود (٥٤)

$$\gamma p_1^2 \leftarrow \gamma p_2^2$$

## ن أمثلتها بين الصوامت فى العبرة

فقد أثر صوت القاف المهموس على الباء المجهور

فتحول الى نظيره الفاء المهموس . وعلى العكس من ذلك

(۵۱).  $\int d\phi$  ، ص ۸۸

(۵۲) برجستراسر ، ص ۲۰

(۵۳) بروکلیمان ، ص ۵۸

(٥٤) التطور اللغوى ، ص ٣٦



نجد أن حرف الراء المجهور

أثر على الحرف السابق وغير حرف الكاف المهموس إلى حرف البيع

المجهور . ومن أمثلتها أيضا

فقد تغير حرف الفاء المهموس إلى حرف الباء المجهور ليتجانس مع

حرف الراء المجهور التالي له . وأيضا

نجد أن حرف الباء الشفوي تغير إلى

الميم الأنفي ليتماثل مع حرف النون (٥٥) .

ومن أمثلتها بين الصوائث :

فقد أثرت حركة الصيرية

تحت حرفي الدال والقاف على حركة الهاء فتغيرت البتاج إلى صيرية (٥٦) .

بعد هذا العرض وفي ضوء ظاهرة المماثلة يمكن أن نفسر حدوث

اللحن في بعض الكلمات في العربية فمن أمثلته بين الحروف نجد أن

العامية تقول « اشترت المشاية » والصواب اجترت . ويقولون أيضا

« فلان مشتهد » بدل مجتهد . وتعتبر ظاهرة المماثلة هي سبب حدوث

اللحن في الأمثلة السابقة فالجيم وهي صنف مجهور جاورت : القاء

وهي صورة مهموس فتأثرت الجيم بالقاء تأثرا رجعيا فقلبت الجيم

صوتا مهموسا ، يتحد معها في المخرج وهو الشين فكلاهما وسط

الحنك (٥٧) .

(٥٥) سيجل ، ص ٨٨

(٥٦) نفس المصدر .

(٥٧) د . عبد العزيز مطر ، لحن العامية في ضوء الدراسات

اللغوية الحديثة ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٠٩

١٩٣

( ١٣ - دراسات شرقية )

ومن أمثله بين الحركات قولهم لغوى بدلا من لغوى ، ويخصد الزرع بدل يحصد أو يحصد وقولهم قرنفل بدل قرنفل (٥٨) فقد تم في هذه الأمثلة الانتقال الى صوت لين مماثل للصوت المجاور ليتم الانسجام بين صوتي اللين تيسيرا في النطق واقتصادا في الجهد العصلي .

وهناك قانون صوتي آخر ، يسير في عكس اتجاه قانون المائلة ، وهو ما يعرف عند علماء الأصوات باسم « قانون المغايرة » .

المغايرة ( أو المخالفة )  $\text{כמך/כר} \text{ (} \text{נ'ס'נ'ז'ז'ז'}$

المغايرة في علم الأصوات تعنى حدوث اختلاف بين الصوتين المتماثلين في الكلمة الواحدة . ويحدث هذا الاختلاف في الكلمة المشتبهة على التضعيف بأن يتغير أحد الصوتين المضعفين الى صوت لين طويل أى واو المد ، أو ياء المد ، أو الف المد ، أو أحد الأصوات الشبيهة بأصوات اللين ، وهى المسماة بالأصوات المائعة ( أو المتوسطة ) .  
وهى اللام والميم والنون والراء (٥٩) .

(٥٨) نفس المصدر ص ٢١٢

(٥٩) لحن العامة ، ص ٢١٥

وتتبادل الحروف  $\text{כר/כ}$  المكان في بعض الكلمات

مثال :  $\text{כמך} = \text{כרמ}$  ( أيوب ٣٨/٣٢ )

$\text{כרמ/כ} = \text{כרמ/כ}$  ،  $\text{כרמ/כ} = \text{כרמ/כ}$  ،  $\text{כרמ/כ} = \text{כרמ/כ}$

( حرقيا ٧/١٩ ) و ( نحيا ٧/٧ ) -

$\text{כרמ/כ} = \text{כמך/כ}$  ،  $\text{כמך/כ} = \text{כרמ/כ}$  ،  $\text{כמך/כ} = \text{כרמ/כ}$

כ"ס ، כ"ס ، כ"ס ١٩٧٩ ص ٦١ - ٦٢

ومن أمثلتها كلمة « *עֵנֶה* » تحولت في العربية نالي

« شمس » وكان المتوقع أن تكون « شمس » طبقا لقانون تقابل الأصوات ، ولكن حدثت مغايرة في الحرف الأول وأصبح شيئا (٦٠) . وأيضا قد يفك الادغام ويصير الحرف المشدد حرفين مختلفين بقلب أول نصفه

الى حرف آخر . مثال ذلك أن « السنبلة » في العبرية « *סנפלה* »

بالباء المشددة أي الباعين وصارت اولها في العربية نونا (٦١) .

ومن أمثلتها أيضا قلب أحد الصوتين المدغمين الى صوت لين طويل مثل « قيراط » أصلها « قراط » « دينار » أصلها دنار (٦٢) .

ويرى برجشتراسر أن العلة في المخالفة نفسية محضة ، نظيره الخطأ في النطق ، فإنا نرى الناس كثيرا ما يخطئون في النطق ، ويلفظون بشيء غير الذي أرادوه ، وأكثر ما يكون هذا إذا تتابعت حروف شبيهة بعضها ببعض ، لأن النفس يوجد فيها - قبل النطق بكلمة - تصورات الحركات اللازمة على ترتيبها ، ويصعب عليها إعادة تصور بعينه ، وبعد حصوله بمدة قصيرة ، ومن هنا ينشأ الخطأ إذا أسرع الإنسان في نطق جملة محتوية على كلمات تتكرر وتتابع فيها حروف متشابهة (٦٣) .

وغاية هذه الظاهرة تحقيق السهولة في النطق ، وتقليل الجهد العضلي ، وذلك أن النطق بالصوت المضعف يتطلب مجهودا عضليا أكبر مما لو قلب أحد الصوتين الى صوت لين أو صوت من الأصوات التي

(٦٠) *ע* / *ه* ، ص ٩ وراجع أيضا بروكلمان ،

ص ٧٧

(٦١) برجشتراسر ، ص ٢٢

(٦٢) الأصوات اللغوية ، ص ٢١٢

(٦٣) التطور النحوي للغة العربية ، ص ٢١

برهنت الدراسة الصوتية الحديثة على وجود شبه بينها وبين أصوات اللين ،  
وهي الأصوات الأربعة السابقة ( اللام والميم والنون والراء ) ( ٦٤ ) .  
وهذه الظاهرة التي قررها المحدثون وبرهنوا عليها ، « أشباه الياء »  
القدماء في مؤلفاتهم ووضعوها أحيانا دون أن يسيوها ودون أن تصل  
عندهم إلى أن تكون مبدأ مقرا .

وقد عقد سيبويه بابا سماه « باب ما شذ فابدل مكان اللام التاء كراهية  
التضعيف » وذكر من ذلك : تسرييت وتظنييت وتقصيت ، وهي من تسري ،  
وتظنن ، وتقصى من القصة ( ٦٥ ) فسيبويه يحكى هذه الظاهرة ولكنه  
يعدّها شاذة .

أما ابن جني فقد أورد في باب « قلب لفظ إلى لفظ بالصنعة  
والتلطف لا بالأقدام والتعجرف » قول العرب : تسريت من لفظ سرر ،  
وقد أحواله الصنعة إلى لفظ ر . ومثله قصيت اظفاري ، وهو من لفظ  
قصص ، وقد آل بالصنعة إلى قص ( ٦٦ ) .

والمغايرة نوعان منفصلة ومتصلة ، والمقصود بالمنفصلة « أكان بين  
حرفيه فارق وهذا النوع هو الغالب ، والمتصلة ما تجاوز فيه الحرفان وهو  
على الأخص في الحروف المشددة ، والحرف المشدد هو حرفان مثلاً  
متتاليان مدغمان في حرف واحد . وينقسم كل نوع من هذين النوعين إلى  
تقدمي ورجعي . ويقصد بالتقدمي وجود صوتين متشابهين ، ثم يؤثر الصوت  
الأول على الثاني ويقصد بالرجعي وجود صوتين متشابهين ثم يؤثر الصوت  
الثاني على الأول .

وسوف نتحدث فيما يلي عن هذه الأنواع ونفسر بعض الأمثلة .

( ٦٤ ) لحن العامة ، ص ٢١٥

( ٦٥ ) الكتاب ، الجزء الرابع ، ص ٤٢٤ .

( ٦٦ ) الخصائص ، الجزء الثاني ، ص ٩٠ - ٩٢ .



## ١ - مغايرة تقديمية متصلة :

من أمثلتها في العربية قول العامة تقعر يدلا من تقعر ففي كلمة « تقعر » مثلين مضعفين فأبدل من أحدهما الواو . ومثل قولهم « كرناسة » بدلا من « كراسة » فقد اجتمع مثلين مضعفين فأبدل من أحدهما صوت شبيه بأصوات اللين وهو النون (٦٦) .

كما يقولون « لخبط » التي حدث فيها قلب مكانى من « خليط » التي نتجت بطريق المخالفة الصوتية من الفعل القديم خلط (٦٧) .

وتخالف « الواو » قبل الضمة أو الكسرة إلى همزة أحيانا مثل العلم الشخصى : وهيب ← أهيب ومثل وشاح ← أشاح (٦٨) .

## ٢ - مغايرة رجعية متصلة :

من أمثلتها في العربية أنهم يقولون للشئ المتبسط « مفرطح » والصواب مفلطح باللام . ويقال مفتح أيضا والأصل في هذه الأمثلة : مفتح بالطاء المشددة ، فأبدل من أحد المثلين أحد الأصوات الشبيهة بأصوات اللين ، فصارت أما « مفرطح » بالراء وأما « مفلطح » باللام وهما سواء . كما تقول العامة قرنيبط بدلا من قنبيط . وقد حدث هذا تغاير فأبدلوا من إحدى النونين راء (٦٩) .

ومثل ذلك أيضا « فرقع » أصلها « فقح » وكلمة « بلطح » أي ضرب بنفسه الأرض أصلها « بطح » (٧٠) .

ويقولون ضربته فقنطرتة والصواب : قنطرتة . وما حدث هنا هو

(٦٦) لحن العامة ، ص ٢١٨ - ٢١٩

(٦٧) التطور اللغوى ، ص ٣٨

(٦٨) بروكلمان ، ص ٧٧

(٦٩) لحن العامة ، ص ٢١٩

(٧٠) برجشتراسر ، ص ٢٢



تطور أحد الصوتين المضعفين وابداله نوناً ليتم التمايز بينهما . ومثله قولهم للترج : ترتج (٧١) .

كما يقولون انجاص وانجاة وانجار بدل انجاص وانجاة واجار (٧٢) . والذي حدث في الأمثلة السابقة هو ابدال النون من أحد الصوتين المتماثلين ونقول أيضاً في اللهجة المصرية كعبل بدلاً من كبل (٧٣) .

ومن أمثلتها في العبرية ابدال الشدة الثقيلة بحرف الراء مثل :  
 פֶּנֶן ← פֶּנֶן (أخبار الأيام الأول ٥/١٨)

وأخبار ثاني ٢٤/٢٣ ،

פֶּנֶן (منه פֶּנֶן) ← פֶּנֶן ، פֶּנֶן ← פֶּנֶן ،

פֶּנֶן (منه פֶּנֶן) ← פֶּנֶן

وابدال الشدة الثقيلة بالميم أو النون : (٧٤) .

פֶּנֶן ← פֶּנֶן ، פֶּנֶן ← פֶּנֶן ، פֶּנֶן ← פֶּנֶן

ويرى برجشتراسر أن تخالف الحروف المشددة له علة نفسية أيضاً ، مختلفة قليلاً عن علة المخالفة المنفصلة ، وهي أن المتكلم يرفع أن يؤثر في نفس السامع تأثيراً زائداً ، فلا يكتفى بالضغط على الحرف وتشديده بل يضيف إليه حرفاً آخر لزيادة ذلك التأثير (٧٥) .

(٧١) لحن العامة ، ص ٢١٩

(٧٢) اجار وانجار بمعنى سطح المنزل وفي حديث الهجرة : استقبل الناس في المدينة ﷺ على الاتاجير .

(٧٤) الأصوات اللغوية ، ص ٢١٤ ، وراجع أيضاً التطور اللغوي

ص ٣٨ ، علم اللغة ، ص ٣٩

(٧٥) براجشتراسر ، ص ٢٢

(٧٦)

ومن أمثلتها بين الصوائت

פֶּזֶקְרָא' (סֶזֶקְרָא) ← פֶּזֶקְרָא' ,  
פֶּזֶקְרָא' (סֶזֶקְרָא) ← פֶּזֶקְרָא' ,  
פֶּזֶקְרָא' (סֶזֶקְרָא) ← פֶּזֶקְרָא' ,

( تكوين ١٥/١٠ ) ( ٧٦ )

٣ - مغايرة تقديمية منفصلة :

من أمثلتها في العربية « املل » و « املى » ( في القرآن الكريم :  
وليلل الذي عليه الحق - البقرة ٢٨٢/٢ ) وفي العامية منظر بدلا من  
مطر ( ٧٧ ) .

( ٧٨ )

ومن أمثلتها في العبرية

פֶּזֶקְרָא' ← פֶּזֶקְרָא' , פֶּזֶקְרָא' ← פֶּזֶקְרָא' ,  
פֶּזֶקְרָא' ← פֶּזֶקְרָא' , פֶּזֶקְרָא' ← פֶּזֶקְרָא' ,

٤ - مغايرة رجعية منفصلة :

ومن أمثلتها في العربية ما ذكره الصرفيون من أن الواو تقلب همزة  
إذا تصدرت قبل واو متحركة مطلقا أو ساكنه متأصلة الواو نحو : «أواصل»  
و « اواق » فان الأصل فيها « وواصل » وكذلك « وواق » لانهما جمعان  
لكلمتي « واصله » و « واقية » ففاء كل منهما واو ، ويجرى مثل ذلك في  
انثى : « الأول » وجمعها ، فان الأصل فيها ان يكونا : « وولى »  
و « وول » ولكنها في العربية « اولى » و « اول » وليس ذلك كله  
الا اثرا من اثار قانون المخالفة ( المغايرة ) ( ٧٩ ) .

( ٧٦ ) ، ص ٨٩ ،

( ٧٧ ) التطور اللغوى ، ص ٣٨

( ٧٨ ) ، ص ٨٨ ،

( ٧٩ ) التطور اللغوى ، ص ٤١

وفى كل اللغات السامية يغير احد الصوتين المائتين فى كلمة واحدة مخرجة وذلك كما اتضح من خلال الأمثلة العبرية السابقة ، وكذلك فى العربية فى بعض اللهجات : عنوان ← علوان (٨٠) .

נְמוּ. כִּי רָאִיתִי — נְמוּ. כִּי רָאִיתִי

نوا لتحالف الزاء الأخيرة. وايضا

ومن أمثلتها بين الصوائت : (٨٢)

6.  $\text{יעקב} \leftarrow (\text{ע'ק'ב}) / \text{יע'ק'ב} - \text{י'צ'ק}$

ومن أمثلتها بين الحروف والحركات تغيير الحرف الأول بحركة

$\text{אֵל} \leftarrow \text{אֶלֹּהִים}, \text{חַצְרָתְךָ} \leftarrow \text{חֲצוֹתְךָ}$

۱۸۶۱ء کی طرف بہائیوں کی طرف . (۸۲) وغیرہ .

(۸۱) سیجل ، ص ۸۹

(٨٢) نفس المصدر وانظر أيضا يلاو ، ١١ و ص ٩

(۸۳) میچل ، ص ۸۹

نخلص مما سبق الى تقرير ان ظاهرتى المباشرة والمغايرة حقيقتان  
قررهما اللغويون القدماء والمحدثون واعترفوا بآثارهما فى التطور الصوتى .  
وهذا التطور هو احدى نتائج نظرية السهولة التى نادى بها كثير من  
المحدثين ، والتى تشير الى أن الانسان فى نطقه يميل الى الأصوات  
السهلة التى لا تحتاج الى مجهود عضلى .





## المراجع :

- ١ - ابن جنى ، الخصائص ، تحقيق محمد على النجار ،  
القاهرة ١٩٥٦ .
- ٢ - انيس ، د . ابراهيم ، الأصوات اللغوية ، القاهرة ١٩٨٤ .
- ٣ - برجشترامير ، جوتلف ، التطور النحوى للغة العربية ،  
القاهرة ١٩٨١ .
- ٤ - بروكلمان ، كارل ، فقه اللغات السامية ، ترجمة د . رمضان  
عبد التواب ، الرياض ١٩٧٧ .
- ٥ - حجازى ، د . محمود فهمى ، علم اللغة بين التراث والمناهج  
الحديثة ، الهيئة العامة ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٦ - حسنين ، د . صلاح الدين ضالح ، المدخل الى علم الأصوات ،  
القاهرة ١٩٨١ .
- ٧ - سيويه ، الكتاب ، تحقيق عبد السلام هارون ، الهيئة العامة  
للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ .
- ٨ - شاهين ، د . عبد الصبور ، المنهج الصوتي للبنية العربية ،  
القاهرة ١٩٧٧ .
- ٩ - عبد التواب ، د . رمضان ، التطور اللغوى وقوانينه ،  
القاهرة ١٩٧٧ .

١٠- عبد المجيد ، د. محقة بحر ، بين العربية ولهجتها والعبرية ،

القاهرة ١٩٧٧

١١- المياك ، د. مصطفى ، فقه اللغة ، دمشق ١٩٦٠ .

١٢- مطر ، د. عبد العزيز ، لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة : دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ .

١٣- كاك ، عزيز ، تراث جدد في لغويات . القاهرة ١٩٥٥

١٤- مياك ، عزيز : دراسات في لغويات ، "عقود" ، القاهرة ١٩٦٩

١٥- مياك ، عزيز : "عقود" ، القاهرة ١٩٦٩

Moscato, salati, tm introduction to the Comparative Grammar

. 17 Germany 1969.

# الجزء الثاني

العجبة في شعر أبي نواس

د . احمد عبد القادر الشاذلي

كلية الآداب جامعة المنوفية



## سادسا - الفاظ الجواهر والمال والسكة :

مثل : بِنْدَار ، جَمَان ، دِرْهَم ، دِينَار ، دَفْتَر ، دَكَان ، دِينَار ،  
زَبَرْجَد وزمرد ، وَفِيرُوزَج .

- بِنْدَار ج بِنَادِرِه : تجار (١) ، والبِنْدَار هو التاجر يحتكر البضائع  
ويتربص بها غلاء السعر (٢) ، وهذه الكلمة تتكون من ( بِن ) بمعنى  
اصل واس و ( دارا ) صفة فاعلية من داشتن ( ان يمتلك ) وين ايضا  
بمعنى مال من كل نوع ، وهي لفظة شائعة في الفارسية (٣) وقد استعملها  
ابو نواس فقال (٤) :

وعندهم عمار مَنعم ، بِنْدَار

- جَمَان : اللؤلؤ ، لو هنوات اللؤلؤ من الفضة ، الواحدة جماته (٥)  
وهو حب يصاغ من الفضة على شكل اللؤلؤ (٦) وقد وردت الكلمة  
في مختار الصحاح (٧) والوجيز (٨) ولسان العرب (٩) ان الكلمة  
فارسية معربة .

---

(١) : القاموس المحيط ٣٩١/١

(٢) المعجم الوسيط ٧١/١

(٣) : وازهای فارسی در زبان عربی ٩٧

(٤) الديوان ٣٩٠

(٥) القاموس المحيط ٢١١/٤ ، شتایجس ٣٧٠

(٦) المعجم الوسيط ١٣٧/١

(٧) مختار الصحاح ١١٢

(٨) الوجيز ١١٨

(٩) لسان العرب ٨٦٩



والشكل الفارسي للكلمة: (جَمَان) قال أبو نواس (١٠) : لسمك

إذا شجها الشاقي بماء رآيتها

مكلة الأعلى بطوق جمان

وقال (١١)

صفراء مملك جمان لؤلؤها

القات كاتب سيد العرس

- درهم : جزء من اثني عشر من الأوقية ، قطعة من الفضة  
مضروبة للمعاملة ج دراهم ، معرب (١٢) ، وتجمع دراهم (١٣) ، وقال  
أبو نواس (١٤) :

واخشع في نفسي ، واخفض ناظري

وسجadtني في الوجه كالدرهم المقلبي

وقال (١٥) :

وقلت : « اني نحوت الخمر اخطبها »

قال : « الدراهم ... هل ظهر إبطاء ١٢ »

---

(١٠) الديوان ٨٥

(١١) الديوان ٢١٥

(١٢) المعجم الوسيط ٢٨٢/١

(١٣) القاموس المحيط ١١٣/٤ ، المصباح ١٩٣

(١٤) الديوان ٣١٦

(١٥) الديوان ٧٠٠

- دفتر : الكراسة ج دفاتر (١٦) ، والدفتر جريدة الحساب ،  
قال ابن دريد : ولا يعرف له اشتقاق ، وبعض العرب يقول تفتّر على  
البدل يقول فندق (١٧) ، ذكر الجواليقي الكلمة على أنها عربية ، ولكن  
شُمْتُزِي وجُتْ هُنَّ الكلمة كلبت: شِلْطَة في العصر العباسي وشكلها  
( ديفترا ) (١٨) وذكر فيروز آبادي الكلمة ( تفتّر ) و ( دفتّر ) بمعنى  
الصحف المضمونة (١٩) .

وقال أبو نواس (٢٠) :

ذاك وهذا لك يا غادرا  
في دفتر الحاصل مكتوب

وقال (٢١) :

ومحبرتي رأس الرياء ، ودفترتي  
ونعلاي في كفى من آلة الختل

- دكان : ج دكاكين : متجر ، معرب (٢٢) ، الحائوت (٢٣) .

قال أبو نواس (٢٤) :

- 
- (١٦) المعجم الوسيط ٢٨٨/١  
(١٧) المصباح المنير ١٩٦  
(١٨) وازهاى فارسي ٢٥٧  
(١٩) القاموس المحيط ٣١/٢  
(٢٠) الديوان ٣٥٢  
(٢١) الديوان ٣١٦  
(٢٢) المعجم الوسيط ٢٩٢/١  
(٢٣) القاموس المحيط ٢٥/٤  
(٢٤) الديوان ٦٨٦

فَاحَتَ بِرَائِحَةِ قَالَ الْعَرِيفُ لَهُمْ  
هَلْ فِي مُحَلَّتِنَا دَكَانَ عَطُشَارِ

دِيْشَارُ : مَعْرَبُ أَصْلِهِ دِنَارٌ فَا بَدَلَ مِنْهُ أَخَذَهُمَا يَاءٌ لِئَلَّا  
يَلْتَبِثَنَّ بِالْمُضَاهَرَةِ (٢٥) .

وَالدِينَارُ مَعْرُوفٌ وَمَشْهُورٌ فِي الْكُتُبِ ، يُقَالُ فِي جَمْعِهِ دِنَانِيرٌ ،  
وَالدِينَارُ هُوَ الْمَثْقَالُ (٢٦) ، وَالدِينَارُ عَمَلَةٌ مَسْكُوكَةٌ مِنَ الذَّهَبِ (٢٧) ،  
وَقَدْ اسْتَعْمَلَ الْعَرَبُ اللَّفْظَ فَعَلًا وَصِفَةً يَقُولُونَ « ثَوْبٌ مَدْنَرٌ » (٢٨) .

قَالَ أَبُو نَوَاسٍ (٢٩) :

إِذَا انْتَقَدَ الدِّينَارُ شَبِهَتْ كَفُّهُ  
لَدَى صَفْرَةِ الدِّينَارِ فِي وَضْحِ الْكَفِّ

وَقَالَ (٣٠) :

كَانَهُ الدِّينَارُ دَمُوعَ عَيْنِي غَزَارَ

وَقَالَ :

لَا بَدَّ أَنْ يَزْنُوا فَقَالَتْ : أَوْ الْفَدَا  
بَاكِجٍ كَالدِّينَارِ فِي طَرَفِهِ فَتَرِ

---

(٢٥) الْقَامُوسُ الْمَحِيطُ ٢٥/٢

(٢٦) الْمَصْبِيحُ ٢٠١

(٢٧) وَازْهَائِي فَارَسِي ٢٧٣

(٢٨) وَازْهَائِي فَارَسِي ٢٧٣

(٢٩) الدِّيَوَانُ ٣٣٨

(٣٠) الدِّيَوَانُ ٣٩٤

- زرياب : الذهب وماؤه معرب (٣١) ، وهى بالكسر (٣٢) ، قال  
ابو نواس (٣٣) :

اصفر قد خرج بالسلاب  
كأنما يدهن بالزرياب

وهو مكون من زر بمعنى ذهب وياب من المادة الأصلية للمصدر  
« يافتن » .

- زبرجد : حجر قيم معروف ، الشكل الفارسى للكلمة والذي  
أورده أدى شيرزيب رنك (٣٤) ، وهو ذو ألوان كثيرة أشهرها الأخضر  
المصرى والأصفر القبرصى (٣٥) .

والزمرد : مثل الرء مضومة الذال معجمة هو الزبرجد ، قال  
ابن قتيبة : والذال المهملة تصحيف والصواب الذال المعجمة والواحدة  
زمردة (٣٦) ، وقال الفيروزا بادی : هو جوهر (٣٧) ، وذكر أيضا  
الزمرد باذال (٣٨) .

---

(٣١) المعجم الوسيط ٣٩٩/١

(٣٢) القاموس المحيط ٨١/١

(٣٣) الديوان ٦٤٣

(٣٤) وازهای فارسى در زبان عربى ٣٠٢

(٣٥) المعجم الوسيط ٣٨٨ ، ٤٠٠

(٣٦) المصباح المنير : ٢٥٥

(٣٧) القاموس المحيط : ٣٠٨/١

(٣٨) القاموس المحيط : ٣٥٨/١

قال أبو نواس (٣٩) :

فعداد زمردا ، واخضر حتى  
تخال به الكباش الناطحات

وقال في الزبرجد (٤٠) :

بأنية مخروطة من زبرجد  
تخير كسرى خرطها ليصونها

وقال (٤١) :

ومن الزبرجد حولهن مثالا  
سمطا يلوح بجانب البستان

وقال (٤٢) :

صاغ المزاج لها مثال زبرجد  
متالق ببدايع الأضواء

فيروزج : حجر كريم غير شفاف معروف بلونه الأزرق كلون السما  
أو اميل الى الخضرة ، يتحلى به ، معرب ، ويقال لون فيروزي (٤٣) .

قال أبو نواس (٤٤) :

(٣٩) الديوان : ٢١٠

(٤٠) الديوان : ١٣٨

(٤١) الديوان : ٦٩٢

(٤٢) ٧٠٤

(٤٣) المعجم الوسيط : ٢٠٨/٢

(٤٤) الديوان ٦٦٥



من مقلّة واسعة الحجج

كلّما تطرف عين فيروز

سابعاً - الفاظ ادارية وعسكرية :

مثل : آين ، واقليد ، وبرجاس ، وتوخاز ، خندق ، دهقان ،  
ديزج ، ديوان صولجان ، فرند ، عسكر ، مرازيه ، منجنيق ، هاون ،

- آين : قانون ، رسم معربة (٤٥) ، وقد وردت في المعجم  
الوسيط (٤٦) بمعنى العادة والعرف المتبع في جماعة من الناس وقد سلكت  
هذه الكلمة طريقها الى الادب العربي قال مهيار الديلمي :

يجمع الخريت خولا امره.

وهو لم ياخذ آينه

قال ابو نواس (٤٧) :

ووقر الكاس عن سفيه

فان آينها الوقار

- اقليد : المفتاح (٤٨) ، ج اقاليد (٤٩) ، وقد استعملها ابو نواس -  
بمعناها فقال :

---

(٤٥) وازهاى فارسى : ٧

(٤٦) المعجم الوسيط : ١/١

(٤٧) الديوان : ٧٣

(٤٨) القاموس المحيط : ٣٤٢/١

(٤٩) المعجم الوسيط : ٤٧/١

ويناقوس بيعه اللحم حقا

وباقفالهـا والاقليد (٥٠)

ـ برجاس : بالضم غرض فى الهواء على رأس رمح أو نخوة (٥١)،  
وهى كلمة يونانية ومعناها عندهم رمح أو سارية فى اعلاه كرة من ذهب  
أو فضة يرقبها الحذاق وهم على انجياج براجيس (٥٢) ، وقال  
الجوهري اظنه مولدا (٥٣) .

قال ابو نواس (٥٤) :

أشهى الى النفس من عدو الكلاب على

أرانب الصيد ، أو من رمى برجاس

وقال أحمد تيمور (٥٥) : البرجاس : الهدف

ـ توخاز : سيف ، آلة من آلات القتال ، لم ترد هذه الكلمة فى  
المعاجم العربية ولا الفارسية وقد ذكرها محقق ديوان أبى نواس بأنها  
كلمة من شقين ( تو ) بمعنى داخل و ( خاز ) من ( خاستن ) =  
( خاس وخاز ) ومعناها الطعن (٥٦) .

---

(٥٠) الديوان : ٣٧٠

(٥١) القاموس المحيط : ٢٠٧/٢ ، شتايجس : ١٧٠

(٥٢) المعجم الوسيط : ٤٢/١

(٥٣) المصباح المنير : ٤٢

(٥٤) الديوان : ٢١١

(٥٥) معجم تيمور الكبير : ١٢٩/١

(٥٦) الديوان : ٦٤٨

قال أبو نواس :

مشقا يقد ثبج الأجور  
بسحجنات صدقة التوخاز

— خندق : حفر حول سور المدن معرب كنده (٥٧) ، ج خنادق ،  
وهي من المصدر الفارسي كندن ، اسم مفعول بمعنى محفور ، وتستعمل  
في العربية فعلا وصفة ويوم الخندق اسم حرب الأحزاب ، حيث نزل  
القرشيون حول المدينة وحفر الرسول بمشورة سلمان الفارسي خندقا حول  
المدينة ليؤمن أهل المدينة (٥٨) ، والخندق ، حفر حول المكان واخذود  
عميق مستطيل يحفر في ميدان القتال ليتقى به الجنود والوادي (٥٩) ،

قال أبو نواس (٦٠) :

على تماثيل بنى بابك  
محتفر ما بينهم خندق

وقال (٦١) :

مخندقة ، وقد كان الـ مصلى الفرد ، فالنضد

— دهقان : بالضم والكسر ، القوى على التصرف مع حدة ، التاجر  
زعيم فلاحى العجم ، ورئيس الاقليم معرب ج دهاقنة ودهاقين والاسم

---

(٥٧) القاموس المحيط : ٢٣٧/٣

(٥٨) وازهاى فارسي : ٢١٧

(٥٩) المعجم الوسيط : ٢٥٨/١

(٦٠) الديوان : ١٥٧

(٦١) الديوان : ٣٥٨

(٦٢) القاموس المحيط : ٢٢٦/٤ ، شتليجس : ٥٤٩

الدهقنة (٦٢) ودهقان اسم يطلق على رئيس القرية وعلى من له مال وعقار وداله مكسورة (٦٣) ، واكد المعجم الوسيط أنها معربة (٦٤) .

قال أبو تواس (٦٥) :

وابرز بكرا مزة الطعم ، قرقفا  
صنيعة دهقان تراخى له العمر

قال أيضا (٦٦) :

صهباء صافية ، عذراء ناصعة  
للسقم دافعة ، من كرم دهقان

وقال (٦٧) :

خطبنا الى الدهقان بعض بناته  
فزوجنا منهن فى حدره الكبرى

وقال (٦٨) :

فلم تزل تعجم الدنيا ، وتعجمها  
حتى تخيرها للخباء دهقان

---

(٦٣) المصباح المنير : ٢٠١

(٦٤) المعجم الوسيط : ٣٠٠/١

(٦٥) الديوان : ١٠٠

(٦٦) الديوان : ١١٣

(٦٧) الديوان : ١١٨

(٦٨) الديوان : ١٧٢

وقال (٦٩) :

ودهقانة ميزانها نصب عينها  
وميزانها للمشترين غشوم

وقال (٧٠) :

ذخيرة دهقان حواها لنفسه  
إذا ملك أوفى عليه وسيم

وقال (٧١) :

راحا مشعشة ، حمراء ، صافية  
بالكرخ عتقها الدهقان فادوسا

وقال (٧٢) :

كانها من حسنها درة  
بارزة من كف دهقان

– ديزج : كلمة فارسية معربة عن ديزه أي الخيل (٧٣) ، والديزه  
مثل الجواد والبغل والحمار .

---

(٦٩) الديوان : ١٣١

(٧٠) الديوان : ١٣٢

(٧١) الديوان : ٢٠٣

(٧٢) الديوان : ٣٠١

(٧٣) محقق الديوان : ٦٦٥



قال أبو نواس (٧٤) :

من ديزج اللون ، وعز الديزج  
من كل محبوبك القرا ، مدمج

وهنا استعمل أبو نواس الديزج بمعنى لون أى فرسى اللون .

– الديوان : ج دواوين ، مكتب ، ادارة ، ديوان الشاعر ، وقد جاء العرب بالفعل والصنة فقالوا مدون وتدوين ، وقد دخلت الكلمة أول مرة فى عهد عمر بن الخطاب حين أشار الهرمزان حاكم الخوزستان السابق على المسلمين الذين يعيشون فى المدينة لعمل دفتر لتسجيل أسماء الجنود وسمى ديوان الجند والثانى ديوان العطاء (٧٥) ، والديوان مكان الكتابة (٧٦) ، وهو جريدة الحساب ثم اطلق على الحساب وهو معرب (٧٧) ، وذكره الفيروزايدى بنفس المعانى (٧٨) .

قال أبو نواس (٧٩) :

لكن بديوان يحيى      بفيه لطح مداد

وقال (٨٠) :

ان الذى تيمنى حبه      أمرد من نشيء الدواوين

---

(٧٤) الديوان : ٦٦٥

(٧٥) وازهاى فارسى : ٢٧٣ – ٢٧٥

(٧٦) المعجم الوسيط : ٣٠٥/١

(٧٧) المصباح المنير : ٢٠٤

(٧٨) القاموس المحيط : ٢٢٦/٤

(٧٩) الديوان : ١٥٥

(٨٠) الديوان : ٣٥٣

وقال (٨١) :

قد علا الديوان كابه مد تولاه ابن سابه

وقال (٨٢) :

والبطن طاو تحسكى لطافته  
ما ضمنوه كتب الدواوين

وقال (٨٣) :

ومر يرید دیوان الـ خراج مضخا عطرا

وقال (٨٤) :

وفى الديوان غزلان رمت اعينها مرضى

وقال (٨٥) :

قد صك لى بالقرب من سيدى  
ودار صكى فى الدواوين

- صولجان : ج : صوالج : عصا الملك (٨٦) ، والصولج بمعنى

---

(٨١) الديوان : ٥٣٨

(٨٢) الديوان : ٥٤٠

(٨٣) الديوان : ٥٥٩

(٨٤) الديوان : ٧١٧

(٨٥) الديوان : ٧٢٦

(٨٦) وازهای فارسی : ٤٣٨

عصا معقوف طرفها يضرب بها الفارس الكرة وايضا بمعنى عصا يحملها  
الملك ترمز لسلطانه وتجمع صوالج وصوالجه (٨٧) .

قال ابو نواس (٨٨) :

لا الصولجان ولا الميدان يعجبني

ولا احن الى صوت البواشيق

وقال (٨٩) :

وتغدو للصوالج كل يوم وترمى بالبنادق والسهام

- فرند : السيف لا نظير له (٩٠) ، وردت عند شتايجش بنفس  
المعنى (٩١) ، وذكرها شستري (٩٢) ، افرند ويرند وفرند وذكر ان الكلمة  
الفارسية (برند) ويرند فى برهان قاطع بمعنى الحرير ، والسيف  
ولعانه ، ووردت فى المعجم الوسيط (٩٣) بمعنى السيف وما يلمع فى  
صفحته من اثر ثوج الضوء .

---

(٨٧) الوسيط : ٥٢٠/١ المحيط : ٢٠٤/١

(٨٨) الديوان : ٤٣

(٨٩) الديوان : ٣٧٤

(٩٠) القاموس المحيط : ٣٣٤/١

(٩١) شتايجس : ٨١

(٩٢) وازهاى فارمى : ٧٤

(٩٣) المعجم الوسيط : ٦٨٦/٢

قال أبو نواس (٩٤) :

كان فرند المرففات نجده  
ويختال ماء الورد تحت فرنده

وقال (٩٥) :

عبدري اذا انتمى ، ابطحي  
تالد نمجه ، عتيق فرنده

وقال (٩٦) :

كانه الهداب فى الفوند  
مضمر الخلق عيم القد

وقال (٩٧) :

مثل اهتراز العصب ذى الفرند  
باهرت الشدقين مرمئد

– عسكر : الجمع والكثير من كل شىء – فارسي (٩٨) ، الجيش (٩٩)

---

(٩٤) الديوان : ٣٤٠

(٩٥) الديوان : ٤٩٣

(٩٦) الديوان : ٦٥٥

(٩٧) الديوان : ٦٦٢

(٩٨) القاموس المحيط : ٩٢/٢

(٩٩) شتايجس : ٨٤٩

ج عساكر (١٠٠) وذكرها الجواليقي على أنها معربة (١٠١) ، والعسكر هو الجيش ومجمعه ، ويقال عسكر من رجال (١٠٢) .

قال أبو نواس (١٠٣) :

وعسكر الحب حولى بخيله وجنوده

وهنا استعمل الكلمة فعلا .

وقال (١٠٤) :

قم يا خليلي الى المدام لكى

تطرد عنا عساكر الحزن

وقد استعمل الكلمة هنا جمعا .

- مرآزيه : مرزبان : الرئيس من الفرس معرب ج مرآزية (١٠٥) .  
وتجمع أيضا مرزبانية (١٠٦) ، وهى مكونة من كلمة مرز بمعنى ناحية  
وبان لاحقة تفيد معنى حارس وتطلق على حاكم الحدود أو ناحية (١٠٧) .

---

(١٠٠) وازهاى فارسى : ٤٧٥

(١٠١) المصباح المنير : ٤٠٨

(١٠٢) المعجم الوسيط : ٦٠١

(١٠٣) الديوان : ٤٩٧

(١٠٤) الديوان : ١٣٧

(١٠٥) المعجم الوسيط : ٨٦٣/٢

(١٠٦) القاموس المحيط : ٧٥/١

(١٠٧) شتايجس : ١٢٠٦



قال أبو نواس (١٠٨) :

صفراء ، مجدها مرزابها  
جلت عن النظرأ والمثل

وقال (١٠٩) :

ونحن إذ فارس تدافع بهـ  
رام قسطنا على مرابيها

فقد ذكر الأولى مرزاب والثانية مرارب .

— منجنيق : آلة قديمة من آلات الحصار ، كانت ترمى بها الحجارة  
الثقيلة على الأسوار فتهدمها معربة (١١٠) .

والمنجنيق قيل أنه فنعليل ومنهم من يقول الميم زائدة ووزنه منفعيل  
فأصوله جنق ، وقال ابن الأعرابي يقال منجنيق ومنجوق (١١١) .

قال أبو نواس (١١٢) :

وأحجار المجانيق ثنا تفاح لبنانا

---

(١٠٨) الديوان : ٤٢

(١٠٩) الديوان : ٦٠٥

(١١٠) المعجم الوسيط : ٨٥٥/٢

(١١١) المصباح المنير : ٥٦٥

(١١٢) الديوان : ١٩٨

وقال (١١٣) :

كانما اسلمت قوائمها اثنا مرتين من مجانيق

- هاون ، وعاء مجوف من الحديد والنحاس يدق فيه (١١٤) وقد  
صار اسما لنوع من المدفعية تسمى الهاون .

قال ابو نواس (١١٥) :

حاصر كفيك على هاون لدق ثوم او لثمان

ثامنا - الفاظ اخرى :

- منها ما يتعلق بالأكل والطعام مثل : خوان وفلفل وقند وكباب .
- ومنها ما يتعلق بالروائح وأدوات الزينة مثل : ائمد وابهة ومك .
- ومنها الفاظ أخرى مثل : اشفى وجلار وخيزران وزفت وزنديق  
وسدير وسراب ومردة ومهرجان وناطور .

- خوان : ما يؤكل عليه ج اخوانه وخون واخاوين (١١٦) .

قال ابو نواس (١١٧) :

رايتك عند حضور الخوان  
شديدا على العبد والعبد

---

(١١٣) الديوان : ٤٥١

(١١٤) المعجم الوسيط : ١٠٠١

(١١٥) الديوان : ٥٦٥

(١١٦) الوسيط : ٢٦٣ ، المحيط : ٢٢٢/٤

(١١٧) الديوان : ٥٥٠

ـ فلفل : من الابرار (١١٨) ، ويستعمل مسحوق ثماره فى الطعام (١١٩) ، ويعتقد انه لفظ هندی وليس فارسيا جاء من بلبل ونقل الينا عن طريق التجار ، نظرا لان هذا النوع من التوابل يزرع فى الهند بكثرة .

قال ابو نواس (١٢٠) :

ما تخيره التجار ترى لها  
قرصا اذا ذبقت كقرص الفلفل  
وقد ذكر شتري انها فارسية (١٢١) والصواب عندي انها هندية .  
ـ قند : عصارة قصب السكر اذا جمد (١٢٢) .

قال ابو نواس (١٢٣) :

ويا احلى من السكر ر ، والماذى والقند

ـ كباب : اللحم المقطع يشوى على الجمر (١٢٤) .

قال ابو نواس (١٢٥) :

ذى جبنة مصعب وذى ذهاب  
اشبعنى منه من الكباب

---

(١١٨) المصباح المنير : ٤٨١

(١١٩) الوسيط : ٧٠/٢

(١٢٠) الديوان : ٦٧

(١٢١) وازهاى فارسى : ٥٠٣

(١٢٢) الوسيط : ٧٦٢

(١٢٣) الديوان : ٧١٣

(١٢٤) الوسيط : ٧٧١

(١٢٥) الديوان : ٦٤٣

- ائمد : حجر الكحل (١٢٦) ، وهو عنصر معدنى بلورى الشكل  
قصديرى اللون ، صلب هش يوجد فى حالة نقية وغالبا متحداً مع غيره  
من العناصر يكتحل به (١٢٧) .

قال أبو نواس (١٢٨) :

كرخية كصفاء وجه مشوقة  
مرهء ترغب عن سواد الائمد

- ابهه : العظمة والبهجة والسرور (١٢٩) ، ويقال انها من اب بها  
الفارسية بمعنى الحسن والجمال .

قال أبو نواس (١٣٠) :

وعظتك واعظة القثير ونهتك ابهة الكبير

- مسك : طيب ، القطعة منه مسكة (١٣١) ، وهى من مسك  
الفارسية (١٣٢) ، وهو ضرب من الطيب يتخذ من الغزلان (١٣٣) ،  
والمسك ذكره صاحب المصباح على أنه معرب (١٣٤) .

(١٢٦) القاموس المحيط : ٢٩٠/١

(١٢٧) الوسيط : ١٠٠

(١٢٨) الديوان : ١٦٨

(١٢٩) القاموس المحيط : ٢٨١/١

(١٣٠) الديوان : ٤٦٥

(١٣١) القاموس المحيط : ٣٢٩/٣

(١٣٢) شتايجس : ١٢٣٨

(١٣٣) المعجم الوسيط : ٨٦٩/٢

(١٣٤) المصباح المنير : ٥٧٣

قال أبو نواس (١٣٥) :

شنيوا على أدبة كأصورة الـ  
بسك مباحا تترى ومنتها

وقال (١٣٦) :

تدور بالسعد كأسنا عـ  
قد فتت المسك فى نواحيها

وقال (١٣٧) :

خندريس عطر النكهة كالمسك السحيق

وقال (١٣٨) :

الى صهباء كالمسك لدى جؤنة عطار

— شطرنج : لعبة تلعب على رقعة ذات أربعة وستين مربعا وتمثل  
دولتين متحاربتين (١٣٩) وهى من شطرنك الفارسية ، الا انه يجوز  
ان تكون الكلمة من أصل هندي .

قال أبو نواس (١٤٠) :

(١٣٥) الديوان : ٥٠

(١٣٦) الديوان : ١٩١

(١٣٧) الديوان : ٢٠٦

(١٣٨) الديوان : ٣٠٥

(١٣٩) الوسيط : ٤٨٢/١

(١٤٠) الديوان : ٧١٣



أما والخمر والريحان والشطرنج والنرد  
ترانى دافعا ما عشت فى زورقك المردى !! .

– نرد : النرد لعبة ذات صندوق وحجارة وفصين تعتمد على  
الحظ.(١٤١) .

قال أبو نواس(١٤٢) :

أما والخمر والريحان والشطرنج والنرد  
ترانى دافعا ما عشت فى زورقك المردى !!

– اشفى : آلة الاسكاف والجمع اشافى(١٤٣) . ، ووردت فى  
الوسيط(١٤٤) أنه مخرز الاسكاف وجمعه اشاف ، وذكر محقق ديوان  
أبى نواس(١٤٥) أنه حد المشقب ، وهو معرب أسفين ، وهى عند  
شترى آلة على شكل هرم قاعدته حادة جدا يستخدمونها فى برى الحجر  
أو الخشب ، ويضربون عليها بمطرقة لشق الخشب أو الحديد  
بسرعة(١٤٦) ، وذكر أحمد تيمور(١٤٧) أنه آلة عند خرازي الجلد  
وتحوهم من النعالين وذكرها اشفه .

---

(١٤١) الوسيط : ٩١٢

(١٤٢) الديوان : ٧١٣

(١٤٣) المصباح المنير : ١٦

(١٤٤) الوسيط : ١٩/١

(١٤٥) الديوان : ٥

(١٤٦) شترى : ٥

(١٤٧) معجم تيمور : ٤٦

قال أبو نواس (١٤٨) :

ثم توجأت خصرها بشـبـا

الاشفى ، فجاءت كأنها لهب

وقال (١٤٩) :

الطف الصنعة حتى لا ترى مغرز الاشفى

وقال (١٥٠) :

يكفيك ما فيهم فدعهم انفذ وقعا من الاشافى

- جـلـار : حـديـقة ، الجـنة (١٥١) .

الشكل الفارسي للكلمة هو نفسه وهو مركب من كلمة ( كل )  
بمعنى ورد ولاحقة ( أور - آر ) واسمها على وجه آخر كلستان (١٥٢) .

قال أبو نواس (١٥٣) :

وخفة لقبت المنتهى ثم اسمها بالعجم جـلـار

---

(١٤٨) الديوان : ٥

(١٤٩) الديوان : ٢٥٨

(١٥٠) وازهای فارسی : ١٦٠

(١٥١) المصدر نفسه : ١٦١

(١٥٢) الديوان : ٤٤٤

قال أبو نواس (١٥٣) :

وليس كجدتيه أم موسى إذا نسبت ولا كالخيزران

والخيزران هو اسم لزوج المهدى أم الرشيد .

– خيزران : نوع من العصى الهندية ، يصنع من فروع هذه العصى

السبت (١٥٤) والخيزران كل عود لين ج خيارز (١٥٥) .

– زفت : بالكسر أى القار والمزفت المطلقى به (١٥٧) وردت عند

شتايجس وششترى فى الوسيط بنفس المعنى (١٥٨) .

قال أبو نواس (١٥٩) :

لم تزل فى قعرون مشعر زفتا وقارا

وقال (١٦٠) :

ممازج الخلق ، من زفت بطانته

والظهر من فوقه بنیان فخار

---

(١٥٣) وازهای فارسی : ٢٢٥

(١٥٤) الوسيط : ٢٣١

(١٥٥) القاموس المحيط : ١٥٤/١

(١٥٦) شتايجس : ٦٦٨ ، ششترى : ٣١٤ ، الوسيط : ٣٩٥/١

(١٥٧) الديوان : ٦٥

(١٥٨) الديوان : ١٤٩

- زندیق : بالكسر من الثنوية أو القائل بالنور والظلمة أو من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان وهو معرب ( زن دين ) أى دين المرأة ج زنادقة وزناديق (١٦١) ، وقال بعضهم فارسي معرب لأن ذلك ليس من كلام العرب (١٦٢) ، وذكر الوسيط أنه معرب من ( زنده كرد ) (١٦٣) وقال ششتري (١٦٤) ان الكلمة الفارسية ( زنديك ) وكانت تعنى فى العصر الساساني الشخص الذى يؤمن بالزند كتاب زرادشت ، ولكن فى العصر الاسلامى بمعنى كافر وماتوى ومزدكى ومنكر للالهية .

قال أبو نواس :

قولا لابراهيم قولا هترا غلبتني زندقه وكفرا

أى ابراهيم النظام من المعتزلة .

وقال (١٦٥) :

وجه حمدان فاحذروه ه كتاب الزنادقة

وقال (١٦٦) :

وصيف كاس محدث ولها تيه مغن وظرف زنديق

---

(١٦١) القاموس المحيط ٢٥١/٣ شتايجس ٦٢٦

(١٦٢) المصباح ٢٥٦

(١٦٣) الوسيط ٤٠٣

(١٦٤) وازهاى فارسي ٣٢٦

(١٦٥) الديوان ٣٦٦

(١٦٦) الديوان ٤٥١

- سدير : بناء ذو ثلاث شعب أو قبة في ثلاث قباب متداخلة  
معرب (١٦٧) ، وهو اسم قصر مشهور في الحيرة ، ويقال انه  
( سه دلى ) يعنى القلوب الثلاثة أو ( سه دهليز ) أى الدهاليز الثلاثة  
أو ( سه دير ) أى الأديرة الثلاثة ( ١٦٨ ) ، والبعض فسرهما  
على انها رومية ولكن الخفاجى فى شفاء الغليل وجد أن المقطعين  
فارسين ، وجاء فى برهان قاطع ان الكلمة ( سدكاه ) بمعنى بلاط  
قال أبو نواس (١٦٩) :

عاد لى بالسدير شارد قصف

وسرور مع الندامى وعزف

- سراب : ما تراه نصف النهار كأنه ماء وليس بماء (١٧٠) ،  
وتسربت الكلمة الى العربية وجاءت منها كلمة سرادب (١٧١) وربما تكون  
الكلمة عربية من مرب الماء أى سال .

قال أبو نواس :

تلعب لعب السراب فى قدح الـ  
قوم اذا ما حنا بها اتصلا

- صردة : البرد فارسى معرب (١٧٢) ، وصرده هى سرد بمعنى

---

(١٦٧) الوسيط ٤٢٣

(١٦٨) وازهاى فارسى ٢٥٣

(١٦٩) الديوان ٣٦٤

(١٧٠) المحيط ٨٤/١

(١٧١) وازهاى فارسى ٢٥٥

(١٧٢) القاموس المحيط ٣١٨/١ ، شتايجس ٣١



بارد (١٧٣) ، والصادرة الريح الباردة ج صوارد (١٧٤) قال  
أبو نواس (١٧٥) :

قد سقيت الخمر حتى ثملوا  
ليلة ذات رياح صردة

ـ مهرجان : المهرجان عيد الفرس وهو كلمتان (مهر) و (جان)   
ومهر بمعنى حب وجان بمعنى الروح ، والمهرجان يوافق أول الشتاء ثم  
تقدم عند أهمال الكبس حتى بقى فى الخريف ، وهو السادس عشر من  
مهرماه عند نزول الشمس أول الميزان (١٧٦) .

وهو عند صاحب المعجم الوسيط : احتفال الاعتدال الخريفى (١٧٧) .

قال أبو نواس (١٧٨) :

فتى يوماه لى فطر واضحى  
وتيزوز يعد و مهرجان

وورد عند شسترى أنه معرب مهرجان .

ـ ناطور : حافظ الكرم ويقال بالطاء والظاء عند قوم وقال  
ابن دريد : هو بالعجمة ..... وليس بعربى محض على حد قول

---

(١٧٣) وازهاى فارسى ٤٢٨

(١٧٤) الوسيط ٥١٢

(١٧٥) الديوان ٩٦

(١٧٦) المصباح المنير ٥٨٣

(١٧٧) الوسيط ٨٩٠

(١٧٨) الديوان ٤٨٣

الأزهرى (١٧٩) ، وقال صاحب القاموس المحيط (١٨٠) أنه أعجمى ،  
وهو كساء أسود ينصب على عود بين الزرع يخيل به للطير والبهائم  
فتظنه انسانا (١٨١) ، والجمع نواطير (١٨٢) ، والناطرون (١٨٣) ،

قال أبو نواس (١٨٤) :

وخيمة ناطور برأس مشقة

تهم يدا من رامها بزيل

### عجمة الحرف

لم يكتف أبو نواس باستخدام الفاظ اعجمية ، بل أنه كان يعجم بعض  
الحروف ، وأعجم حرف الذال والراء .

ومن هذه الكلمات التى اعجم حروفها :

— بغداد فقد قال أبو نواس (١٨٥) :

أخشى قضيب كرم أن ينزعنى  
فضل الخطام ، وإن أسرعت اغذاذا

---

(١٧٩) المصباح ٦١١

(١٨٠) المحيط ١٤٩/٤

(١٨١) الوسيط ٩٣٠/٢

(١٨٢) الوجيز ٦٢١

(١٨٣) مختار الصحاح ٦٦٥

(١٨٤) الديوان ١٦

(١٨٥) الديوان ٢٦

- فنان سلمت وما قلبي على ثقة  
من السيلاسة لم أسلم ببغذاذا

وبغداد وردت دالها في ثلاث لغات حكاها ابن الاتباري وهي ذال  
مهلة وهي الأكثر ، والثانية نون وهي الأقل ، والثالثة ذال معجمة ،  
ثم يقول :

بغداد غير عربية فلا تدخل تحت الضابط العربي (١٨٦)

- طيرناياد : من انزه المواضع بين الكوفة والقادسية ذات حانات  
وخمرها مشهورة (١٨٧) وقد عجم الراء والدال فقال ابو نواس (١٨٨)

يا حبذا مجلس قد كان يجمعنا  
بطيرنا باذ في بستان عمار

وقال (١٨٩) :

فتكتنى طيرنابا ذ وقد كنت تقيا

### تعجيم الكلمة العربية

لم يكتف ابو نواس بابتعمال اللفظ الأعجمي وتعجيم بعض الحروف ،  
بل انه اخذ في تعجيم بعض الكلمات العربية ، فجمع الكلمات العربية  
جمعا فارسيا ، فقد جمع حبشى : حبشان ، وجمع حكم : حكمان ،

---

(١٨٦) المصباح المنير ٥٦

(١٨٧) محقق ديوان ابي نواس ٢٦

(١٨٨) الديوان ٢٦

(١٨٩) الديوان ١٤١

وجمع سيد : سيدان ، ومرد . مردان ، وقد ورد في فتوح البلدان  
للبلاذرى تأكيداً لذلك ذاكراً من أن المقطع ( آ ن ) دخل على كثير من  
أسماء القطائع مثل « عمران » لعمر بن عبيد الله بن معمر ، و «سويدان»  
لسويد ابن منجوف السدوسي و « خالدران » لخالد بن أسيد و « مهلبان »  
لآل المهلب ( ١٩٠ )

جمع أبو نواس كلمة « حبشى » جمعاً فارسياً فقال ( ١٩١ ) :

كرم تخال على قضبان نخلته  
يوم القطاف له هامات حبشان

وقال ( ١٩٢ ) :

فازقاقه سود وحمير دنانه  
ففى البيت حبشان لديه وروم

كما جمع كلمة « سيد » ( ١٩٣ ) جمعاً فارسياً

فقال ( ١٩٤ ) :

بالخيل شعنا على لواحق كانسيدان  
تعطسى مدى مذهبها

---

( ١٩٠ ) فتوح البلدان ٣٥٣

( ١٩١ ) الديوان ١١٣

( ١٩٢ ) الديوان ١٣١

( ١٩٣ ) السيد بمعنى الأسد أو الذئب .

( ١٩٤ ) الديوان ٥٠٧

كما جمع كلمة « حكم » بالالف والنون طريقة جمع فارسية ، وهي  
نسبة الى الحكم بن ابي العاص فقال (١٩٥) :

واسال القادمين من حـكـمان  
كيف خلفتموا ابا عثمان ؟

وقال(١٩٦) :

كفى حـزنا الا ارى وجه حيلة  
ازور بها الاحباب فى حـكـمان

وحـكـمان : اسم لضياح بالبصرة تسمى باسم صاحبها ، وكانت هذه  
الضياح بها ابو عثمان مولى جفان محبوبة ابي نواس .

كما جمع كلمة « مرد » اى غلام لم يخضر شاربه ، وليس المعنى  
الفارسى بمعنى رجل ، جمعه جمعاً فارسياً فقال(١٩٧) .

يكلفنى تولعه بهردان ذوى خطر

ثانيا : عجمة الفكرة والمعنى .

تعرضت فى المبحث الأول لعجمة اللفظ ، وارتدت بذلك اللفظ الوارد  
الى العربية عن طريق الامم التى دخلت الاسلام وخاصة الفرس ، وقد  
عرضت كل لفظ من هذه الالفاظ على المعاجم والمصادر الفارسية والعربية،  
وبوبت هذه الالفاظ ، واستخرجت الشواهد الشعرية التى وردت  
فى شعر ابي نواس .

---

(١٩٥) الديوان ٣٥٢

(١٩٦) الديوان ٢٥٤

(١٩٧) الديوان ٢٨٠



والحقيقة أن عجمة اللفظ مرتبطة بعجمة الفكرة ( ١٩٨٠ ) ، فالشاعر يستخدم اللفظ الأعجمي ليعبر في الغالب عن فكرة أعجمية ، فهو عندما يستعمل الفاظ الخمر المختلفة التي سبق عرضها ، استخدمها ضمن فكرة خاصة به عن الخمر وهو ما سيقم عرضه .

كما أن أبا نواس أيضا عندما عرض الأغراض المختلفة للشعر العربي ، عرضها بأفكار جديدة لم يسبق عرضها في البيئة العربية ، فالعرب عرفوا الفخر والمدح والوصف والغزل والهجاء وغيرها من الأغراض إلا أن أبا نواس قد قدم هذه الأغراض بشكل جديد يتناسب مع البيئة الجديدة التي تختلف عن البيئة التي عاش فيها الشاعر العربي القديم .

لقد فكرت مرارا في كيفية عرض عجمة الفكرة والمعنى عند أبي نواس ذلك لأن الأفكار والمعاني ليست حكرا على شعوب أو أشخاص معينين وإن المعاني ملقاه في الطريق على حد قول الجاحظ ولكن أردت أن أضع منهجا في عرض هذه الأفكار والمعاني الجديدة على الشعر العربي ، والتي جاءت نتيجة لاختلاط العرب بأقوام أخرى ، لقد رأيت أن العقاد قد جعل محور شخصية أبي نواس فيما أسماه بالنرجسية ( ١٩٩ ) ، ولكنها عندي فيها قليل من النرجسية كثير من تأثير البيئة الفارسية الجديدة التي سارت عليها الدولة العباسية شكلا وموضوعا ، بل إن الأفكار والعادات والتقاليد الفارسية هي مصدر نرجسيته .

إن المنهج المناسب لعرض العجمة الفكرية والمعنوية يدور حول النقاط التالية :

- 
- ( ١٩٨ ) العجم بالضم والتحريك خلاف العرب . . . . والعجمي من جنسه وأن أفصح والكتاب نقطة كعجمه ( القاموس المحيط ١٤٩/٤ ) .
- ( ١٩٩ ) أبو نواس : الحسن بن هانيء للعقاد ٢١

- الخمریات : وفيه اعرض الخمریات عند العرب في الجاهلية والاسلام والعصر الأموي مع تطور هذا الغرض على يد أبي نواس وتحويله موضوع شرب الخمر الى كون الخمر نفسه فكره مع مقارنة خمریات أبي نواس بما قدمه شعراء العربية والفارسية .

- الفخر والشعوبية : الفخر غرض من الأغراض التي عرفها العرب ولكن الشعوبية لم يعرفها العرب ، وانما كانت اتجاهها فارسيا خالصا ، وكان أبو نواس شعوبيا مغاليا .

- الزندقة : اندرج تحت مفهوم الشعوبية بما فيه من فخر بالفرس وتهكم بالعرب وذم مثالبهم ، ما سمى باسم الزندقة فقد امتد. التهكم والسخرية الى الدين الاسلامي الذي قام العرب بنشره في البلاد المختلفة والعرب لم يعرفوا الزندقة او بالأحرى لم يكونوا ممن يتبعون هذه الزندقة ، لأن الزندقة لفظا ومعنى واتجاهها فارسية .

كما كان أبو نواس يعيش عصره ويرصد ما فيه ، فقد اطلع على علوم عصره وعرف قسطا من الفلسفة والنجوم ولهذا كان شعره معبرا عما يجري في هذه البيئة من متغيرات كانت نتيجة للامتزاج بالأمم الأخرى .

- كما أنني ترصدت غرض الوصف عند أبي نواس نظرا لأن هذا الغرض قد احتوى الجديد فهو لم يجر على ما كان عليه الشعراء من قبل من وصف للصحراء والليل والفرس والسيف وحياة البادية وانما كان وصفا لمظاهر الحضارة في عصره ، هذه الحضارة التي لبست ثوبا فارسيا ، فقد وصف الصقر والباز والكراكى والديك والخمر .... الخ .

ان أبا نواس قد صور الحياة في العصر العباسي كما هي ، عرض لنا صور الحضارة كما رآها وشاهدها ، فهو وان كان مجددا في نظر متر صدی الأدب العربی الا انه فی نظری مصور للحياة فی عصره ، فان.

التجديد الذى جاء به كان تجديدا فى العصر نفسه ، فالعصر قد لبس ثوبا جديدا ، وجاء هذا الثوب على مزاج أبى نواس وهواه فعرضه لنا ، واحسن عرضه فلقى قبولا واستحسانا .

ان الألفاظ الأعجمية والأفكار الأعجمية كان لابد من وجودهما ، نظرا لأن التقاء الحضارتين العربية والفارسية فى ظل الاسلام ، لابد وأن ينتج هذه النتائج ، لأننا فى المقابل نجد أن الألفاظ العربية والأفكار العربية التى دخلت الفارسية أكثر بكثير مما نجده عند العرب ، لأن هذا هو الوضع الطبيعى لتزاوج الحضارتين فى ظل الاسلام وما علينا الا رصد هذا التزاوج .

وأعرض خلال الصفحات التالية فكر أبى نواس فى الخمريات والشعبوية والزندقة وعلوم عصره والوصف ، وإذا كان العقاد جعل محور فكره فى النرجسية الا أتنى أرى أنه فى الشعبوية ، وهى سبب رئيسى من أسباب عجمة اللفظ والمعنى عند أبى نواس .

## ١ - الخمريات .

لقد سرى المزاج الفارسمى فى نخاع الدولة العباسية التى قامت على أسنة رماحهم ، وصقلت الحضارة أذواق الناس وطبعتهم بطابعها ، وساعد على ذلك استقرار الأمور فى البلاد ، وتدفق الأموال على الخلافة العباسية ببغداد ، وتقلد الفرس شئون انخلفة من وزارة وقيادة جيوش وإدارة دواوين وغير ذلك من المناصب الهامة فى الدولة ، وعاشوا عيشة هنية ، فشاع بين الناس ما كان عند الفرس من عادات وتقاليد فى المأكول والملبس والمشرى واندفعوا فى ذلك اندفاعا .

والخمر مظهر من مظاهر حياة الرغد والنعيم التى عاشها القوم فى ظل الخلافة العباسية ، فشربها الناس ، وتغننى بها الشعراء ، وشغف

أبو نواس بهذه الخمر الى درجة ان جعلها كائنا حيا يحس ويشعر ، ولها كما لكل كائن حي تاريخ مكتوب وماض مسطور ووصفها بكل صفاتها ، وصفها وهي في كرمها ووصفها وهي في الأكواب والكتوس واندنان ووصف مجالسها ، وذكر أنواعها وطعمها ولونها ورائحتها ونشوتها ودبيبتها وسورتها (٢٠٠) وهو بذلك ينقلها من مجرد شراب يشرب الى فكرة تشغل عقله وتستولي على لبه .

ان الخمر معروفة لدى العربي وغير العربي (٢٠١) ، وقد عرفها العرب في الجاهلية ، وشربوها ، فشرب الخمر معروف عند العرب في الجاهلية والاسلام والعصر الأموي والعباسي ولكنها على يد أبي نواس تحولت من مجرد عادة الى فكرة ومعنى وهو ما لم يعرفه العرب من قبل ، وبعد من نبت البيئة الجديدة التي عاشها أبو نواس .

والشاعر الجاهلي لم يتحدث عن الخمر كموضوع مستقل ولكن غيرها من الأغراض قد تأتي في بيت أو بيتين على سبيل الفخر بان الشاعر يشرب الخمر شراب الملوك كما يعرفونها ، وقد قنع الشاعر الجاهلي بوصف الظاهر فقط (٢٠٢) من لون وشكل للأقداح والأباريق، ووصف الطعم والنشوة لا شيء الا ليفخر بأنه شاربها .

- 
- (٢٠٠) مقدمة ديوان أبي نواس لأحمد عبد المجيد الغزالي ص ب .  
(٢٠١) ذكر المسعودي في مروج الذهب ان نوحا عليه السلام اول من زرع الكروم ، كما اورد ان ازور وخنجان ولدا ماروب بن هوريا ابن اهريمون اول من زرعه وعصروه وشربوه وحرموه على الناس وقالوا عنه : هذا شراب الملوك ولكن الناس شربوه من بعدهما ( مروج الذهب ٢١٢/١ ) انظر أيضا كتاب حلية الكميث للتواحي وحياة الحيوان للدمعير .  
(٢٠٢) حديث الأربعاء لطله حسين ٧٤



يقول عنقره :

وإذا شربت فانتى مستهلك  
مالى وعرضى وأفر لم يكلم

والشاعر العربى الجاهلى يصف الخمر وربما لا يشربها ولم يشربها ،  
لأن البيئة العربية هى بيئة الخيل والابل والصجراء والوعول والظواهر  
الطبيعية ، وليست هى بيئة الخمر فهو ليس لديه انطباع كامل بما  
يقوله عن الخمر .

وربما يأتى الشاعر ببیت أو بيتين على سبيل الفخر بأنه يعرف  
الخمر ويشربها قال القيس (٢٠٣) .

كان مكاكى الجواء غدية  
صبحن سلافا من رحيق مفلفل

فقد جعل تغريد الماء ونشاطها كأنها شربت خمر الصبوح المفلفل ،  
والصورة على جمالها لم تزد عن وصف ظاهرى للخمر .

أما طرفة بن العبد البكرى ، فانه يفخر بشربها ، وانه ينفق كل  
ما لديه من أجل الحصول على هذه اللذة يقول (٢٠٤) .

وما زال تشربى الخمر ولذتى  
وبيعى وانفاقى طريقى ومتلدى

ويجعل طرفة أيضا شرب الخمر واحدة من الخصال الحميدة التى  
تجعله يفوق العواذل يقول (٢٠٥) :

(٢٠٣) شرح المعلقات السبع للزوزنى ٤٨

(٢٠٤) شرح المعلقات ٧٠

(٢٠٥) تطور الخمریات فى الشعر العربى - جميل سعيد ص ٣٤



ولسولا ثلاث هن من عيشة الفتن  
وجذك لم أحفل متى قام عودي  
فمنهن سبقن العاذلات بشربه  
كفيت متى ما تعل بالماء تريد

ولبيد بن ربيعة العامري لا يزيد عن هذا الوصف الظاهري فقد توجه  
الى الراية التي نصبها الخمار واتى الخمر الغالية المسببة الحكمة فاشتراها  
للندماء ، ثم يفخر بكثرة شربه للخمر ، فكم صبوح من خمر صافية  
استمتع بها مع ضرب عوادة استمعت بغنائها ، يقول (٢٠٦) :

قد بت سامرهما وغاية تاجسر  
واقيت اذا رفعت وعز مدامها  
اغلى السبب بكل أدكن عائق  
او جونة قدحت وفض ختامها  
وضبوح ما فيه وجذب كريمة  
يموتّر تاتال له ابهامها

والأمر عنده عنتره بن شداد العبسي لا يزيد أيضا عن الفخر بشربه  
الخمر ، كما فعل أصحابه من حيث الوصف الظاهري لها فقد فعل هو  
الأخر قال (٢٠٧) :

ولقد شربت من المدامة بعدما  
ركد الهواجر بالمشوف المعلم  
بزجاجة صفراء ذات اميرة  
قرنت يازهر في الشمال مقدم

---

(٢٠٦) المصدر نفسه ١٣١

(٢٠٧) المصدر نفسه ٢٧٦

فاذا شربت فانتى مستهلك  
مالى وعرضى وافسر لم يكلم  
واذا صحت فما اقصر عن ندى  
وكما علمت شمائلى وتكرمى

اما اعشى قيس فقد قال (٢٠٨) :

فقلت للشرب فى درنا وقد تمثلوا  
شيموا وكيف يشيم الشارب الثمل

ومن احسن مما قاله فى الخمر :  
وكأس شربت على لذة  
واخرى تداويت منها بها

والاعشى لم يكن مثل عنتره أو طرفة أو لبید أو امرئ القيس الذين عاشوا جل حياتهم فى بطن الصحراء ولكنه عاش فى الحيرة وهى من مناطق نفوذ الفرس فلا مانع من أن تتطور صورة للخمر عنده وان يأتى بالمعانى الجديدة ، ونلاحظ كلمة « درنا » فى البيض الأول وهى باب الفرس .

ومن النماذج الجاهلية ايضا التى احسنت وصف الخمر ولم تبلغ مبلغ ابى نواس ولم تحول العادة الى فكرة ، وانما كان تأثير البيئة واضحا عليها ، عمرو بن كلثوم الذى لم يرق بالخمر ليجعلها فكرة او غرضا مستقلا ولكنه بدا معلقته بالخمریات خلاف ما كان عليه العرب قال (٢٠٩) :

الاهبى بصحنك فاصحبنا  
ولا تبقى حمور الأندرينا

---

(٢٠٨) شرح المعلقات الثلاث التبريزى ٢١٩

(٢٠٩) شرح المعلقات السبع للزوزى ١٤١

حتى يقول :

وكاس قد شربت ببعليتك  
واخبرى في دمشق وقاصرينا

وهو بذلك يعدد الأماكن التي يشرب فيها الخمر وهي جميعا مدن ليست  
في الصحراء العربية .

هذا هو ما قاله العرب في الخمر في العصر الجاهلي وهم في  
هذه الأبيات القليلة التي وردت عنهم لم تكن الخمر عندهم سوى عادة  
يفتخرون بها ، والشاعر العربي الجاهلي معذور فبيئته ليست هي بيئة  
الخمر لا زراعة ولا صناعة ، ولذا لم يزد في وصفه عن وصف الظواهر  
فقد ، وعلى الرغم من جمال بعض صور الخمر عند العربي إلا أن معانيه  
ظلت محصورة محدودة (٢١٠) .

ويعبر صدر الاسلام ويأتى العصر الأموي ، فنجد الأخطل الشاعر  
المسيحي ينتشى بالخمر ويضطرب لها قال :

صهباء قد كلفت من طول ما حبست  
في مخدع بين جنات وانهار

وأبدع القول في قوله (٢١١) :

تدب ديبيا في العظام كأنه  
ديبب نمل في نكتا يتهيل

والأخطل مع جمال الصورة التي صورها للخمر وبين أثارها على

---

(٢١٠) تطور الخمرات في الشعر العربي ٣٤

(٢١١) العصر الاسلامي : شوقي ضيف ٢٦٤

النفس لم يبلغ درجة تحويل عادة شرب الخمر الى فكرة ، كما أن الأخطل  
على الرغم من شغفه بالخمر لم يجعلها فنا مستقلا (٢١٢) .

ومن شعراء الدولة الأموية الذين وصفوا الخمر واثارها دون أن تصبح  
عندهم فنا مستقلا أو فكرة :

ابن اربطاة القائل (٢١٣) :

انا لنشربها حتى تميل بنا  
كما تمايل وسنان بوسنان

وابن ميادة القائل :

ومعتق حرم الوقود كرامة  
كدم الذبيح تمجه اوداجه

أما الوليد بن يزيد فقد داوم على شرب الخمر وقيل انه فاتح باب  
المجون ، وشرب الخمر لا لأنها اثر من آثار اللذة ولكن لأنها مظهر من  
مظاهر اضطراب السياسة وفساد العقيدة واثار البدع الجديدة  
واختلاط المسلمين بأهل النحل الأخرى (٢١٤) ، ومع كل ما قيل حوله  
الا أن وصفه للخمر ظل كما كان عليه السابقون مجرد وصف ظاهري ،  
قال (٢١٥) :

- 
- (٢١٢) حديث الأربعاء لطله حسين ٧٣ . أنظر أيضا الأخطل سيد  
غازي وشعراء النصرانية - لويس شيخو .  
(٢١٣) العصر الاسلامي : شوقي ضيف ٣٧٧ .  
(٢١٤) حديث الأربعاء : ٧٣  
(٢١٥) العصر الاسلامي : ٣٨٣ .

- علاتنى . وامسقيانى من شراب اصفهانى .  
من شراب الشيخ كسرى او شراب القيروان

ويأتى أبو الهندي الريلى ، وهو شاعر اقام فى خراسان وسجستان  
وأدرك الدولتين ، على رأس من جعل الخمر ووصفها غايته وقصده (٢١٦) ،  
وهذا التأثير كان يفعل البيئة الفارسية التى عاش فيها ، وقد روى أن  
أبا نواس قد أخذ من معانيه فى الخمر إلا أن خمريات أبى نواس كتب لها  
الذيق والانتشار لعدة أسباب منها : كثرة أشعاره فى هذا المضمار  
واقامته فى بغداد مقر الخلافة ، ومستقر رجال الأدب واللغة والتاريخ  
الذين رصدوا هذه الحياة رصدًا تامًا بما فيها من حقائق ثابتة أو غة ثابتة .

من أشعار أبى الهندي فى الخمر :

نبهت ندمانى وقلت له اصطبح  
يا ابن الكرام من الشراب الطيب  
صفراء تبدو فى الزجاج كأنها  
حدق الجراداة أو لعاب الجنذب

ونجد تشابها كبيرا بين معانى أبى الهندي وأبى نواس مما يدخل فى  
نطاق السرقات الأدبية إلا أننا نلاحظ أن كلا الشاعرين قد اتفقا فى تحويل  
شرب الخمر من عادة الى فكرة .

ما سبق عرضه هو رصد لحال الخمريات عند العرب فى الجاهلية  
والاسلام والعصر الأموى ، ولكن الخمريات فى العصر العباسى صارت على  
يد أبى نواس فنا مستقلا وزعم الرواة أن أبا نواس قد وصف الخمر وصفا  
لو سعه الحسنان (٢١٧) لهاجرا اليها وعكفا عليها (٢١٨) ، فقد جعل

---

(٢١٦) مقدمة ديوان أبى نواس س ص ق .

(٢١٧) الحسن البصرى والحسن بن سيرين .

(٢١٨) حديث الأربعاء : ٨٢



أبو نواس الخمر كالغزل والهجاء والرياء وما سمعنا عن أحمد سبقه الى ذلك فهو مبتكر لهذا الموضوع (٢١٩) .

لقد جعل أبو نواس الخمر موضوعا مستقلا ، اخذ يصف لنا الخمر وحالتها من بداية ونجودها في كرمها الى أن تفعل في شاربها الأفاعيل ، وقد وصفها بأدق صفاتها وأحلاها (١٢٠) . فالخمر عروس يخطبها ، وهي معبودة يسجد لها ، وهي الدواء لكل داء ، وهي الشمس ، وهي شقيقة روحه ، وهي جلّت عن النظراء والمثل فالخمر عروس تسال عن خاطبها ويعلها :

قالت : فمن خاطبى ؟ فقلت : أنا  
قالت : فبعلى ؟ قلت : الماء ان عذبا

وهي (٢٢١) :

من اللواتى خطبناها على عجل  
لما عجبنا بريات الحوانيت

وهي عذراء (٢٢٢) :

فبادروا لافتضاض عذرتها  
بنا قد فى شبابه زلق  
فسال منها مثل الرعاف دم  
يشفى به من سقامه الصعق

---

(٢١٩) العصر الاسلامى ٢٣٤ - انظر اخبار أبى نواس لابن منظور .

(٢٢٥) حديث الأربعاء : ٨٦

(٢٢١) الديوان : ٣٨

(٢٢٢) الديوان : ٥٣

وهى معبودة (٢٢٣) :

اثن على الخمر بالآثها  
وسنمها احسن اسمائها

وهى أيضا (٢٢٤) :

ومدامة سجد الملوك لها  
باكرتها والديك قد صدحا

وهى اله يسجد له (٢٢٥) :

فجاء بها زيتية ذهبية  
فلم نستطع دون السجود لها صبرا

وهى الدواء (٢٢٦) :

دع عنك لوى فان اللوم اغراء  
وداؤنى بالتى كانت هى الداء

وهى الشمس بل افضل منها (٢٢٧) :

هى الشمس الا ان لشمس وقدة  
وقهوتنا فى كل حسن تفوقها

---

(٢٢٣) الديوان : ١٣

(٢٢٤) الديوان : ٩٥

(٢٢٥) الديوان : ٦١

(٢٢٦) الديوان : ٦

(٢٢٧) الديوان : ٩

وهى شقيقة روحه

عاذلى فى المدام غير نصيح  
لا تلمنى فى شقيقة روحى

وهى لا مثيل لها (٢٢٨) :

صفراء سمجدها مرزابها  
جلت عن النظيراء والمثل

هذه هى صورة الخمر عنده ولكن ما فعله فى الانسان من إقاعيل  
فهى جلاء وهى تفترس النفوس وتجلو الأحزان وتحىي وتميت ولها دبيب  
فى المخ يقول :

ان الصبوح جلاء كل مخمر  
بدرت يداه بكاسه الاصباحا (٢٢٠)

وهى ايضا تجلو الأحزان (٢٣٠) :

صفراء لا تنزل الحزان مساحتها  
لو مسها حجر مسقه مرء

وهى تفترس النفوس (٢٣١) :

صفراء تفترس النفوس فلا ترى  
منها بهن سوى السينات جراحا

---

(٢٢٨) الديوان : ٤٢

(٢٢٩) الديوان : ١

(٢٣٠) الديوان : ٦

(٢٣١) الديوان : ٢

وهى تحى وتميت (٢٣٢) :

ولهُ بدور الكأس كل عشية  
لها ديب فى المخ يستبق

وهى تميت الفتى (٢٣٤) :

حتى غدا السكران من سكره  
كالميت فى بعض أحيائه

والخمر أيضا لها عمر فهى بنت سبع أو عشر أو قديمة قدم الدهر  
من قبل خلق آدم أو من عهد قيصر : يقول فى ذلك :

يدير من المدامة بنت سبع  
وواحدة مضت بعد اثنتين (٢٣٥)

وقال (٢٣٦) :-

بنت عشر لم تعين غير نار الشمس نارا

وقال (٢٣٧) :

عندى مدام قد تقادم عهدا  
عصرت ولم يشعر بها أجدادى

---

(٢٣٢) الديوان : ٢١

(٢٣٣) الديوان : ٥٤

(٢٣٤) الديوان : ٨٣

(٢٣٥) الديوان : ٤٤

(٢٣٦) الديوان : ٦٥

(٢٣٧) الديوان : ٧٨

وقال (٢٣٨) :

اسبقها سلافة سبقت خلق آدم

وقال (٢٣٩) :

أدرها علينا مزة بابلية  
تخيرها الجاني على عهد قيصر

وبلاحظ أن أبا نواس قد شرب الخمر واستمتع بها وغرق فيها الى  
اذنيه واستعملها كمدخل لابرار نقطتين هامتين هما :

- شعوبيته .
- زندقته .

فهو اراد الثورة على العرب ، ووجد في الخمر ضالته المنشودة ،  
فاستغلها للتهكم على العرب الذين يقفون على الاطلال ويبكون الديار :

صفة الطلول بلاغة القدم  
فاجعل صفاتك لابنة الكرم (٢٤٠)

ويهاجم العرب من خلال مدح الخمر :

لا تبك ليلى ، ولا تطرب الى هند  
واشرب على الورد من حمراء كالورد

---

(٢٣٨) الديوان : ٨٠

(٢٣٩) الديوان : ١٠١

(٢٤٠) الديوان : ٥٧



وأبو نواس يريد بحديثه عن الخمر اظهار جميع مكونات نفسه  
حتى لو كانت خروجاً على الدين الاسلامي بل وجميع الأديان ، فهو يتهم  
ويذم العرب ، ويمدح الفرس وما عند الفرس وهذا ما سأتناوله في  
الحديث عن الشعونية والزندقة .

لقد ذكر أبو نواس الخمر بأوصاف لم يسبقه اليها شاعر عربي ،  
وجاءت هذه المعانى والأفكار جديدة ومناسبة للبيئة التي عاشها الشاعر ،  
ومع هذه المعانى والأفكار الجديدة ، جاء ايضاً بما لم يأت به الشعراء  
العرب من قبله وهو استهلال القصائد بالخمرات ، واستهلال قصائد  
الخمرات بالتهكم على العرب الواقفين على الاطلال والباكين على الدمن .

وامعانا في تعجيم الفكرة والمعنى استعمل الشاعر الألفاظ والكلمات  
الأعجمية الخاصة بالخمر ، فقد استعمل الفاظ أدوات حفظ الخمر  
وأواني الشراب وأنواع وألوان الخمر وأغلب هذه الألفاظ فارسية .  
وبطبيعة الحال طالما الفكرة معجمة فيستحسن استعمال الألفاظ الأعجمية .

ويجدر بي أن اشير الى أن أبا نواس لم يشرب الخمر الا لذاتها ،  
فهو لم يشربها كما كان يشربها الخيام الذي جاء من بعده بثلاثة قرون ،  
فقد شربها أبو نواس دون فلسفة ، ولكن الخيام شربها وهو يبحث عن  
اجابة لأسئلته الحائرة عن العلة والمعلول وما كان وما سيكون ، والكون  
ونهايته ، فاذا كان أبو نواس يشرب الخمر ويسمع الغناء ويشاهد  
الجوارى الحسان (٢٤١) :

فالخمر ياقوته والكأس لؤلؤة  
من كف جارية مشوقة القد  
تسقيك من عينها خمرا ومن يدها  
خمرا فما لك من سكرين من يد

---

(٢٤١) الديوان : ٢٧

ولا تشرب بلا طرب ولهو  
فان الخيل تشرب بالصفير

الا ان الخيام يبحث عن المجهول ويتحدث عن الوجود والعدم  
والجبر والاختيار قال الخيام (٢٤٢) :

« جاء بي الى الوجود رغما عني ، ولم ازدد من الحياة الا الحيرة »  
« ورحلنا مكرهين ولا نعلم ما المقصود من المجيء والبقاء والرحيل »  
وقال (٢٤٣) :

« لا بداية ولا نهاية لهذه الدائرة التي جئنا وذهبنا فيها »  
« لا احد يعلم من اين هذا المجيء ولا الى اين هذا الذهاب »  
ولهذا يشرب الخيام الخمر لعجزه عن ادراك الحقيقة  
وقال (٢٤٤) :

---

(٢٤٢) آورد باضطرام اول بوجود  
جز حيرتم ازجهان جيزی نفزود  
رفتیم باکراه وندانیم چه بود  
زین آمدن وماتدن ورفتن مقصود  
(٢٤٣) « در دایره کامدن ورفتن ماست  
آنها نه بدایت نه نهایت. بیداست  
« کمی می نژد می درین عالم راست  
کاین آمدن ازکجا ورفتن بکجاست  
(٢٤٤) « چون میکدرد عمرجه شیرین وجه تلخ  
بیاله جوهر شود چه بغداد وجه بلخ  
« می نوش که بعد از من وتو ماه بسی  
از سلخ بفره آبد از غره بسطخ »

« طالما يمر العمر حلوا ومرا وطالما يطفح الكيل سواء في بغداد  
أو بلخ » .

« فاشرب الخمر لأنه من بعدى وبعدي سيدور القمر كثيرا من السلخ  
الى الغرة ومن الغرة الى السلخ » .

فالخمر على يد أبي نواس فكرة وعند الخيام فكرة وشتان بين الفكرتين  
الأول يشربها لذاتها والثاني يتخذها وسيلة ، أبو نواس يتخذها غاية  
والخيام لا يعتبرها كذلك .

وإذا كان أبو نواس قد استهل قصائده بالخمريات واستهل الخمریات  
بالتهمك على البكاء على الاطلال فذلك لأنه عاش فترة ازدهار الشعوبية ،  
وقد اعتبر أن ما فعله أبو نواس من بداية بالخمريات نوع من التجديد ،  
والواقع أن الدافع الرئيسي عنده هو الشعوبية التي كان مغاليا فيها الى  
اقصى درجة .

ومن العجيب أن نرى شاعرا مثل هذا الشاعر ربي في كنف العرب  
وعاش تحت رعايتهم وعنايتهم يسير على هذا النهج ، بينما شعراء الفرس  
انفسهم الذين جاعوا من بعده ، ولم يتربوا في كنف العرب كانوا يقاخرون  
بمعرفتهم العربية ، وبينما كان أبو نواس يتهكم على امرئ القيس والاعشى  
والقطامي وجدنا شعراء الفرس يفتخرون بمعرفتهم للعربية والشعر العربي  
ومن هؤلاء منوچهری الذي عشق الشعر العربي وكان يستهل قصائده بالبكاء  
على الاطلال التي وقف عليها امرؤ القيس يقول منوچهری ( م ٤٢٢ هـ )  
« لقد رحلت عنيزة عنك ونزلت بمقراط وسقط اللوى وعقيا » ( ٢٤٥ ) .

---

( ٢٤٥ ) « عنيزة برفت از تو وكرد منزل  
به مقراط وسقط اللوى وعقيا »

ويقول (٢٤٦) :

« انتى احفظ كثيرا من دواوين شعراء العرب ، وانت لا تعرف  
الاهبى بصنحك فاصبحنا » .

وتتبع هذا التأثير العربى بطول شرحه ، ولكتنى أردت بهذه  
اللمحة السريعة الى عقد مقارنة بين فكرة الخمر عند أبى نواس والخيام  
مرة لابرار نوعية الفكرة عند أبى نواس ، ثم أردت من الللمحة الثانية  
المتعلقة بالمقارنة بين ما فعله أبو نواس من استهلال قصائده بالخمريات  
وذم العرب وبين ما فعله الشعراء الفرس الذين نجد أكثرهم متأثرا الى  
حد كبير بالعربية لغة وادبا ، هذا مرجعه الى طبيعة العصر الذى  
عاش فيه الشاعر ، حيث تبدل الوضع فى عصر الدولة العباسية خلاف  
ما كان عليه فى عهد الدولة الأموية المتعصبة للعرب ، فقد أخذ الشعوبيون  
يلعبون فى الظاهر بعد أن أصبحت الدولة خاضعة لنفوذهم ، وقد أصبح  
الاتجاه الشعبوى اتجاها من اتجاهات الأدب فى العصر العباسى ،  
ولهذا كان أبو نواس خاضعا لمؤثرات عصره ، فهو من أم فارسية وأب يشك  
فى عربيته ، ولهذا وجدناه شعوبيا مغاليا وسط بيئة عربية لا هم لها  
الا الفخر بالأنساب والأحساب .

أما شعراء الفرس الذين استهلوا قصائدهم على نمط القصيدة  
العربية والذين تأثروا بالمؤثرات اللغوية والأدبية فهذا وضع طبيعى بالإضافة  
الى ضعف التعصب الجنى والعرقى ، لأن هؤلاء الشعراء عاشوا فى بيئة

---

(٢٤٦) « من بسى ديوان شعر تازيان دارم زير

تو ندانى خواند الاهبى بصنحك فاصبحين »  
( قد يكون استعمال الشاعر للفظ تازيان بدلا من العرب مجالا لاثبات  
تعصبه الا أن هذا الأمر يحتاج الى تدقيق كثير فى شعر منوجهرى لتأكيد  
هذه النقطة التى يضعب اثباتها ) .



فارسية وتحت رعاية دولة فارسية فليس هناك دافع لهذه النزعة ، ولم يشذ عن هذه النزعة من الشعراء الفرس المتقدمين إلا الفردوسي الذي ذم العرب كثيرا ، وسوف أعالج أمر الشعوبية كفكرة فارسية في الصفحات التالية .

### ب - الفخر - الشعوبية :

الفخر كغرض من أغراض الشعر معروف لدى العرب وغير العرب في جميع العصور ، ولكن الشعوبية لم يعرفها العرب ، فهي اتجاه فارسي تعنى الافتخار بالجنس والعرق الفارسي وذم وهجاء العرب ، فهي حركة فكرية اجتماعية عنصرية نظمتها فئات غير عربية بهدف ضرب الكيان العربي الاسلامي من خلال ثقافته وفكره وكل القيم التي يتضمنها تراثه الحضاري (٢٤٧) .

لقد عرف العرب الفخر في العصر الجاهلي ، ولم يزد فخراً عن كونه فخراً قبلياً أو فخر ذاتياً ، ولم يرق إلى المستوى الجنسي أو القومي ، وقد جعل أبو نواس فخره فخراً جنسياً عرقياً ، يفخر فيه بالفرس ، ويذم العرب ، ويكاد يكون فخره سجلاً لمفاخر الفرس ، فالعرب هم بنو الرعاء والفرس بنو الأحرار ، وقد ذكر عبد المجيد الغزالي (٢٤٣) أن السبب المسئول عن كثرة إيراد أبي نواس للألفاظ الفارسية في شعره هي الشعوبية ، والواقع أن ما ذهب إليه فيه كثير من الصديق ، أن الألفاظ التي استعملها أبو نواس استعملها شعراء العصر العباسي أيضاً استعملها ابن الرومي وابن المعتز ولم يكونا شعوبيين ، نظراً لأن هذه الألفاظ جرت على الألسنة مجرى الألفاظ العربية ، هذا لو علمنا أيضاً أن أغلب هذه الألفاظ ليس لها مرادف في اللغة العربية ، وقد استعمل بشار والبحتري وأبو تمام وابن المعتز وأبو نواس وغيرهم من فحول



شعراء الغربية بهذه الألفاظ المعربة عن الفارسية وهي الألفاظ الدارجة  
ومستعملة في البيئة التي عاش فيها هؤلاء الشعراء ، ولكن هذا لا يعني  
أن أبا نواس لم يكن شعويا .

واعود ثانية الى فخر العرب واقول انه كان في الجاهلية فخرا قبلنا  
وذاثيا ولم اقرا عن شاعر جاهلي افتخر بالعرب كجفن أو كقومية ،  
فهذا عمرو بن كلثوم التغلبي يفخر بقومه :

ابنا هند فلا تعجل علينا  
وانظرننا نخبرك اليقيننا  
بانا نورد الرايات بيضا  
ونصدرهن حمرا قد روينا (٢٤٨)

ويقول (٢٤٩) :

ورثت مهلا والخير منه  
زهيرا نعم دخر الذاخرينا  
وعتايبا وكلثوما جميعا  
بهم نلنا تراث الأكرميننا

وهو هنا لم يزد عن فخره بقومه ، وإذا أراد أن يهجو فلن يهجو  
إلا قبيلة أخرى عربية أيضا :

اليكم يا بنى بكر اليكم  
الما تعرفوا منا اليقيننا (٢٥٠)

---

(٢٤٨) مقدمة ديوان أبي نواس ص ٣

(٢٤٩) شرح المعلقات السبع ١٤٦

(٢٥٠) المصدر السابق ١٥٥

وايضا (٢٥١) :

الا ابلغ بنسى الطمح حنسا  
ودعينا فكيف وجدتمونا (٢٥٢)

وكما افتخر عمرو بن كلثوم افتخر الحارث بن حلزة اليشكري  
قال (٢٥٣) :

ثم ملنا على تميم فاحرمننا  
وفينا بنات قوم اماء

وعلى شاكلته يسير اعشى قيس قائلا :

سائل بنى اسد عنا فقد علموا  
ان سوف ياتيكم من انبائنا شكل  
واسال قشيرا وعبد الله كلهم  
واسال ربيعة عنا كيف تفتعل (٢٥٤)

فهؤلاء المفتخرون لم يزد فخرهم عن فخر بقبيلتهم وهجاء لقبيلة  
عربية اخرى فالفخر لم يكن قوميا وايضا الهجاء لم يكن جنسيا عرقيا .

لم يشذ عن هذا الوضع سوى تلك القصيدة التى قالها الاعشى  
فى الفخر بقبيلته لانتصارهم على الفرس فى موقعة ذى قار ، ومع ان  
المناسبة كانت قومية بين قوم وقوم وبين جنس وآخر الا انه لم يزد عن  
الفخر بقبيلته فقط ويذكر لهم الفخار فقال :

---

(٢٥١) المصدر نفسه ١٥٧

(٢٥٢) المصدر السابق ١٦٢

(٢٥٣) شرح المعلقات السبع ١٩٧

(٢٥٤) المصدر السابق ٢٢٣

لما راونا كشفنا عن جماجمنا  
ليعرفوا أننا بكر فينصرفوا

فهو لم يذكر سوى قبيلته على الرغم من وجود قبائل أخرى ،  
ومع ذلك لم يشأ أن يفتخر بعرويته وقال :

لو أن كل معد كان شاركننا  
فى يوم ذى قار ما أخطاهم الشرف

لم تزد قصيدته عن وصف المعركة والفخر بقبيلته ولم يشأ أن  
يتعرض للفرس بالهجاء والذم .

هذا ما كان فى الجاهلية فلون الشعوبية غير موجود بين العرب  
ولا نلمح له أدنى صورة حتى فى قصيدة الأعشى التى كانت مناسبة تماما  
لكى يعرض فيها الفخر القومى .

وعندما اظلم الاسلام البيئة العربية لم يتحول الفخر القبلى الى  
جنسى وعرقى أيضا بل اصطبغ بالصبغة الاسلامية وافتخر الشاعر  
بالاسلام والمسلمين ورسول الله والخلفاء الراشدين والصحابه .  
وصار الهجاء هجاء للكفار والمشركين ، وظل الأمر كذلك حتى ظهر  
الشعر السياسى ، فكان هناك المتعصب للبيت الأموى وآخر للبيت العلوى  
وآخر للبيت العباسى ورابع للخوارج ومع هذا كله فالفخر لم يتحول  
الى فخر جنسى أو شعوبى .

ومع أن الشعر الشعوبى لم يكن بارزا فى العصر الأموى إلا أن  
بذرتة ، بل وبذرة الشعوبية وضعت فى هذا العصر ، ثم نمت وترعرعت  
فى العصر العباسى وآتت أكلها ، وكان انتصار العباسيين على الأمويين  
هو انتصار للفرس على العرب ، وأيضا فإن الصراع الذى قام بين الأمين  
والمأمون وانتهى بقتل الأمين واعتلاء المأمون الخلافة هو صراع بين  
العرب والفرس انتهى بفوز الفرس .

كان اتجاه الشعوبية موجودا منذ العصر الأموي وازداد حدة حتى بلغ أشده في عهد الدولة العباسية ، وصار معارضا لكل ما هو عربي ، ووصل تهكم الشعوبيين الى درجة قولهم « أن العربي لا يفلح الا وبعه نبي يوحى اليه » ، مع أن العرب وحتى العصر العباسي لم يكونوا يتفاخرون بالعروبة وانما كان الفخر قبليا فالقحطاني يفاخر على العدناني والبيت العلوي يفاخر على الأموي ، والعباسي يفاخر على كليهما (٢٥٥) .

وأراد أبو نواس وسط جو التفاخر هذا أن ينسب نفسه الى مذبح ولكن الرقاشي وابن اللاحقي وابن منذر يلذعونه بالهجاء ، ونسب نفسه لليمانية فقال (٢٥٦) :

وقال : أمن تميم : قلت كلا  
ولكن من الحى اليماني  
ولما أعياه البحث عن قبيلة ينتسب لها قال (٢٥٧) :  
أبا منذر ما بال انساب مذبح  
مرجمة دوني وأنت صديقي  
ولما لم يجد من بين العرب من يتقبله قال (٢٥٨) :  
وما شرفتني كنية عربية  
ولا أكسبتني لا سناء ولا فخرا  
وأخذ أبو نواس يكيل الهجاء للقبائل التي رفضت نسبته لها ،

---

(٢٢٥) أبو نواس : عبد الحليم عباس ٢٣

(٢٥٦) الديوان : ٨٨

(٢٥٧) الديوان : ٦٠٢

(٢٥٨) الديوان : ٦١

فأخذ يهاجم القبائل العربية واحدة تلو الأخرى ويعيب عليها . يقول  
فى هجاء تميم :

إذا ما تميمى اتاك مفاخرها  
فقل عد عن ذا . كيف أكلك للضب

تفاخر أبناء الملوك سفاهة  
ويولك يجرى فوق ساقك والكعب (٢٥٩)

وفى هجاء أسد (٢٦٠) :

وأما بنو دروان والحقى كاهل  
فمن جلدة من الحزيمين والعجب  
وكنتم على است الدهر لا تتكرونه  
عبيد البهاليل السباط بنى وهب

وهجاء قحطان (٢٦١) :

ومالى وقحطانا وبث مديحها  
ونصبى لها نفى بكل مكان

وهجاء بكر بن وائل (٢٦٢) :

وسمت الوائلين بفاقرات  
بهن وسمت رهط أبى فراس

---

(٢٥٩) الديوان : ٥١٠

(٢٦٠) الديوان : ٥١٣

(٢٦١) الديوان : ٥١٧

(٢٦٢) الديوان : ٥٢٣



وهجاء عيلان (٢٦٣) :

وما أبقيت من عيلان الا  
كما أبقى من البظر المواسي  
وما حامت عن الأحساب الا  
لترفع ذكرها بأبي نواس

ولما اعياه البحث عن قبيلة عربية ينتسب لها ، وجد ضالته في  
الفرس .

وقد رأى طه حسين (٢٦٤) ان اتجاه أبي نواس الى التجديد في  
مطالع القصائد نتيجة لمذهب شعري جديد يمثل مذهباً سياسياً ، اذ يمدح  
الحديث لأنه فارسي فهو اذن يفضل الفرس على العرب ، ولقد كان الجديد  
في أغلبه فارسياً ، الجو السياسي والاجتماعي والثقافي كان فارسياً ،  
لهذا نجد أبا نواس يعلن الثورة على كل ما هو قديم ومدح كل ما هو  
جديد فهجاء العرب من خلال هجائه للقديم ، وهجر المعاني القديمة  
والألفاظ واستعان بالجديد لفظاً ومعنى كتوع من الاعلان عن مذهبه  
السياسي المتمثل في الشعبوية ، والشعبوية فكرة فارسية لا عربية ،  
فكرة الفخر بالجنس والعرق .

واذا تصفحنا ديوان أبي نواس وجدناه يمتلىء بهذا الاتجاه الشعبي  
وهذا الالتجاء من ملامحه .

- هجاء العرب .
- مدح الفرس .
- الطعن في الاسلام .

---

(٢٦٣) الديوان : ٥٢٣

(٢٦٤) حديث الأربعاء : ٩٠/٢

وفى مجال هجاء العرب وذنم مثالبهم :

أيا باكى الأطلال غيرها البلى  
بكيت بعين لا يجف لها غرب  
انتعت دارا قد عفت وتغيرت  
فانى لنا سلمت من نعتها حرب

وقال (٢٦٥) :

ولا تأخذ عن الأعراب لهوا  
ولا عيشا فعيشهم جديب

وهنا نجده يستعمل لفظ الأعراب ، والأعراب هم سكان البادية ،  
لا واحد له (٢٦٦) ، ولم يستعمل لفظ عرب لأن العربى فيه العرب  
الصرحاء والمتعربة والمستعربة ، ولهذا كان استعمال لفظ الأعراب ليدلل  
على العرب سكان البادية .

دع الألبان يشربها رجال  
رقيق العيش بينهم غريب  
إذا راب الحليب قبل عليه  
ولا تخرج فما فى ذاك حوب (٢٦٧)

ويقول أيضا :

عاج الشقى على دار يساعلها  
وعجب اسأل عن خمارة البلد (٢٦٨)

---

(٢٦٥) الديوان : ١٢

(٢٦٦) القاموس المحيط : ١٠٦/١

(٢٦٧) الديوان : ١٢

(٢٦٨) الديوان : ٤٦

فالشقى هو العربى ، ثم يقول :

قالوا ذكرت ديار الحى من اسد  
لادر درك قل لى من بنو اسد ؟

ومن تميم ومن قيس واخوتهم  
ليس الاعارب عند الله من احد

ومرة ثانية استعمل لفظ الاعارب وهذا جمع الاعراب .

وايضا ( ٢٦٩ ) :

ودع العريب وخلصها مع يؤسها  
لمصارف الف الشقاء مزند

واقصد الى شط الفرات وعاطنى  
قبل الصباح وعاصى كل مفند

والعريب مكان اقامة الاعراب

وابو نواس لا يذم العرب ويتهكم بهم وبحياتهم فحسب ، بل ويتهكم  
على الشعراء الذين وقفوا على الأطلال .

يقول ( ٢٧٠ ) :

هيفاء تسمعنا والعود يطربنا  
« ودع هريرة ان الركب مرتحل »

فهو يتهكم على قول الأعشى فى معلقته :

ودع هريرة ان الركب مرتحل  
وهل تطيق وداعا ايها الرجل

---

( ٢٦٩ ) الديوان : ١٦٨

( ٢٧٠ ) الديوان : ٨٤

ويتهكم على القطامي قائلا :

ثم استهشت الى صوت تلمحه  
« انا محيوك فاسلم ايها الطل » (٢٧١)

ويتهكم على الشاعر الجاهلي الذي وقف على الطلل المحيل :

اعدل عن الطلل المحيل ، وعن هوى  
نعت الديار ووصف قدح الأزند (٢٧٢)

كما اعتاد الشاعر عقد المقارنة بين العرب والفرس ، فان شرب  
الخمير عنده افضل من اللبن الحليب ، يقول (٢٧٣) :

فهذا العيش لابخيم البوادي  
وهذا العيش لا اللبن الحليب

فأين البـدو من ايوان كسرى  
واين من الميسادين الزروب ؟

والخمير مصدر فخره فهي ميراث القرس ، يقول (٢٧٤) :

مسارحها الغربى من نهر صرصر  
فقطربل فالصالحية فالعقر

تراث اتو شروان كسرى ولم تكن  
مواريث ما ابقت تميم ولا بكر

---

(٢٧١) الديوان : ١١٦

(٢٧٢) الديوان : ١٦٨

(٢٧٣) الديوان : ١٢

(٢٧٤) الديوان : ١٠٢

وارض الفرس افضل من بلاد العرب ، بلاد بنى الرعناء :

ارض تبني بها كسرى دساكرة  
فما بها من بنى الرعناء انسان  
وما بها من هشيم العرب عرفة  
ولا بها من غذاء العرب خطبان (٢٧٥)

ويقارن ايضا بين الفرس والعرب قائلًا (٢٧٦) :

دع الرسم الذى دثرا	يقاس الريح والمطرا
وكن رجلا اضاع العـ	لم فى الذات والخطرا
ألم تر ما بنى كسرى	وسابور لمن غبرا

ولم يكتف بزم العرب ومدح الفرس بل امتد الأمر الى الطعن فى الاسلام وتوضح هذه القطعة سلوك الشعوبيين فى طعن الاسلام (٢٧٧) :

انى قصدت الى فقيه عالم  
متمسك حبر من الأحبار  
متعمق فى دينه متفقه  
متبصر فى العلم والأخبار  
قلت : النبىذ تحله ؟ فاجاب لا  
الا عقارا ترتضى بشرار

ثم يتخذ بأسلوب التهكم عن الصلاة والصوم والزكاة والحج الى  
ان يقول :

---

(٢٧٥) الديوان : ١٢٧

(٢٧٦) الديوان : ٥٥٧

(٢٧٧) الديوان : ٢٠١



قلت : الطغاة ؟ فقال لى : لا تغزهم  
ولو انهم قربوا من الأنبار

سالمهم ، واقتص من أولادهم  
ان كنت ذا حنق على الكفار  
واطعن برمحك بطن تلك وظهر ذا  
هذا الجهاد فنعم عقبى الدار (٢٧٨)

فالطغاة هم العرب ، وهذا هو سلوك الشعوبية الطعن من الخلف  
للاسلام سلوك الزندقة والمجون ، والافساد فى العقيدة .

ولو تتبعنا الذم فى العرب والمدح للفرس ، وتتبعنا المقارنات التى  
عقدها بين العرب والفرس ، اى بين الخمر والأطلال ، بين حياة الفرس  
وحياة العرب لوجدنا الكثير من شعوبيته ، ومن اهم مظاهر الشعوبية ذكر  
العادات والتقاليد الفارسية وهو ما سوف أعرضه فيما يلى :

#### ـ العادات والتقاليد الفارسية :

كان الفرس يحتفلون ببعض المناسبات والأعياد الدينية والقومية لهم ،  
ولديهم عادات وتقاليد فى هذه المناسبات والأعياد ، ومن أيامهم التى  
اعتادوا الاحتفال بها يوم النوروز والمهرجان والسدق ويوم ساتيد ويوم  
رام ، ولهذا نجد ابا نواس يذكر لنا هذه العادات التى كان الفرس  
يقومون بها ، وكان العرب ايضا يشاركونهم فى هذه العادات بسبب  
الجوار ، الا ان ابا نواس لم يذكر هذه المناسبات وهذه العادات بحكم  
الجوار والمعاشة بل كلون من ألوان ابراز شعوبيته .

من العادات التى ذكرها ابو نواس ، عادة كان الفرس يفعلونها  
فى الأعياد وهى وضع الزهور على آذانهم يقول (٢٧٩) :

---

(٢٧٨) الديوان : ٢٠١

(٢٧٩) الديوان : ٦٩

ولهم من جناة آذريون وضعوه مواضع الأقلام  
وآذريون كما سبق أن ذكرت هو نوع من الزهور .

بيدى ساق عليه حلة من ياسمين  
وعلى الأذنين منه وردتا آذريون

وقال (٢٨١) :

أحسن من وصف دارس الدمن  
ومن حمام يبكى على فنن  
ومن ديار عفت معالمها  
ريحانة ركبت على أذن

ومن الأعياد التى كان الفرس يحتفلون بها قبل الاسلام وظلت بعد  
الاسلام على الرغم من أنها مناسبات يحتفلون فيها بالنار ، عيد النوروز  
وعيد المهرجان قال أبو نواس (٢٨٢) :

بياكرنا النوروز فى غلس الدجى  
بتور على الأغصان كالأنجم الزهر

وقال (٢٨٣) :

فتى يوماء فطر وأضحى  
ونيروز يعد ومهرجان

---

(٢٨٠) الديوان : ٧٠

(٢٨١) الديوان : ١٩٦

(٢٨٢) الديوان : ٢٢٢

(٢٨٣) الديوان : ٤٨٣

فقد جعل أعياد الفرس كأعياد المسلمين وجعل الأضحى والفطر  
كالنوروز والمهرجان .

من الأعياد الفارسية أيضا يوم رام وهو يوم الحادى والعشرين من  
كل شهر وكان الفرس يحتفلون به ويقصفون فيه قال أبو نواس (٢٨٤) :

اسقنا ان يومنا يوم رام  
ونرام فضل على الايام

ويذكر أيضا يوم ساتيد وهو من ايام الفرس يقول :

ويوم ساتيد ما ضرينا بنى الأ  
صفر والموت فى كتائبها

وهناك كثير من العادات الجديدة التى جرت فى البيئة العربية بسبب  
الاختلاط بالفرس ومن تلك العادات عادة الصيد التى كان ملوك الفرس  
يقومون بها ، فالعرب كانوا يصطادون الطباء والوعول وغيرها من حيوانات  
الصحراء واسلوبهم فى صيد هذه الحيوانات يتمثل فى القيام بمطاردة  
هذه الحيوانات فى الصباح الباكر ، ولكن الصيد فى بيئة فارس يتم  
بصيد الطيور بأنواعها المختلفة ولهم عادات غير عادات العرب فهم  
يصطادون باستخدام الباز والصقر والشاهين والدستبان وغيرها من طيور  
الصيد ، ويمتلا باب الطرد عند أبى نواس يمثل هذه العادات المتبعة  
فى الصيد .

قال أبو نواس (٢٨٥) :

ولقد غدوت بدستبان معلم  
صخب الجلاجل فى الوظيف مسبق

---

(٢٨٤) الديوان : ٦٩

(٢٨٥) الديوان : ٣٩٨

وأبو نواس قد وجد فى هذه العادات والتقاليد الفارسية مطلبه ورغبته فى مدح الفرس وكل ما لديهم فى مقابل مهاجمة وذم ما لدى العرب ، وهو أسلوب ابرز الكثير ن شعوبيته .

### ( ج ) الزندقة

ان العجمة عند أبى نواس ليست عجمة فكرة واحدة فهى ليست فى عجمة الخمر أو الشعوبية أو زندقة فحسب بل هى عجمة النقاط الثلاث السابقة معا فلا نستطيع ان نفصل أيهما عن الأخرى بل ان الثلاثة جوانب للعجمة متصلة ببعضها البعض ويجوز ان اكون قد عرضت بعضا من زندقته فى خلال عرض الخمرات والشعوبية ولا يبقى أن اكمل باقى الصورة .

ان الزندقة ليست عربية لفظا ولا معنى ، فمن جهة اللفظ وقد سبق عرض معناه ، لم يعرف الا فى العصر العباسى ، وصار من جهة المعنى يطلق على الثنوية ( ٢٨٦ ) أو القائل بالنور والظلمة أو من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية أو من يبطن الكفر ويظهر الايمان ( ٢٨٧ ) .

---

( ٢٨٦ ) ذكر المسعودى أنه فى عهد بهرا بن هرمز أتاه مانى بن يزيد أو فدبك فعرض عليه مذاهب الثنوية ، فقتله ، وقتل الرؤساء من أصحابه ، وفى أيام مانى هذا ظهر اسم الزندقة الذى ذهب اليه أضيف الزنادقة ، وذلك أن الفرس حين اتاهم زرادشت بن اسبيمان بكتابه المعروف بالبستاه ( الأوستا ) وعمل له تفسير وهو الزند ، وكان الزند بيانا لتأويل المتقدم المنزل وكان من أورد فى شريعتهم شيئا بخلاف المنزل الذى هو البستاه ( الأوستا ) وعدل الى التأويل الذى هو الزند : قالوا هذا زندى فأضافوه الى التأويل وأنه منحرف عن الظواهر من المنزل الى تأويل هو بخلاف التنزيل ، فلما أن جاءت العرب اخذت هذا المعنى من الفرس وقالوا : زنديق وعريوه والثنوية هم الزنادقة ( مروج الذهب ٢٥١/١ )

( ٢٨٧ ) القاموس المحيط : ٢٥٠/٣

وقد ذكر العقاد أن أبا نواس كان من الجاحدين وليس من اللادينيين لأن الجاحد قد يكون عدواً أو مهادناً أو على الحيطة بين معسكرين أما اللاديني فليس هو بعدو ولا مهادن ولا محايد ومجمل القول فيه أنه غريب عن الميدان (٢٨٨) ، وهو في نظر العقاد جاحد لأنه لم ينقطع قط عن اللهج بالأديان وإن كان ليلهج بها لهجا لا يطيب للمتدينين الصالحين (٢٨٩) .

وتمتلىء خمريات وغزليات أبا نواس بهذا الحجود كما أسماه العقاد ، وبرز مجونه وزندقته في هذين الغرضين بشكل واضح ، فهو فاسق ويعرف أنه فاسق ، قال (٢٩٠) :

قبتنا برانا الله شر عصابة  
تجرر أذيال الفسوق ولا فجر

وهو يعرف عقاب شارب الخمر ويدأوم عليها في تحد صارخ قال (٢٩١) :

فاشربها صرفا وأعلم أنني  
أعزر فيها بالثمانين ظهري

وهو يستنكر الناقوس والأذان :

أذنك الناقوس بالفجر  
وغرد الراهب في العمر (٢٩٢)

---

(٢٨٨) أبو نواس : ١٣٣

(٢٨٩) أبو نواس : الحص بن هانيء ١٣٤

(٢٩٠) الديوان : ٢٨

(٢٩٢) الديوان : ٨٢

(٢٩١) الديوان : ٣٦



والتحدى يصل الى درجة الوقاحة :

يا احمد المرتجى فى كل نائبة  
قم سيدى نعص جبار السموات (٢٩٣)

وهو يستنكر جميع الفرائض من صلاة وصوم وزكاة وحج (٢٩٤) :

قلت : الصلاة ؟ فقال : فرض وجب  
صل الصلاة وبت حليف عقار  
اجمع عليك صلاة حول كامل  
من فرض ليل فاقضه بنهار  
قلت : الصيام ؟ فقال لى : لا تنوه  
واشدد عرى الافطار بالافطار  
قلت : التصدق والزكاة ؟ فقال لى :  
شئ يعد لالة الشطار  
قلت : المناسك ان حججت ؟ فقال لى :  
هذا الفضول وغاية الادبار  
لا تاتين بلاد مكة محرما  
ولو ان مكة عند باب الدار  
قلت : الامانة هل ترد ؟ فقال لى :  
لا تردد القطمير من قنطار  
فارد امانته عليه ، ودينه  
واحتل لذاك ، ولو ببيع ازار  
قلت اعزمت ، فما ترى فى عازب  
متغرب ، متقارب الاسفار ؟ !

---

(٢٩٣) الديوان : ١٧٤

(٢٩٤) الديوان : ٢٠٠

فأجابنى : لك أن تلذ بزنية  
من جارة ، وتلوط بابن الجار

فهل هناك أكثر من ذلك إبراز لجحوده وزندقته .

#### ( د ) الفلسفة وعلوم العصر :

رصد أبو نواس علوم عصره وما فيها من فلسفات وعلوم كلام وجدال  
فهو نبت عصره ، وهذه العلوم والفلسفات لم تكن معروفة من قبل لدى  
العرب ، والعرب فى الجاهلية وصدر الاسلام لم يعرفوا الفلسفة ،  
ومع مرور الزمان عرفوها ، ورصدها أبو نواس .

يقول أبو نواس فى طبائع الانسان ( ٢٩٥ ) :

وجدت طبائع الانسا ن أربعة هى الأصل

فأربعة لأربعة نكل طبيعة رطل

ويقول فى فلسفة الهند المتعلقة بحركة النجوم ( ٢٩٦ ) :

تخيرت والنجوم وقف لم يتمكن بها المدار

فلم تزل تاكل الليالى جثمانها ما بها انتصار

ويتحدث عن المادة وحالتها ( ٢٩٧ ) :

الخمير تفاح جرى ذائباً

كذلك التفاح خمير جمـد

---

( ٢٩٥ ) الديوان : ٦٠

( ٢٩٦ ) الديوان : ٧٣

( ٢٩٧ ) الديوان : ٨٤

فاشرب علي جامد ذا ذوب ذا  
ولا تدع لسدة يوم لغيد

ويتحدث عن الفلك (٢٩٨) :

ترقى الكاس في كف المدير كأنها  
على راحتيه كوكب الدبران

وعن طبائع الأشياء فيقول (٢٩٩) :

قل لزهير اذا اتكا وشندا  
اقبل او اكثر فانت مهذار  
سختت من شدة البرودة حتى  
ي صرت عندي كأنك النار  
لا يعجب السامعون من صفتي  
كذلك الثلج بارد حصار

وعن الحركة والسكون يقول (٣٠٠) :

سبحان من خلق الخل	خلق من ضعيف مهين
يسوقه من هواء	الى قرار مكين
في الحجب شيئا فشيئا	يصور دون العيون
حتى بدت حركات	مخلوقة من سكون

---

(٢٩٨) الديوان : ٨٥

(٢٩٩) الديوان : ٥٤٥

(٣٠٠) الديوان : ٦١٩

لقد فتح أبو نواس باب المبالغات والمعاني ولم يكن هذا الباب من قبل (٣٠١) ومن ذلك قوله :

الا ياخير من رأت العيون

نظيرك لا يحس ولا يكون

لقد اطلع أبو نواس على معارف وعلوم عصره ، وعرف بعض ما عند  
الفرس والهنود واليونان ، ولم تكن معرفته لأنه يعرف لغات هذه الأمم ،  
ولكن هذه المعارف تم ترجمتها الى العربية على يد مترجمين مسلمين  
وغير مسلمين في دار الترجمة ، وكانت هذه المعارف معروفة في بيئة  
بغداد ، فالمعتزلة كان لهم نشاط كبير في بغداد وهذا النشاط مرجعه  
وجود اقوام آخرين دخلوا مع المسلمين في جدال طويل حول الأديان  
وقد تكفل المعتزلة بالرد على هؤلاء الذين يهاجمون الاسلام ويطعنونه من  
الخلف بما لديهم من معارف لا يعرفها العرب ، وللمرد على الزنادقة ولهذا  
لم يسترح لهم أبو نواس وقال لابراهيم النظام المعتزلي :

قولا لابراهيم قولا هترا

غلبتني زندقة وكفرا (٣٠٢)

ويؤكد هنا زندقته .

هذه هي ملامح عجمة اللفظ والفكرة عند أبي نواس - ذلك الشاعر  
الذي اثير حوله قضايا كثيرة وما زالت تثار حتى الآن ، وهذا المقال جزء  
من هذه القضايا المثارة .

وعلى الله قصد السبيل .

---

(٣٠٢) الديوان : ٥٣٠

(٣٠١) محقق الديوان : ٤١٩





that there is no permanent or lasting drought What takes place nowadays in our Earth (specially in Africa is, therefore, according to this verse, a normal cycle.

This makes it clear, I hope, that the holy Quran has long ago put much emphasis on the importance of trees and plants, and offered a complete and reliable framework for avoiding and settling the complications in connection with drought and desertification. Now, is it not astonishing to find after all we have seen, that the favourite place for drought, desertification and famine is the Muslem countries ?

The reason for this strange and puzzling phenomenon, I would like to suggest , is the following : it is true that the holy Quran shows us the right way in which we may shoulder our responsibilities in taking care of creation and in keeping the ecological balance undisturbed However, ( for one reason or another ) we ignored or abused our responsibilities with regard to this matter, hence we suffered. And I would venture to say that we will continue on suffering until we realise this fact.

a lady, nor a young boy, nor an old man; do not cut fruit trees; and do not cut palm - trees nor burn them ».

One last point which I would like to mention now in connection with plants life and drought is the Quranic touches upon famine, that is, the outcome of drought and desertification. The following passage from the Quran conveys some interesting and useful pieces of information about this problem :

« (He said) « O Joseph, the man of truth, explain to us the dream of seven fat cows whom seven lean ones were devouring, and of seven green ears of corn, and (seven) others dry, that I may return to the people and that they may understand ». (Joseph) said : For seven consecutive years you shall see as usual and that ( the harvest ) which you keep you shall leave in their ears, except a little of it which you may eat. Then will come after that seven hard (years) which will devour what you shall have laid by in advance for them (all) except a little of that which you have (specially) stored Then will come after that a year in which the people will have abundant water, and in which they will press ( wine and oil ). » S. XII. 46 - 49.

First of all, this passage asks us to be thrifty and to spare the surplus of our crops for the hard days (of famine) . Secondly, by advising us to keep the crops, which we intend to store, in their ears, the Quran directs us to the most scientific and ideal method of storing crops . This way allows the Crops to remain undamaged for years and years. Thirdly, the passage implies that droughts are temporal phenomenon i. e, it implies

he turns away ( from you ) his effort in the Land is to make mischief therein and to destroy the crops and the cattle, and Allah likes not mischief . » S. II. 285. This verse does not only show us that some (mischievous or immoral ) people destroy the plants and the crops and so disturb the balance. It also describes such a deed as something repugnant to God.

Now, it is a scientific fact that the relation between trees and plants, on the one hand and drought and desertification, on the other, is dialectical in the sense that each leaves its effects on the other, or if you like, in the sense that each fights the other.

It seems that it is for this reason that the holy Quran encourages people, as we have seen, to look after trees and plants. It is also for this very reason that the prophet of Islam advises the Muslims to work hard in planting trees up to the last moment in their lives. He says : « Even » if the Hour is about to strike and one of you has in his hand a plant ( which he intends to plant ) he must plant it, if it is in his ability to do so ( before he dies ) for he will be rewarded for that ».

Also in one of his advices to the Muslim army, the first khalif, Abu Bakr al - Siddiq , concentrated his speech on the importance of restoring the ecological balance and avoiding any sort of destruction while they ( that is the Muslim army ) enter towns or conquer lands. Among different things which he asked the soldiers not to destroy is trees. He says » .... Do not kill



it also associates drought and desertification with death to show that they are awful, horrible and miserable.

In so far as the factors of drought and desertification ( or, if you prefer, the enemies of trees and plants ) are concerned, the above verses deal with many of them. In fact, one could discover one or two enemies ( of greenness ) in most of the verses we have come across so far : Lack or shortage of water is hinted at in S. XVIII. 34 - 42. as one of these enemies. Cold winds is mentioned. in S. III. 117. as another enemy. The arabic term « sir » which stands for « cold wind » in the above mentioned verse, stands also in some interpretations for « extremely hot winds » of fire. This will, then be the fourth enemy of plants., It is interesting to find that goats are mentioned in the following verse with a hint that they represent an adverse element which destroys farms and plants and could, hence, create great problems which need settlement :

« And (remember) David and Solomon, when they gave judgment in the case of the field in which the goats of certain people had strayed ( by night ) and we witness to their judgment ». S. XXI. 79 One last, though not least, element of drought to which the holy Quran draws our attention is man himself :

« And of mankind there is he whose speech about the world's life may please you and he calls Allah to witness as to that which is in his heart. yet he is the most quarrelsome. And when

his garden in a state ( of mind ) unjust to his soul : he said  
 « I deem not that this will ever perish . Nor do I deem that the  
 hour of Judgment will (ever) come . . . . . His companion said  
 to him in the course of argument with him : « Dost thou deny  
 Him who created you out of dust, then out of sperm-drop, then  
 finished thee into a man ? . . . . It may be that my Lord will  
 give me something better than thy garden and that he will send  
 on thy garden thunderbolts (by way of reckoning) from heavens  
 making it but slippery sand. Or the water of the garden off  
 underground so that you will never be able to find it » So his  
 fruits were encompassed ( with ruin ) . S. XVIII 34 - 42.

The previous verse, which talks about the conversion of  
 two gardens into gardens producing bitter fruits tamarisks and  
 that particular nation ) is another case which depicts the awful-  
 ness of drought. A third case of drought could be seen in the  
 verse :

« The likeness of what they spend in the life of this world  
 is as the likeness of a wind which is extremely hot ( or extremely  
 cold ). It struck the harvest of a people who did wrong against  
 themselves and destroyed it. Allah wronged them not; but they  
 wronged themselves » . S. III. 117.

A fourth case of the awfulness of drought and desertification  
 could, however, be noticed at the end of the second verse (b) in  
 page 6 above. ( i. e., verse S. X. 24 . ) : As this verse associates  
 plants with life to show that they are precious, desirable, etc,



fruits stalks , piled one over another. As sustenance for ( God's ) servants » . S. L. 9 - 11.

(e) « And we produce herein orchards with date-palms and vines , and We cause springs to gush forth therein. That they may enjoy the fruits of this ( artistry ). S. XXXVI . 34 - 35.

However, it is the following passage which conveys ( among other things ) something which is most interesting : « Set forth to them the parable of two men : for one of them we provided two gardens of grape-vines and surrounded them with date - palms ; in between the two We placed forth its corn-fields. Each of those gardens brought forth its produce , and failed not in the Least , therein in the midst of them We caused a river flow. ( Abundant ) was the produce this man had, ... » S.XVIII. 32 - 34.

This passage suggests that we can use tall trees (like palms) as green belts to protect our farms and the small plants against winds, sands,... etc.

In order to complete the picture and to stress the importance of trees and plants in general , the holy Quran gives us some vivid pictures which display drought and desertification ( which strike the green pieces of land ) as the most awful and hateful enemy. The rest of the parable, set forth in the above passage, runs as follows : « .... He said to his companion in course of a mutual argument : « more wealth have I than you and more honour and power in ( my following of men ) . He went into

However, drawing to attention the various aspects in which trees and plants are useful is another Quranic strategy in enabling us to acquire a friendly attitude towards plants and trees. The following verses tell us not only that trees are useful but also that they are indispensable. They show us that trees do contribute to our welfare and happiness in various ways, e. g . they provide us with fruits and other products, with energy ( i. e fire ) , with shade, with glory and delight,.. etc.

(a) « The same who produces for you fire out of the green tree, when behold ye kindle therewith ( your own fires ) S. XXXVI. 79.

(b) « And we send down from the sky water in ( due ) measure , and we gave it lodging in the earth , and verily we are able to take it away When we brought for you therewith gardens of date - palms and grapes, wherein is much fruit for you hereof you eat. And a tree ( olive ) that spring forth from Mount Sina that grows oil and ( is a ) relish for the eaters », S. XXIII. 18 -20.

(c) « Is not he ( better than your Gods ) who created the heavens and the earth and sends down for you rains from the sky whereby we cause to grow gardens full of beauty and delight » . S. XXVII. 60.

(d) « And we send down from the sky rain charged with blessing , and we produce therewith gardens and grains for harvest. And tall ( and stately ) palm - trees, with shoots of

(a) « But those who believe and do deeds of righteousness , we shall admit them to gardens with rivers flowing beneath, abiding therein forever. Therein they shall have pure spouses and we shall admit them to shades wide and ever deepening » . S. IV. 57.

(b) « Verily , those who believe and do good deeds , for them will be gardens beneath which rivers flow. That is the great success » . S. XXXIV. II.

(c) The description of the parldise which the pious has been promised undrneath it rivers flow, its provision is eternal and so is its shade » . S XII. 35.

(d) « The companions of the right hands, what will be the companions of th right hands— They will be among Lote-trees without thorns , among Talh trees ( banana trees with thowers ( or fruits ) piled one above another; in shade Long extended by water flowing constantly , and fruits in abundance whose season is not limited nor ( supply ) forbidden » . S. LVI. 27-33.

It is worth mentioning that the Arabic word , Jennah, which means ( paradise ) is frequently used in Quran to stand for the word ( garden ) ( as e. g. in « He went into his garden » S. XVIII. 35 and in « And we converted their two garden (rows) into gardens producing bitter fruits and tamarisks and some few ( stunted ) Lote - trees » S. XXXIV. 16. This is again something which shows the Quranic attempt to associate trees and plants with the most popular and desirable things.



which we send down from the sky, so by it arises the intermingled produce of the earth, which provides food for men and animals. ( It grows till the earth is clad with its oraments and is beautified and its people thought that they have all powers of disposal over it, our command reached it, by night or by day and made it like a dean - moun harvest, as if it had not flourished the day before. Thus do we explain the signs in detail for people who reflect. « S. X. 24 ».

Here plants are associated with life to show their importance. Elsewhere, they are associated with « goodly words » :

« See you not how Allah sets forth a parable ?

A goodly word is as a goodly tree whose root is firmly fixed, and its branches (reach) to the sky. Giving its fruits at all times by the leave of its Lord. Allah sets forth parables for mankind in order that they may remember. » S. XIV. 24 - 25.

This association is again another indication that trees are precious, desirable and worth catering for.

Of course these are not the only verses which express such positive or friendly attitude towards trees and plants. The picture of the other life in the Heavens, as given in the holy Quran, is full of trees and greenness. paradise, which will be given as a reward for the believers and those who behave well in this worldly life, is described as a green garden ( or an orchard ) full of trees which provide people with both fruits and shade :

the other hand, shows that the universe, at large, is perfectly balanced : the Sun and the Moon swim along in their orbits according to law. That is why they do not catch up ( or collide with ) each other. Any interference in such proportions and measures of creation will disturb the balance and threaten life itself .

Bearing the above considerations in mind, let us now see how the holy Quran tries ( in order to preserve the ecological balance ) to create a friendly attitude in people towards plants and trees ( in the hope that people might not only refrain from cutting and killing them but also take the positive step of caring and looking after them. In order to preserve ecological balance or to rebalance ecology, particularly in case of drought and desertification, the Quran adopts the following strategy : (i) Attributing a respectable status to plants and trees, (ii) displaying them as useful and indispensable entities, (iii) showing and specifying things and entities which threaten plant's life, (iv) giving some hints about the role they play in fighting desertification, and (v) offering some suggestions in connection with drought, desertification and famine.

As far as (i) is concerned , a strong kind of connection between plants and life is made in the following two verses :

(a) « And God has produced you from the earth growing ( gradually ) » . S. Lxxl 18.

(b) « The likeness of ( this ) worldly life is as the rain



Earth ) . As far as the relation between man and Earth is concerned, verse (e) tells us that God Created the Earth for man in order to enable him to promote his life on Earth, i.e to make use of its various resources in satisfying his needs.

It is important to mention in our discussion of the relation between man and Earth that although man is permitted to make use of the available resources of the Earth, his freedom is restricted in this matter. He is not allowed to misuse or damage the resources. If all things are created in Proportion and measure, as (d) above states, any misuse will disturb the balance of creation . It is expected then to find Islam, in general, and the holy Quran, in particular, order people to restrict their exploitation of the resources to the minimum ( so as to keep things balanced ). For instance, people are frequently reminded in Islam to use water sparingly, They are prohibited not to practice mass hunting of animals ( In fact any kind of hunting is forbidden while one is practising pilgrimage ) . And as we shall see, people are asked not to cut trees nor kill plants.

It is worth mentioning that verses (f) and (g) elaborate a bit on (d) and give concrete examples of the balance in creation : (f) implies that man himself is balanced in the sense that God satisfies his material needs ( by providing him with food against hunger ) as well as his spiritual needs ( by granting him security against fear of danger ) . If any of these two needs is not satisfied or if one is satisfied on the price of the other, man will be unbalanced; and hence, his life will be threatened. (9), on

(b) « Behold thy Lord said to the angels : « I will create a vicegerent on earth ». They said « Wilt Thou place therein one who will make Mischief therein and shed blood ? Whilst we do celebrate Thy praises and glorify Thy holy ( name ) ? » He said : « I Know what you know not . » S. 11. 30 .

(c) I have only Created Jinns and men, that they may work. No sustenance do I require of them, nor do I require that they should feed me S. LI. 56 - 57.

(d) « Verily, all things have we created in proportion and measure » S. LIV . 49.

(e) « He who has made the Earth manageable for you, so traverse Ye through its tracts and enjoy of the sustenance which he furnishes : but unto him is the Resurrection » . S. LXVII. 15.

(f) « Let them adore the Lord of this House, who provides them with food against hunger and with security against fear (of danger) . » S. CVI. 3 4.

(g) « It is not permitted to the Sun to catch up the Moon, nor can the Night overstrip the Day : each ( just ) swims along in ( its own ) orbit ( according to law ) S. XXXVI. 40.

All these verses tell us that both man and Earth are created by God for certain purposes ( - mainly in connection with the practice of the responsibility of man's succession of God on the

**DR. ZEIDAN HASSAN ZEIDAN**

**THE PHILOSOPHY OF PLANT LIFE IN QURAN**

This essay presents a particular insight of an Islamic tradition — namely the friendly attitude of the holy Quran towards plants and trees which are depicted as the the most important factor in fighting drought and desertification. The essay, in other words, accounts for the way in which Islam directs people to preserve the ecological balance.

It is my contention that although the Quran touches upon the problem of drought and desertification and suggests preservation of plant's life as a (Scientific) solution to this problem people often ignore this . The essay is, thus, an endeavour to show that we can defend our Earth against such disasters simply if we follow the teachings of Islam .

It is important to start by casting some light on the Quranic views about creation , and the relation between man and his environment.

By and large , the holy Quran tries to make it obvious that both Earth and man are (i) created by God, (ii) they are created for certain purposes and that (iii) they are balanced. Let us have a look at the following verses from the Quran :

(a) < We created not the heavens, the earth, and all between them, merely for fun >. S. XLIV. 38.



**« On Stewardship of Creation and the Fate of the Earth »**

**The Philosophy of Plant Life in The Quran**

**Zeidan Hassan Zeidan**

**University of Khartoum, Khartoum, Sudan**





## مجلة الدراسات الشرقية

مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية.

المراسلات باسم : د. السباعي محمد السباعي

قسم اللغات الشرقية - كلية الآداب

جامعة القاهرة

بريد الأورمان - جيزة - مصر

الاشتراك السنوي : جنيهات مصرية أو ما يعادلها

# مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية  
تعنى بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير  
الأستاذ الدكتور  
السيد محمد السبيعي

المجلد الثامن  
١٩٨٨





# مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية  
تتعلق بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير  
الأستاذ الدكتور  
السيد محمد السبيعي

سكرتير التحرير :  
الدكتور عبد الرازق قنديل

هيئة التحرير :  
الأستاذ : أحمد علي الحملي  
٠ د : بديع جمعه  
٠ د : أحمد فؤاد متولي  
٠ د : محمد خليفة حسن

١٩٨٨

المعد الثامن



مجلة الدراسات الشرقية  
(مجلة علمية محكمة)

# بشير البشير

## مقدمة

### بحيى الخشاب

بقلم تلميذه السباعي محمد السباعي

عزيزي القارئ :

هذا هو العدد الثامن من مجلة الدراسات الشرقية ، أقدمه لك ، وكان مقررا ان يكون عددا تذكريا تقدمه نحن ابناء الدراسات الشرقية الى استاذنا الأستاذ الدكتور يحيى الخشاب بمناسبة عيد ميلاده الثمانين . ولكن شاءت ارادة الله العلي القدير ، ان يصدر هذا العدد بعد انتقاله الى جوار ربه ، حيث الحياة الباقية والخلود .

هو واحد من رواد الدراسات الشرقية في مصر والعالم العربي والاسلامى . حمل الراية ومعه المرحوم الأستاذ الدكتور ابراهيم امين الشواربي عن استاذهما المغفور له الأستاذ الدكتور عبد الوهاب عزام مؤسس هذه الدراسات في مصر والعالم العربي .

شرفت بالجلوس مجلس التلميذ من المرحوم الأستاذ الدكتور الخشاب ، فكان حديثه ضوءا ينير الطريق وصمته دروسا ، وتوجيهاته تحديدا لمسارات ينبغي على طالب العلم ان يسلكها ، وسلوكه عتارا يقود السالكين الى الطريق القويم .

كان الاب الحنون ، العطوف على ابنائه وبناته ، الحريص على تدعيم القيم الدينية . المهتم بمبادئ الأخلاق ، ولم يكن ذلك بالأمر الغريب فقد نشأ رحمه الله في أسرة دينية ، وفي بيئة اشتهلت بتجارة الكتب والنشر منذ آمام بعيدة .

من هو ؟

هو : يحيى بن محمد بن عمر بن حسين بن اسماعيل بن أحمد الخشاب أسرة من صعيد مصر من بلدة اسمها صنيو مركز ديروط . ينتمى من ناحية امه الى الشيخ عبد الرحمن قطب النواوي الذي تدرج في المناصب الدينية حيث عمل قاضيا للقضاة فترة طويلة ثم مفتيا للديار المصرية ثم شيخا للإسلام . والشيخ ايضا من صعيد مصر فهو من نواي مركز ملوي .

ولد الطفل يحيى فى المنزل رقم ٥٩ شارع التبانة الدرب الاحمر ،  
بالقاهرة فى الثانى من شهر نوفمبر عام تسع وتسعمائة والى من الميلاد  
١٩٠٩/١١/٢ فهو قاهرى النشأة .

درس فى مدرسة العقادين ثم فى المدرسة الالهامية ثم فى الجامعة  
المصرية فى كليتى الآداب والحقوق معا .

حصل على الشهادة الابتدائية عام ١٩٢٣ ، ثم على الكفاءة فى  
عام ١٩٢٥ ، ثم على البكالوريا عام ١٩٢٧ .

ليسانس الآداب ١٩٣١ ، فلسانس الحقوق ١٩٣٣ فماجستير  
الآداب ١٩٣٣ فى اللغة العربية واللغات الشرقية - عنوان الرسالة ناصر  
خسرو ورحلته الى مصر .

اشتغل بالمحاماة منذ ١٩٢٣ حتى ١٩٣٥ ثم عين معيدا بكلية الآداب  
وكان اول معيد يعين بالكلية من خريجها ثم سافر فى منحة صيفية  
الى تركيا ١٩٣٥ ثم فى بعثة الى فرنسا ١٩٣٦ استمرت حتى ١٩٤٠  
حيث حصل على دكتوراه الدولة .

#### الوظائف التى تقلدها :

معيد من ١٩٣٥/١١/١ حتى ١٩٤٠

مدرس من ١٩٤٠/٤/٢٠ حتى ١٩٤٧

استاذ مساعد ١٩٤٧ حتى ١٩٥٠

استاذ من ١٩٥٠ حتى بلوغ المعاش عام ١٩٦٩ م فاستاذ غير متفرغ  
ثم استاذ متفرغا حتى انتقاله الى جوار ربه . عين عميدا لكلية  
الآداب ١٩٥٤

خلال رحلة تلك عين مديرا للادارة الثقافية بجامعة الدول العربية  
من ١٩٦٠ حتى ١٩٦٥

مديرا لمعهد الدراسات العربية العالية ١٩٦٤ ، ١٩٦٥

استاذ زائرا بجامعة لوس انجلوس ١٩٦٥

استاذ زائرا بجامعة بغداد والبصرة ١٩٦٧

عضو لجنة فحص الانتاج العلمى لهيئة التدريس بجامعة كراتشى  
( الدراسات الاسلامية ) ومقرر لجنة فحص الانتاج العلمى للدراسات  
الشرقية بجامعة مصر

#### المؤتمرات :

١ - مؤتمر المستشرقين بروكسل ١٩٣٨

٢ - مؤتمر المستشرقين ميونخ ١٩٥٧

٣ - مؤتمر المستشرقين بنىودلهى ١٩٦٤

٤ - المؤتمر العام لليونسكو باريس سنوات ١٩٦٠ ، ١٩٦٢ ، ١٩٦٤

- ٥ - مؤتمر التعريب الرباط ١٩٦٢/١٩٦٣
- ٦ - الاحتفال بذكرى طاعور بنيودلهي ١٩٦٢ ثم بغاندي ١٩٦٩
- ٧ - مؤتمر وزراء التربية والتعليم بأفريقيا أديس أبابا ١٩٦٢
- ٨ - مؤتمر وزراء التربية والتعليم العرب بغداد ١٩٦٤
- ٩ - المؤتمر الدولي طهران ١٩٦٥
- ١٠ - مؤتمر حرية الثقافة طهران ١٩٥٧
- ١١ - مؤتمر اقبال كراتشي .
- عضو اللجنة الدولية للمكتبات والوثائق والارشيف ( اليونسكو ) .
- عضو اللجنة الدولية لدراسة قانون مؤتمر المستشرقين وتنظيمه .
- هذه محاولة لبيان التدرج الوظيفي والمؤتمرات التي حضرها والوظائف التي شغلها .
- أما ما خلفه من بحوث ومقالات وكتب فهي على النحو التالي :

#### ( أ ) الترجمة عن الفرنسية :

- ١ - إيران في عهد الساسانيين ١٩٥٠
- واعيدت طباعته أكثر من مرة .

#### ( ب ) عن الفارسية :

- ١ - سفرنامه ( ناصر خسرو - لجنة الترجمة - ١٩٤٥ ) .
- ٢ - جهاز مقاله نظامی عروضی سمرقندی بالاشتراك مع  
أ. د. عبد الوهاب عزام - ١٩٤٠
- ٣ - كتاب تنسر - مطبعة بنك مصر - ١٩٥٤
- ٤ - تاريخ البيهقي - بالاشتراك مع المرحوم - صادق نشأت  
الانجلو ١٩٥٦
- ٥ - بيان الأديان - أو المعالي - ١٩٥٩

#### ( ب ) النشر :

- ١ - خوان الاخوان - المعهد الفرنسي - ١٩٤٠
- ٢ - آداب المتعلمين : الطوسي مجلة معهد المخطوطات ١٩٥٨
- ٣ - المصطلحات الفارسية والعربية : للخوارزمي - مجلة الجمعة  
التاريخية ١٩٦٠
- ٤ - أصحاب المذاهب والفرق : للخوارزمي - مجلة الجمعة  
التاريخية - ١٩٦٠

#### ( ج ) الأبحاث :

- ١ - نظام الملك وكتابة السياسة ، بالانجليزية مؤتمر المستشرقين  
ميونخ ٥٧ - لشرق مجلة معهد الدراسات الإسلامية .

- ٢ - السلاجة والفزونيون - مقدمة للترجمة العربية للبيهقي - ١٩٥٦
- ٣ - الطوسي وموقفه من المغول - بالانجليزية والفرنسية مؤتمر المستشرقين - نيودلهي - ١٩٦٤
- ٤ - زرادشت - فصل في كتاب هداية الانسانية - ١٩٥٦
- ٥ - الاجماع والسنة في الحضارة الاسلامية بالعربية والانجليزية بحث القى في مؤتمر المستشرقين أن آربر - ١٩٦٧ قراه نيابة عن سيادته الأستاذ حوداني .
- ٦ - سفرنامه ( تراث الانسانية ) ١٩٦٥
- ٧ - الشاهنامه ( تراث الانسانية ) ١٩٦٦
- ٨ - محمد اقبال ، القى في مؤتمر محمد اقبال في كراتشي - ١٩٦٦

#### ( د ) المراجعة والإشراف :

- ١ - شرفنامه - البدلسي عن الفارسية - ١٩٥٨
- ٢ - تراث فارس - عن الانجليزية - ١٩٦٠
- ٣ - العرب والملاحه في المحيط الهندي - فرانكلين - ١٩٥٩ - عن الانجليزية .
- ٤ - اسرار التوحيد في مقامات أبي سعيد عن الفارسية - ١٩٦٧
- ٥ - تاريخ بخارى - عن الانجليزية - ١٩٦٧ .
- ٦ - رشيد الدين ( جامع التواريخ ) ظهر جزآن - ١٩٦٣ ، ١٩٦٥
- ٧ - تراث العالم القدح بالاشتراك - ١٩٦٦
- ٨ - موسى بن نصير عن التركية - عبد الحق حامد - ١٩٦٤
- ٩ - تاريخ ايران القديم - ترجمة د. محمد نور الدين دود السباعي محمد السباعي - ١٩٧٨

#### ( هـ ) التأليف :

- ١ - بالفرنسية
- ٢ - الكرد وكردستان - ١٩٥٨
- ٣ - حكايات فارسية طبع مرتين - ١٩٤٥ ، ١٩٥٩ - دار القلم .
- ٤ - تاريخ الأدب الفارسي في القرن ١٩ لجنة الترجمة - ١٩٤٨
- ٥ - اسلام القرس ( مدخل في تراث فارس ) ١٩٦٠
- و صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ يقول : اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له او صدقة جارية .

وقد خلف أستاذنا رحمة الله عليه ما يخلد ذكره ويوصل عمله جزاءه الله خير الجزاء فقد صدق فيه قول الرسول الكريم ﷺ  
 بواسع رحمته وانزل عليه شأبيب الرحمة انه نعم الحولي ونعم النصير  
 السباعي محمد السباعي



# فهرس

الصفحة

## القسم العربى :

- ١ — مقدمة — ا.د. السباعى محمد السباعى
- ٥ — الوطن فى الشعر الاندلسى — د. محمد حسن ابراهيم العمرى
- ١٧ — دراسات فى الاسلام فى ايران — د. نادية حسنى صقر
- ١٥٥ — منهجية وضع المصطلح العلمى فى اللغة العربية — د. عبد الحليم محمد حامد
- ٢٢١ — دور التربية فى عملية الضبط الاجتماعى — د. محمود محمد عبد الله كسنارى

## القسم الافرنجى :

- The Samaritans and their Heritage p.  
Dr. Sylvia Powels 1 — 13
- The Crusader in the memoirs of Usamah Ibn Mungidh  
Dr. Mohammad khalifa Hassan 15 — 45



الوطن فى الشعر الأندلسى  
من حيث التغنى به والحنين إليه  
د. محمد حسن إبراهيم العمري



## الوطن فى الشعر الأندلسى من حيث التغنى به والحنين اليه

د. محمد حسن إبراهيم العمري

الأندلس جنة غناء ، ولحن عذب ونغم مطرب ، وقصة مثيرة ،  
مفعمة بالذكريات الحاملة والحوادث المؤلمة التى آلت الى نهاية مأساوية .  
كتب العرب المسلمون فصولها الأولى بأحرف من نور الحضارة القائمة على  
الايمان والعلم والمعرفة ، اتم الأسبان كتابة فصولها الأخيرة ، بمداد  
من دماء المسلمين التى أريقَت على مذابح التفتيش الصليبية ، اشباعا  
لنوازع التعصب المقيت ، ندال على ههجيّة يحزى لذكرها اليوم أسلافهم .

يالها من قصة « درامية » تبعث فى نفس قارئها لأول وهلة فرحا  
ويذرا ، ومرحاً وسرورا . فتخلق به فوق أرضها ليرى فيها ما لا يراه  
الحالم المستغرق فى نشوة أحلامه السعيدة ، ثم تهبط به فجأة لتريه واقعاً  
آلت اليه ، يستحيل على المرء أن يتخيل حدوثه حتى . فى عالم الرؤى  
والأحلام . ان انقارىء يحس فى فصولها الأولى بنشوة لذیذة ورهو  
عجيب ، لما يراه قد تحقق على أيدي أسلافنا ، وسرعان ما يفضى به  
الأمر الى مرارة عميقة وأسى لا حدود له ، لما يراه يجرى على أيدي  
الاسبان الملتطخة بالدماء لا سيما آخر مشهد من مشاهد المأساة الدامية ،  
حيث تسلموا مفاتيح غرناطة ، وأجلوا عنها أهلها ، قبل أن يجف مدادُ  
المعاهدة التى أبرموها معهم ، ليكون ذلك الوداع الأخير الذى لا لقاء  
بعده ، وقد ساد الصمت ، وأخرس الذل السنتهم ، وأجرى الحزن أعينهم ،  
ثم اسدل الستار ، مؤذنا بنهاية أعظم قصة من قصص الحضارة الانسانية  
فى حين انطلق صوت نسائي امتزجت نعومته بالدموع قائلاً :

ابك مثل النساء ملكا مضاعا  
لم تحافظ عليه مثل الرجال



انه قدر ذو ثلاث شعب ، قدر الأندلس ، وقدر أهلها ، وقد نحققا  
عام ١٤٩٢ م ، وقدرنا فى تأسيسنا عليهم ، وفى عجزنا - الشبيه بعجزهم -  
عن دفع ما لحق بنا ، او ما يلحق بنا اليوم او ما سيلحق بنا فى غدنا  
على ايدى يهود وقوى الشر والعدوان .

فتح العرب الأندلس ، وكانوا المشعل الذى بدد ظلمتها الموحشة ،  
بنتاج عقولهم وبديع مدنيّتهم وبرائع حضارتهم ، وعكفوا جاهدين على  
بنائها وتعميرها ، فجعلوا منها جنة وارفة الظلال ، تجرى من تحتها  
الأنهار ، خضرتها تملأ العيون وتبهجها ، والنسيم مثقل بالأرج ، والأسماع  
تهفو بلذة ونشوة الى زقزقة طيورها ، وخرير أنهارها وتساقط شلالاتها ،  
وحفيف أوراق أشجارها ، انها دعوة الى السعادة تلقوها حيثما ذهبوا  
واينما حلوا . اما اذا أقبل الليل ، وما أحراك مايلهم ، ليلهم لا ينام ،  
بددوا سجوه بالعزف على آلاتهم ، وبالصرب على دفوفهم ، وأسماعهم  
مشدودة الى المغنين والمغنيات ، وأبصارهم ترمق الجولوى وترشق  
الراقصات ، وأيديهم تمتد الى الكؤوس ، فاذا رايتهم حسدتهم أيقظنا  
وهم رقود .

ان نظرتهم تلك الى الحياة جعلتهم يبالغون فى طلب المتعة ،  
ويغرقون فى ذلك النعيم والترف ، حتى لأن جانبهم ، وضعفت شوكتهم ،  
وانفرط عقد وحدتهم ، فضاعوا وضيعوا ، وما حق لهم . وجدير بالذكر  
انهم سجلوا لأنفسهم وعليها كل ما كان لهم وعليهم فى أشعارهم ،  
اذ تغنوا بتلك البلاد بمدنها وقراها ، ويسهولها وجبالها وبيحرها وسمائها ،  
ويتعيمها وخيراتها ، فى شباب عهدهم وربيع مجدهم ، وذابوا حنيننا اليها  
فى حالة بعدهم عنها .

ولما بدأت حياتهم بالتحول ، ومالت الى التقلب ، شعروا بالخوف  
والخطر ، فكان شعرهم النذير الذى تنبأ بهبوب العاصفة ، وبطول  
الكارثة ، ثم استمرت أحوالهم فى تدهور الى أن كان الضياع ، ضياعهم

وضياع بلادهم ، فافل مجدهم ، وتشتت شملهم وكان شعرهم رثاء يبزف  
دما ، ونعبا يقطر أسى ، بكوا فيه أنفسهم وبلادهم السليب ومدنهم المغتصبة ،  
والمصاب الجلل ، بحرقة وآلم ، ولات حين مندم .

وبيانا لذلك جعلت البحث قسmin : التغنى بالوطن والحنين اليه .



### التغنى بالآندلس

هل آتاك حديث الآندلس ؟ وهل قرأت أشعارهم ؟ واطربنك  
الحنانهم ، ترى ماذا يقولون فيها عن وطنهم ، وإلى حد تعلقوا به ،  
ولماذا هاموا فيه ؟ .

الإنسان مطور على حب وطنه ، والتعلق بمسقط رأسه ، اذ يولد  
ذلك الحب بميلاده وينمو بنموه ، ويشب بشبابه ، بغض النظر عن ذلك  
الوطن ، فقد يكون أحيانا بلدا خصيبا وأحيانا قفرا جديبا ، معتدل المناخ  
لطيفه ، أو جافا أو حارا ، أو باردا ، أو متقلبا ، ومهما كان فإن  
الإنسان يجد نفسه مشدودا اليه ، لا يقوى على فراقه ، ولو أبدل به خيرا  
منه . وربما كان الحنين إلى الوطن ، الموضوع البكر الذى نطق به  
الشعراء من جنود الفتح الواقدين ، فعبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن  
عبد الملك الذى انتزع قرطبة من يوسف الفهرى سنة ١٣٨ هـ ، قال متشوقا  
إلى ربوع الشام التى فارقها قبل وقت قصير ، مخلقا فيها فؤاده وأحبته ،  
وقد اعتذر عن فراقه لوطنه بالقدر الذى لا يدفع : ( جذوة المقتبس  
١٩٦٦ ص ٩ ) ، ( الصلة ١٩٦٦ / ١ ص ٢٠٩ ) .

أيها الراكب الميهم أرضى  
أقر من بعض السلام لبعض  
إن جسمي كما علمت بأرض  
وفؤادي ومالكيسه بأرض

بعث نوحا وهودا وتثيتهم د معصمه راقله د معصكه وليضع  
 قدس البين بيننا فافترقنا  
 عيسى عليم وموسى عليه ارحم د رحمة راقله ليعزم د له  
 وطوي البين عن حقوني عصى  
 وقد قضى الله بالفراق علينا  
 فعمى باجتماعنا مسوف يقضى

وبمرور الأيام ، خلف هؤلاء القوادى الى الأندلس خلف ولدوا فيها ،  
وتربوا فى ربوعها فصارت وطنهم وبقيت قلوبهم ، وقد تعددت الأسباب  
التي جعلت حبهم لوطنهم حبا كاد ان يكون فريدا ، وليس المقصد ابانة  
تلك الأسباب " وتفصيلها " وإنما المقصد الوقوف على الأسرار التي اجتمعت  
جغرافية الأندلس نتيجة لها ، والتي يمكن أن نسميها بـ " جغرافية التلتر "

الأندلسية .

غادر ابن خفاجة إلى العدو ، فلم يحتمل الأم البعد ، فبرحه  
الشوق ، وبراها الحنين إلى الأندلس ، كيف لا والأندلس عنده جلاء بصره ،  
ومنزع مشوقه وجنته في دنياه ، فهي أن نفحته بصباها وغلبل نسيها ،  
فجرت فيه كوامن الشوق ودفعته إلى التلغى بها ، وهي في نظره حستاء  
فاتنة لا صبر عنها لمن يراها ( النفح ١٩٦٨ / ٤ ص ٢٠ ) و ( الدخيرة  
١٩٧٩ قسم ٣ مجلد ٢ ص ٦٢٢ ) .

الفن في الاجتهاد في معرفة النفس من غير الاندفاع قبلية  
في هذه الاقوال لم يرد لغيره في الحق بل في اربعة اوجه اولها  
ثانيها اننا نرى كيف كان حالهم في هذا المقام في قوله تعالى  
• (وداخل في البيت) الآية ٢٣٦ من سورة العنكبوت

فإذا ما هبت الريح صبا  
صحت واشفقى إلى الأندلس  
نزعيا

ان حب ابن خفاجة لو فاته الانكسار في ميل يردو، عجبين ازمن صحبه  
طيلة ايام حياتهم، فهو حب يصحاح في نفوسهم ان ارتحل عنه الامر،





فى ذلك بالأسلوب القرأنى الذى يحتمل كل ما يستجد من تفاسير لألفاظه ،  
والتى تبقى فى نهاية الأمر اكبر وأوسع من تلك التفاسير .

ان مصادر الأدب الأندلسى زاخرة بمثل هذه الألحان العذبة والأنغام  
الشجية والأصوات الرخيمة ، التى تصور عمق شغف الأندلسيين بوطنهم ،  
واحسب ذلك لما وجدوه فيه من نعيم ونهر ، جعلهم يتغنون بهذا الوطن  
وبتلك المدن ، وبهاتيك الديار ، يتغنون بجمالها الخلاب ، ويسحرها  
الفتان ، وبمعالمها الرائعة ، وبحضارتهم الزاهرة ، كيف لا ، وقد فتحها  
آباؤهم بسيوفهم ، وحموها بأسنة رماحهم ، وفدوها بأرواحهم ، بعد ان  
قطعوا اليها الفياقى والقفار ، وركبوا من أجلها البحار والمخاطر والأهوال ،  
لهذا وذاك كانت الأندلس جنة ابن خفاجة المفضلة ، التى تغنى لها وبها ،  
مصر على نعتها بهذا الوصف الجميل الحالم ، فحيثما توجه واجهته  
عيوان نضاجة ، وسواق جارية ، وانهار متدفقة ، وغدران رقراقه ،  
واشجار باسقة ، وظلال وارفة ، وقطوف دانية ، فهى ملتقى الطير ،  
ومهب النسائم ومتنزه العشاق ، فهى عنده مفضلة على الجنة الآجلة :  
( النفح ١٩٦٨ / ١ ص ٦٨٠ )

يا اهل اندلس لله دركمو  
ماء وظل وانهار واشجار  
ماجنة الخلد الا فى دياركمو  
ولو تخيرت هذى كنت اختار  
لا تحسبوا فى غد ان تدخلوا مقرا  
فليس تدخل بعد الجنة النار

لم يكن هذا الشعور ، العميق مقصورا على ابن خفاجة ، ولكنه  
شعور عمر قلوب القوم ، وحرك نفوسهم ، ونبه قرائحهم ، والهب  
وجدانهم ، فأشعارهم تصدر عنه ، وفيها منه قدر مشترك بينهم .  
ان ابن سفر المرىنى يرى فى الأندلس نعيما وسرورا ، وبهجة وحبورا ،



فماؤها لجين ، وتريتها ممك ، وحصباؤها در ، ورياضها خز ، تداعبها  
نسائم السحر ، المضخة بالعبق واندائها ماء الورد . لقد تفردت بمحاسن  
لا تحصى ، واحاطت بها البحار ، وجرت فى ربوعها الأنهار ، باسمه  
الزهر ، رنانة الطير ، انها نعيم العيون ومراء القلوب ، تستوقف من  
يمربها ، وغيرها من الأرض صحراء لا تغرى احدا بالبقاء بها ، فهو يقول :  
( النفح ١٩٦٨ / ١ ص ٢٠٩ )

فى أرض اندلس تلتذ نعاء  
ولا يفارق فيها القلب سراء  
وليس فى غيرها بالعيش منتفع  
ولا تقوم بحق الانس صهباء  
واين يعدل عن أرض تحض بها  
على المدامة لمواة وانفيا  
وكيف لا يبهج الأبصار رؤيتها  
وكل روض بها فى الوشى صنعاء  
انهارها فضة والمسك تربتها  
والخز روضتها ، والدر حصباء  
وللهواء بها لطف يرق به  
من لا يرق ، وتبدو منه أهواء  
ليس النسيم الذى يهفو بها سحرا  
ولا انتشار لآلى الطل انداء  
وانما ارج الند استثار بها  
فى ماء ورد قطابت منه ارجاء  
واين يبلغ منها ما اصنفه  
وكيف يحوى الذى حازته احصاء  
قد ميزت من جهات الأرض حين بدت  
فريدة وتولى ميزها الماء

وجدنا بها اذ تبدت وهي حسناء  
 دأبت عليها نطاقاً ابجر خفقت  
 لفاك يسم فيها الزهر من طرب  
 والطيور يشدو وللأغصان اصغناء  
 فيها خلعت عذارى ما بها عوض  
 فهي الرياض وكل الأرض صحراء

\*\*\*

والاندلس عند شاطئ البحر لؤلؤة ولبانها كاهوانداء وظلال وارفات ،  
 ترضى جميع الاذواق والاهواء ، وتبدو ديارها المحاطة ببلال خضرة من كل  
 جانب للناظر كالنواكب في السماء حيث قال : (اللفظ ١٩٦٨ / ١ ص ٢٢٦)

لسه رغبة رخا زده راعى زياء  
 اليه ياتون من ارجاءها تجمعت بها  
 من كل ركن ما ضمتها لها الاهبواء  
 فكانت مثل تلك الديار كواكب  
 زواجرها تلك البقاع من رياء  
 وبكل قطرة جدولها في حياء  
 ولعبت به الاقواء والانباء

والاندلس عند ابن حزم باقوتة لا يعد لها جوهر : (اندلسيات  
 الحجى ص ١٣)

ويا جوهر الصين لتتنا عينا لسان  
 عنيت تبالغة بهم دله رفا الاندلس  
 مسفها له لهنه وليد زياء

وهي عند طغر غنى الصبوح والسموع في لطيفتها من طيور تما الجوا  
 شدوا ، وجنان ظليلة للظل زعموا في الجارية لهجوتهم وغيروا قوتهم عن ثراء  
 وترف وذوق رفيع : (المصدر السابق ص ٢٤٤)



ان هذه الصورة الجميلة الرائعة لبلاد الأندلس لم تكن وهية من اختراع الشعراء ولكنها صورة حقيقية جعلت المؤرخين يعجبون بها ويؤكدونها ، ، فابن سعيد قارون بين مدن الأندلس وبين مدن مراكش والجرائر وتونس ومصر والشام من دمشق الى حلب ، فقال : « لم ار ما يشبه روثق الأندلس فى مياهها واشجارها الا مدينة فاس بالنعرب الأقصى ، ومدينة دمشق بالشام ، وفى حماة مسحة اندلسية » ( انفتح ١٩٦٨ / ١ ص ٢٠٩ ) وقال ابن الخطيب : « خص الله تعالى بلاد الأندلس ٠٠٠٠ بما حرمه الكثير من الأقطار مما سواها » ( المصدر السابق ص ١٢٦ ) ويقول فى موضع آخر ص ٢٠٥ « وميزان وصف الأندلس انها جزيرة قد احدثت بها البحار ، فاكثرت فيها الخصب والعبارة من كل جهة ، فمتى سافرت من مدينة الى مدينة ، لا تكاد تنقطع من العبارة ما بين قرى ومياه ومزارع ، والصحارى فيه معدومة ، ومما اختصت به ان قراها فى نهاية من الجمال لتصنع اهلها فى اوضاعها وتبييضها للثلا تنبو العيون عنها ، فهى كمال قال الوزير ابن الحمار فيها :

لاحت قراها بين خضرة أيكها

كالدرد بين زبرجد مكنون

وكما اعجب المؤرخون بجمال الأندلس عامة ومدحوها ، وهام بها الشعراء وتغنوا بها ، فانهم قد اعجبوا بمدنها الجميلة وما امتازت به من مناخ وموقع ووفرة مياه وعظمة بناء ، وجمال حدائق ، وروعة قصور وكثرة علماء ، وخصب ارضها وعديد خيراتها ، وغير ذلك من امور .

لقد رسم الشعراء الأندلسيون بالكلمات لمدنها لوحات فنية رائعة حية مشخصة ، اتصفت بجمال نسقها وعديد ألوانها ووضوح اجزائها وخفة ظلالها ، وهى لوحات قد تكون مطابقة للواقع احيانا ، او مخالفة له بما فيها من اضافات استدعاها الخيال الحالم ، وهم عند هذه الزيارات يعملون على تبريرها او تعليلها تعليلا لا يخلو من طرافة ، فكما وصفوا



الأندلس بجنة الدنيا فقد قالوا مثل ذلك في مدنها ، وتضاملت في أعينهم  
سائر البلدان والمدن . بل ما تملك إلا صداقا لمدينة من مدنها ، هي في  
أعينهم عروس حسناء تمهر بالغالى والنفيس ، جاء في « إزهار الرياض  
١ ص ٥٥ » و « غرناطة منتهى الآمال ووسطى قلادة الأمصار » وهي كما  
جاء وصفها في الاحاطة على لسان أحدهم :

غرناطة مالها نظير  
ما مصر ؟ ما الشام ؟ ما العراق ؟  
ما هي الا العروس تجللى  
وتلك من جملة الصداق

وقال ابن الخطيب « مررت يوما مع شيخنا أبى البركات ببعض  
مسالك غرناطة ، فأنشد من نظمه :

غرناطة ما مثلها خضرة  
الماء والبهجة والخضرة

وامتجازنى رحمه الله تعالى فقلت :  
سكانها قد اسنكوا جنة  
فهم يلقون بها نضرة

« إزهار الرياض ١ ص ٢٧٢ »

لقد جمعت غرناطة معالم الحسن ، بل هي جنة ، علت وجوه أهلها  
نضرة أما ابن الخطيب فقد رأى في غرناطة مثال الجمال البشرى الفتان ،  
فهى وقد احاطت بها الرياض وجه جميل زانه عذاراه ، وواديها وقد  
أقيمت ، عليه الجسور معصم فتاة زين بسوار : « نهاية الأندلس  
ص ٢٤ »

بلد تحف به للرياض كأنه  
وجه جميل والرياض عذاراه  
وكانما واميّه معصم غلادة  
زين الجسور المحكمات سواره



ويبدو أن غرناطة كانت شديدة البرودة شتاء ، تسقط عليها  
الثلوج ، وفي ذلك قال أبو بكر بن محمد بن شيرين السبتي : « النفح  
١ ص ١٧٧ »

رعى الله من غرناطة متبوا  
يسر حزيننا أو يجير طريدا  
تبرم منها صاحبى عندما رأى  
مسارحها بالثلج عدن جليدا  
وفيها يقول ابن جبير : ( ملاح الشعر الأندلسى ص ٢٧١ )  
يادمشق الغرب هاتيك  
لقد زدت عليها  
تحتك الأنهار تجرى  
وهى تنصب عليها

ولا يقف الأمر عند تفضيلهم لمدنهم على مدن الأمصار الأخرى ،  
ولكنهم راحوا يتنافسون بالتغنى بتلك المدن فيما بينهم حتى أدمنوا حبها  
والتعلق بها ، كل على طريقته فى تفضيل مدينته على غيرها . فهذا  
أبو الفضل جعفر بن شرف القيروانى يتغنى ببزرجة ، وهى مدينة تقع  
غربى المرية على وادى عذراء ، وقد سميت بهجة لبهجة منظرها ،  
اذ توشجت بالأزهار واحاطت بها الأشجار من كل جانب ، حتى عدت  
جنة تسر الناظرين وتفتنهم : ( النفح / ١ ص ١٥١ )

رياض تعشقها سفندس  
توشت معاطفها بالزهر  
مدامعها فوق خدى رضى ..  
لها نظرة فتننت من - نظر  
وكل مكان بها جنة  
وكل طريق اليها مقر

وجنة مثل برجة حسنا وبها ، تستحق الزيارة ، بل زيارتها حجة  
وزيارة مساها عمرة ، والفارق بينها وبين غيرها كالفرق بين الحجة والعمرة :

حط الرحمان ببرجينة  
وارتد لنفسك بهجيه  
في قلعة كسلاج  
ودوحية مثل لجيه  
فحصنها لك امين  
وروضها لك فرجه  
كنل الينلاد مسواها  
كعمرة وهى حجة

ان ابن خفاجة يرى في شقر جنة ظللها وارفة وقطوفها دانية  
وانهارها تحتها جارية :

بين شقر وملتقى نهريها  
حيث اقلت بنا الاماني عصاها  
عيشة اقبلت يشمى جناها  
وارف ظلها لذية كراها  
ما لعيني تبكى عليها وقلبي  
يتمنى سواده لوفداها

ويكاد ان يكون وصف الاندلسيين لبلادهم بالجنة عاملاً مشتركاً بينهم ،  
فهذا ابن الخطيب يقول في بليونش ، وهى قرية اتخذوها مصيفاً لهم  
وفيهامنية العبا وجنة الخافة : ( ازهار الرياض / ٢ ص ٣٤ )

بليونش اسنى الأماكن رفقة منهم  
ولجل لرضى الية لظرا شانا  
هى جنة الدنيا التى من حلها  
تال الرضى والروح والريحاننا

قالوا القسود بها فقلت فضيلة  
حيوانها قد قارب الاقتسانا

وبذلك وصفها القاضي عياض أيضا :

بليسوتش جنة ولكن  
طريقها يقطع النياط  
كجنة الخلد لا يراها  
الا الذي جاوز المراطا

ووصفها أبو الحجاج المنصفي بها وصفت به الجنة « غيها ما لا عين  
رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر »

بليسوتش شكلها بديع  
أفرغ في قالب الجمال  
فيها الذي ما رآته عيني  
يسوما ولم يخطر ببالي  
طريقها كالصود ولكن  
تعقبه لسدة الموصل

ويبدو أن جبلها « جبل موسى » العظيم وأوديتها الكثيرة وعيون  
الماء المتفجرة في نواحيها ، وأشجارها المتنوعة وثمارها التي لا تحصى ،  
قد اكتسبتها منظرا خلابا جعلها مثال الجمال ، وقد أشار القاضي  
أبو عبد الله محمد بن أبي عبد الرحمن الكميلي إلى وعورة مسالكها  
وصعوبتها ، وإلى جبلها الشامخ المتوقف بقوله (٣٥) :

بليسوتش كلها عذاب  
فالمش في مسجلها عقاب  
يكنفها شامخ منيف  
كأنه فوقها عقاب

كما أشار المنصفي الى جبلها بقوله :

وطود موسى لها تاج على الرأس

ثم نراه يدعو الى التمتع بنضرة زهرها وبحسن جمالها ويتدفق  
مائها :

انظر الى نضرة زهر الربا  
كأنه وثى على كاعب  
ومتع الطرف بليونش  
ومائها المنبعث الساكب  
تشارك والحسن في وصفها  
تشارك العين مع الحاجب

وفيها قال ابن مرانة : ( ص ٣٧ ) .

انظر الى بهجة بليونش  
وحسن ذلك المنظر للامع  
تحكى للثريا عندما لمرجت  
بليّة الختمة فى الجامع

وتغنى أبو الحسن بن فزار ( المصدر السابق ص ١٤٩ ) بوادى  
الاشات ، تلك المدينة المحاطة بالأنهار ، المزدانة بالبساتين للوارفة  
الظلال ، فلا لفح ولا هجير بل نسيم وخير :

وادی الاشات يهيج وجدى كلما  
اذكرت ما قضت بك النعماء  
لله ظلك والهجير مساط  
قد بردت لقصات الانداء  
والشمس قرعبت لن تفوز بلحظة  
منه ، فتطوف طرفها الأفياء

## والنهر يسمى بالحياب كأنه سلخ نضته حية رقصاء

ان تتبع هذه الظاهرة في الشعر الأندلسي تقودنا الى ما يقتصف به كل مدينة وتتميز به ، فقد تتصف مدينة بطيب مناخها ، او بخصوبة ارضها ، او بجمال موقعها ، او بكثرة اشجارها وثمارها ووردها ، او بعلو جبالها وصعوبة مسلكها ، الى غير تلك المزايا والصفات . فمدينة شقورة مرقاة متنعة عالية تناطح السحب وجبلها ينبت الورد الزكى ، وفيه قال الوزير ابن عمار : ( المغرب / ٢ ص ٦٥ ) .

## عال كان الجنن اذ مررت جعلته مرقاة الى السحبي

اما ابن اللبانة فقد رسم لجزيرة ميورقة ومدينتها الحصنة المشهورة بساقيتها الجارية على الدوا ، صورة الفهاج من اشنات تخيرها بروية ، فاستعار لها من الحمامة طوقها ، ومن الطاووس حلة ريشه ذات الألوان الزاهية والنسق الجميل ، ثم اشار الى ساحات دورها التي تشبه الكؤوس ، والى الأنهار التي جعل ماءها مداة ، وكأنها أراد منا ان نطعم ماءها ونأكل ببهائها لنراه كما يراه من اخذته نشوة الثمل :

بلد اعارته الحمامة طوقها  
وكساء حلة ريشه الطاووس  
فكانما الأنهار فيها مداة  
وكان ساحات الديار كؤوس

ان الدارس لهذا الشعر يلح عند كل شاعر حروصه على رسم صورة لمدينة فريدة الحسن والجمال .



ففى الفاظ ابن اللبانة « الحماة ، طوقها ، حلة ، الطاووس ،  
الانهار ، مدامة كؤوس » اىحاءات تثير فى النفس تخيلا رائعا عجيب  
ففتح آفاق التخيل امامنا لادراك المعانى المهدودة التى اشار اليها بلفظ  
الجمال فريد المثال .

وتغنى ابو شعبان الغزى فى مدينة بسطة الواقعة قرب وادى الآشات ،  
موجز محدود ، وما ذاك الا لبراعته فى رسم هذه الصورة الجميلة  
الموحية : ( المغرب / ٢ ص ٧٧ ) .

سقى الله صوب الغيث اناف بسطة  
ففيها انبساط النفس والعين والقلب

وربما نجد نبوضها لذلك فى قول الأديب أبى الحسن على بن  
محمد بن شفيح البسطى « لو طبعت على الزهد لحملنى حسن  
بلادى على المجون والتعشق والراحات » : ( صفة الأندلس ص ٤٥ ) .

ولمدينة طليطلة لوحة رسمها الشاعر عيسى بن وكيل ( المغرب / ٢  
ص ٩ ، النفح / ١ ص ١٧٠ ) لا يستطيع أى شخص ان يستحضر  
معالم حسننها ومفاتيح روائعها من خلال ما قاله عنها ، فنضرتها ونعيمها  
غير محدودين ، بل أن زينتها منسوبة الى الله ، ومعنى هذا فانه  
لا ازين منها ولا احسن ولا أبهى ولا أجمل ولا انضر ، صنع الله الذى  
اتقن كل شئ خلقه :

زادت طليطلة على ما حدثوا  
بلد عيسىه نضرة ونعيم  
الله زينته فوشح خصره  
نهر المجرة والغصون نجوم

وتجد بعض الشعراء يتحدثون عن بلادهم حديثا لا يخلو من ظرافة ،

مثل ابن صارة في ذكره لجبل شلير المعروف بجبل الثلج ، بحيث يرى بسبب ارتفاعه الشاهق من أكثر بلاد الأندلس ومن بلاد المغرب والثلج يكسوه صيفا وشتاء ، مما يجعل برودته غير محتملة ، لذا ود ابن صارة أن يفر منه ولو إلى جهنم : ( صفة الأندلس ص ١١٢ ) .

يحل لنا ترك الصلاة بأرضكم  
وشرب الحميا وهو شيء محرم  
فرارا إلى أرض الجحيم فأنها  
أحسن علينا من شليرو أرحم  
فان كنت ربي مدخلى في جهنم  
ففي مثل هذا اليوم طابت جهنم

ان شدة البرودة في جبل شلير تجعل الضوء أمرا صعبا وقاسيا على النفس ، فأراد أن يكون ذلك عذره في ترك الصلاة وعذره في شرب الخمر على حرمتها من أجل الاستدفاء بها ، وكأنما يريد أن يقول ان الضرورات تبيح المحظورات ، وذلك استخفاف مرده نزعة التطرف عند الأندلسيين في كثير من أمور حياتهم .

ووصف خلف بن فرج اللبيري المعروف بالسهير الشاعر بلنسية بمحاسنها وعيوبها ذاكرا جمال جناتها وقذارة بركها ، وكأنما أراد من ذلك أن يكون صادقا مع نفسه في تصوير ما يراه على الحقيقة :  
( أخبار وتراجم اندلسية ١٩٦٣ ص ٢٨ ) .

بلنسية بلدة جنة  
وفيها عيوب متى تختبر  
فخارجها زهر كله  
وداخلها برك من قذر

وكانت بلنسية مشهورة بمنازلها كالرصافة ومنية ابن أبي عامر ،

وقد « خصها الله بأحسن مكان ، وحفها بالأنهار والجنان ، فلا ترى  
 إلا مياهها تتفرع ، ولا تسمع إلا أطيارا تسجع ، ولا تستنشق إلا أزهارا  
 تنفح ، وما أجلت لحظا بها في شيء إلا قلت هذا الملح ، وجوها  
 صقيل أبدا . . . . . وهواؤها حسن . . . . . وحيث خرجت من جهاتها لا تلقى  
 إلا منازله ومسارح ومن أبدعها وأشهرها الرصافة ، ومتية ابن أبي عامر »  
 ( المغرب / ٢ ص ٢٩٧ ) ان مدينة بهذا الجمال لجديرة بأن يتوجه اليها  
 الشعراء متغنين باسمها ، مفتونين بروعتها ، فهذا ابن الزقاق البلنسي  
 يترنم طربا بذكرها : ( النفح ١٩٦٨ / ١ ص ١٨٠ ) .

بلنسية اذا فكرت فيها  
 وفي آياتها أسنى البلاد  
 وأعظم شاهدي منها عليها  
 وأن جمالها للعين بآدى  
 كساها ربها ديباج حسن  
 لها علان من بحر ووادي

وقال فيها مروان بن عبد الله بن عبد العزيز ، وكان ملكا عليها :

كان بلنسية كاعاب  
 وملبسها سندس اخضر  
 اذا جئتها مسترت نفسها  
 باكمامها فهي لا تظهر

ويبدو أن كثرة أشجارها ووفرة مياهها على كثرة البعوض فيها ،  
 ما جعل بعض الشعراء يذكرون ذلك من خلال حديثهم عنها ، ومنهم  
 شرف أبو جعفر بن مسعدة الغرناطي الذي قال :

هي الفردوس في الدنيا جمالا  
 لساكنها وكارها البعوض

وقال شاعر آخر :

وضاقت بلنسية بى  
وذاد عنى غموض  
رقص البراغيت فيها  
على غناء البغوض

ومع ذلك فبلنسية بهاؤها وجمالها الذى لا سبيل الى انكاره ، بل  
هى جنة حفت ببعض المكاره . ومن جميل ما قيل فيها ، قول ابو المطرف  
ابن عميرة : ( صفة الأندلس ص ٥٢ ) .

ما كان ذاك القطر إلا جنة  
للحنن تجرى تحته أنهاره  
طابت بطيب بهاره أصلة  
وتعطرت بنفسيه أشجاره  
أما رصافتها فقد ذكرها الرصافي بقوله :  
ولا كالرصافة من منزل  
سفته السحاب صوب الولي

وتغنى ابن زيدون ببلنسية ذات الجمال الخلايب والحصن الفتان :  
( البيئة الأندلسية ص ١٧٠ ) .

راحت فصح بها السقيم  
رياح معطرة النسيم  
مقبولة هبت قبولا  
فهى تعبق فى الشميم  
أفضى مسك ام  
بلنسية لرياحها نعيم

بلند حبيب أفقسه  
لفتى - حصل به كريم

وقال فيها أبو الحسن بن خريق ( ضفة الأندلس ص ٥٥ )

بلنسية نهاية كل حسن  
حسنيث صخ في شرق وغرب  
فان قالوا حصل غلاء مستعر  
ومسقط ديتى طعن وضرب  
فقل هي جنة جفت رهاها  
بمكروهاين من خوف وحرب

وكان هذا بعد نكبتها سنة ٤٩٥ هـ حيث أحرقتها الروم ، وقد  
اشار الى ذلك أبو عبد الله ابن عياش بقوله :

بلنسية بينى عن القلب سلوة  
فانك روض لا احن لزهرك  
وكيف يحب المرء دارا تقسمت  
على صارمى جوع وفتنة مشرك

اما صورتها الرائعة فقد رسمها شاعرها ابن غالب أبو عبد الله  
الرصافى البلنسى رسماً ينم عن احساس موهب وشعور عميق :

خليلى ما للبيد قيد عيقت نشر  
وما لرؤوس الركب قد رنحت سكر  
هل المسك مفتوحا بمدرجة الصبا  
أم القوم اجروا من بلنسية ذكرا  
بلنسية تلك الزبرجدة التى  
تسيل عليها كل لؤلؤة نهرا  
كان عروسا ابداع الله حسنها  
قصير من شرخ الشباب لها عمرا



ان مجرد ذكر بلنسية يشيع حيث ذكرت نشرًا ، ويفتح عطرا ،  
تميل لها الأعناق طربا وسكرا ، انها زمرجودة- ، بل عروس أبداع الله  
حسنها ، فلا احسن منها ولا ابهى ولا أجمل ، كيف لا ومبدع حسنها الله  
بديع كل حسن وجمال :

وقرطبة من أشهر مدن الأندلس ، ومن معالمها الفريدة الجامع  
المشهور والقنطرة المعروفة بالجسر الذي لا يعرف في الدنيا مثله كما قال  
ابن حيان . لما الحجارى فقال فى « المسهب » بأنها « قبة الاسلام  
ومجتمع اعلام الأنام ، بها استقر سرير الخلافة المروانية .. وهى من  
الأندلس بمنزلة الرأس من الجسد ، ونهرها من احسن الأنهار ، مكتنف  
بديباج المروج مطرز بالأزهار تصدح فى جنباته الأطيار ، وتنعم النواعير  
ويبسم النوار وقرطابها الزاهرة والزهراء ، حاضرتا الملك وافقا النعماء  
والسراء » ( النفح ١ / ص ١٥٣ ) وفيها قال أبو محمد بن عطية  
المحارى :

باربع فاقت الأقطار قرطبة  
منهن قنطرة الوادى وجامعها  
هاتان ثنتان والزهراء ثالثة  
والعلم اعظم شئ وهو رابعها

ومن متفرحات قرطبة منية الزبير بن عمر المثلث والى قرطبة ،  
وقد أخبر ابن سعيد بأن جده خرج اليها مع أبى بكر بن بلى الشاعر  
المشهور وأشجار اللوز قد نورت فقال : ( النفح ١ ص ٤٧٦ ) .

سطر من اللوز فى البستان قابلنى  
مازاد شئ على شئ ولا نقصا  
كانما كل غصن كم جارية  
إذا النسيم ثنى أعطافه رقصا

ومن متنزهات قرطبة فحص السراق ، وفيه يقول الشريف الأصم  
القرطبي : ( المصدر السابق ص ٤٧٥ ) .

الا فدعسوا ذكر العزيب وبارق  
ولا تساموا من ذكر فحص السراق  
مجر ذيول السكر من كل مترف  
ومجرى الكؤوس المترعات السوابق  
قصرت عليه اللحظ ما دمت حاضرا  
وفكرى فى غيب لمرآة شائقى  
أيا طيب أيام تقضت بروضـة  
على لمح غدران وشم حدائق  
إذا عردت فيها حاتم روحها  
تخيلتها الكتاب بين المهارق  
وما باختيار الطرف فارقت حسنـها  
ولكن بكيد من زمان منافق

فذكر فحص السراق يحو ذكر غيره من الأماكن لجماله الذى جعله  
مزارا يقصده المساجنون ، انه مكان تعلقه العيون ، بل روضة رنانة  
الطير ، فواحة العطر .

ويوم لنا بالسـد لو رد عيشـه  
بعيشة أيام الزمان ردتـه  
على مثله منزله تبتغى المسنى  
فله ما اعطى ولبدع مسرته

ومنها حور مؤمل ، ذلك الروض المعطار ، ملتقى العشاق ، ومهبط  
الاطيار ، نسائه تعبق بالقرنفل والريحان ، اجتمع فيه الوزير ابو جعفر  
احمد سعيد بحفصة الركوشية ، وفيه قال :

رعى الله ليلاً لم يرج بهضم  
عشية وأرانا يحبور مؤمل  
وقد خفقت من نحو نجد أريجة  
إذاً نفحت برياً القرنفل  
وغرد قمرى على الروح وانتفى  
قضيب من الريحان من فوق جدول  
يرى الروض مسروراً بما قد بدأ لنا  
عناق وضم وارتشاف مقبل

( النفح ٤ / ص ١٧٧ )

ومن تلك المتنزهات المنبر ، وقد ذكره أبو الحسن المرينى مقروبا  
بالسد فقال : ( النفح ١ ص ٤٧٦ ) .

لله عسير لنا تقضى  
بالسد والمنبر البهيج  
أرى ادكارى اليه فرضا  
وشوقه دائماً يهيج

وتغنى ابن عمار بقصورها العامرة ومنها قصر الدمشق :  
( النفح ١ / ص ٦٧١ ) .

كل قصر بعد الدمشق يندم  
فيه طاب الجنى وفاح المشم  
منظر رائق وماء نمير  
وثرى عاطر وقصر أشم

وكان لغرناطة متنزهات من اشرفها نجد ، وقد قال أبو الحسن  
سهيل بن مالك : ( المغرب ٢ / ص ١٠٥ ) .

كل وجد سمعتم دون وجدى  
لأصيل يفوت طرفى بنجيد  
حيث جررت ذيل كل مجنون  
بين حور تيمس فيه ورنيد  
وسواق كأنهن سيوف  
جردت فى الرياض من كل غمد

انه شعور مفعم بالفرح والمرور ، تدفق مغنيا للجمال الباعث على  
التفاؤل وحب الحياة وقد تمثل ذلك فى اقبالهم على ملذاتها بشغف ،  
ينهبونها نهبا ، وربما جمعوا بينها فى آن واحد فى مجالس غصت بالقيان  
والغلمان والكؤوس والحسان .

وقد حرصوا على جعل تلك المجالس فى احضان الطبيعة الخضراء  
الحالة ، فى الرياض والبساتين والحدائق والمتنزهات استكمالاً للذة  
والمتعة . وقد يظن المرء احيانا ان الشعراء يبالغون فى ذلك استكمالاً  
للصور التى يحرصون على جعلها شاعرية ، ولكن حقيقة الأمر غير ذلك ،  
وانما هو واقع صنعوه وعاشوه كما أرادوا ، فى حين يحسبه الناس  
انه ضرب من نسج الخيال .

روى صاحب التفح ( ١ ص ١٧٨ ) عن ابن سعيد انه صحب والده  
الى « نارجة » فراوا اهلها فى بطن الوادى وقد ضربوا خيامهم ، وهم  
بين شارب ومغن وطرب فسألوا بم يعرف ذلك الموضع ، فقالوا :  
الطراز ، فقال والده : اسم طابق مساه ، وقال لابنه لجر :

بنارجة حيث الطراز المنتم

فقلت : اقم فوق نهر ثغره يتبسم

فقال : وسمعتك نحوها تقات فائها

فقلت : لما لبصرت من بهيمة تقرنم  
 فقال : ايا جنة الفردوس لست بآدم  
 فقلت : فلا يك حيطي من جنابك التندم  
 فقال : يعز علينا ان تزورك مثل ما  
 فقلت : يزور خيال من سليمي مسلم  
 فقال : قلو لنتي اعطى الخيلار ما عدت  
 فقلت : محلك لى عين بمرآك تنعم  
 فقال : فأحسب هذا آخر العهد بيننا  
 فقلب : وقد يلحظ الرحمن شوقي فيرحم  
 فقال : سلام سلام لا يزال مرردا  
 فقلت : عليك ولها زالت بك السحب تسجم

ان من دواعى التعلق بهذه الديار خضرتها المطرزة بالورود الزاهرة  
 وبالأشجار المثمرة حيث يتجلى ثغر النهر باسم ، وتصفى الأسماع  
 للهاتفات ترنا ، فكانهما فى جنة الفردوس ، فيتمنيان البقاء فيها ،  
 ويرجوان الا يخرجيا منها ، ولو كان لهما الخيرة لما تحولا  
 عنها ، انها نعيم فاض على أهلها ، فهم فيه غارقون ، وبه عمار جولهم  
 لاهون ، لشغلهم الشرب والغناء والطرب .

ولو تحولنا من بارجة الى بطليوس الواقعة على ضفة نهرها الكبير  
 المسى الغور وهي فى بسيط من الأرض الخضراء ، وفيها يقول الوزير  
 أبو عمرو بن القلاس : ( النفح ١ / ص ١٨٦ ) .

بطليوس لا أنساك ما اتصل البعد  
 فله غور فى جنابك أو نجد



ولله دوحسات تحفك بينهما  
تفجر واديها كما شقق البرد

ويبدو ان جمال الطبيعة كان عاملا من عوامل اللهو والمجون ،  
فجمال الطبيعة وكثرة الجوارى والاماء ، وانتشار الغناء والموسيقا ،  
ومعاقرة الخمر والأنبذة ، بالإضافة الى منعة الحرية التي تمتع بها الرجال  
والنساء على حد سواء ، والترخص او التسامح الذي امتاز به  
الاندلسيون ، مما جعلهم صادقين كل الصدق مع انفسهم فيما يفعلون ،  
مجاهرين بأفعالهم دونها حاجة الى التستر ، وربما فرغلك عندهم  
أشعار الفقهاء الذين نظّموا الأشعار في الغزل والخمر والمجون دونما  
شعور بالحرج .

لذا ارتبط حب الشعراء للاندلس بجمال طبيعتها احيانا ،  
او بسويعات السرور التي تمتعوا بها في لحضان الطبيعة الخلابة وهم  
يطعمون شهى الطعام ويعلمون مسائغ الشراب . ويطربون لمرجيع العزف  
والغناء ، ومن صوروا بعض تلك للجوانب الملاحية من حياتهم  
ابو عمرو بن غيات الذي تغنى بالجانة وهي إحدى متفرجات مدينة شريش  
المحاطة بكروم التين والزيتون : ( - المغرب / ٢ من ٣٠٢ ) .

ياكر الجانة مع روح الجنان  
واصطبح فيها على نقر المثنان  
حبذاها من عروس تجتلي  
في برود لم يحكمهن البنسان  
رقمتها الشمس في راد الضحى  
وكان الطبل اسبلاك الجمان  
جنبة زبدت لأمر الفبا  
ومسلوخي اننى ربي المعان  
هي فإل للذي قيد عيودت  
معر العشاق من ألف الحسان

انها دعوة للاصطباج في مزج السندسية الذي يتخلله تهر لك حيث  
تقع الجانة بل روح الجنان .

وفي رية او مالقة ومعناها عند الاسبان سلطنة ، المشهورة  
بأشجار العنب والتين واللوز يجري تحتها الوادي الربيعي اللجيني  
البرقراق ، وهي مدينة برية بحرية في غاية الجمال ، مشهورة بالخمر  
وصناعة الزجاج والفخار المذهب ، في هذه المدينة الفاتنة يدعوننا  
سعيد لنعرج علي واديها ، للشرب والاستمتاع : ( المغرب / ص ١٢٣ ) .

بوادي رية عترج قانسي  
رايت الحسن عنه لا يميل  
وهات الخمر صرفا دون مزج  
بحيث الماء والظل الظليل  
غدا يتقسما في كل وجه  
كما سلت على خز نصول  
تجول لوا حظي مادت فيه  
بحيث ترى مذانيه تجول

ويبدو أن منظر مالقة « رية » ببياض ابراجها في خضرة شجرها  
وجمال نسقها ، تجعل زائرها يشعر بما شعر به ابن سعيد من نعيم ،  
وقد صور الكاتب ابو الغباس الشلبي ذاك الجمال ابداع تصوير :

نظرت لما لقة ميرة -  
وقد زينوا أرضها بالبروج  
فقلت سماء بدت زهرها -  
تضاهي بروج السيميا والبروج

ان سحر واديها ، كان من عوامل الالهام عند من رآها من الشعراء  
فابو الحسين ابن مسلمة الذي اقتنن بخير مائة ، وصفاء لجينه ، وخضرة

ضفتيه ، يقول فيه من موشحة له فيه داعيا الى خلع العذار ، وشرب  
الخير : ( المغرب ١ ص ٤٢٤ / :

بِوَادِي رِيَّانَةٍ      أَخْلَعَ عَذَارَ التَّصَابِي  
أَمَّا تَرَاهُ مَقَرَّ  
مَثَلِ الصَّبِيحِ الْمَرْصُوعِ  
بِالْزُفْرِ عَادَ مَجْزَعِ  
سَقَدَ رِيَّانَةٍ      مِنْ صَوْمَاءِ السَّحَابِ  
عَلَيْهِ حَثَ الْمَسْدَادِ

حق لاهل الأندلس أن يتغنوا بهذا الجمال الطبيعي الاخاذ ، الذي  
لا يتوهف أثره في النفس على الشعور بالاعجاب ، بل يتعداه الى اطلالة  
الفكر ، ثم الى الحيرة والدهشة ، فاندرش كما روى ابن سعيد عن المسهب  
قطعة من جنات النعيم ، ذات ثغر بسام وحد رفيم ، وفيها يروى ابن سعيد  
عن والده قوله : ( المغرب ٢ ص ٢٣٥ ) :

خَسَلَنِي فِي نَهْرٍ أَنْدَرَشِ  
كِي أَرَوِي عَنْدَهُ عَطَشِ  
مَدِينَةٍ مَعْصَمِ نَضَرِ  
فِي بَسْطِ الرِّيَاضِ وَشِ  
عِنْدَهَا ابْصُرْتَ بِهَجْتِهِ  
حَسَرْتَ مِنْ فِكْرِ وَمِنْ دَهْشِ

ونجد عند بعض الشعراء تعليلا لتعلقهم باوطانهم دون غيرها ،  
انه تعلق اتخذ طابع العشق ، تماما كما يحب الناس بعضهم بعضا ، فلكل  
امرئ نظريته ومذهبه وفلسفته في اختيار من يعشقه ، لا ينشغل بغيره  
عنه وكأنه لا يرى غيره ، ولا يسمع فيه عذلا وكأنه اصم . ان ابا  
الحسن علي بن الفضل قد غادر وطنه اشبيلية الى غرناطة ، ولم يستطع

أن يتسلى بحسن-غرناطة العجيب الذى يعترف به عن-مضن اشبيلية  
الجبية الى قلبه ، وفى ذلك قال : ( المغرب ٢ ص ٢٨٧ ) ١

منتمت المقام بقرناطة  
والسكن حالى بدأ تنطق  
وما أنكرت مقلتي خصلتها  
ولكنها غيرها خصلتها

انه نذر حبه لأول وطن فهو لا يتحول عنه ولا يتسلى بغيره ، انه  
حب صادق وفى عميق . انها طبيعة الانسان ان يرتبط بالمكان الذى يولد  
فيه ، كيف لا وقد فيها جسمه بهائه وتغذى بخيراتہ التى أصبحت جزءا من  
دمه ولحمه وكيانه ، لذا فان مصاب الانسان بوطنه لا يعدله له مصاب  
وبعد عنه لا يعدله فراق ، فارنما حل وفى أى مكان اقام ، لا يشعر  
بنعمة القرار وقد عبر عن ذلك الاعشى التعليلى المولود فى المدور ، والذى  
اضطرته الحياة الى مواصلة الاسفار الى قرطبة واشبيلية وغرناطة  
ماسواها من البلدان ، فهو فى اشبيلية يمل المقام وتسول له نفسه بان  
يفارقها ، وهو يشعر بكلم لا يندمل بسبب بعده عن وطنه : ( المغرب ٢  
ص ٤٥٢ ) :

ملت ومضى وسلطى فلو نطقيت  
كما نطقيت تلايحينا على قدر  
وسولت لى نفسى ان افارقها  
والماء فى المزن اصفى منه فى الغدر  
أما استقت منى الأيام فى وطنى  
حتى تضايق فيما عن من وطرى

وقد يحسب قارئ الأدب الأندلسى ان اشعارهم متماثلة وأن سبب تماثل  
هذه الاشعار هو التقليد ، وما ظنه بالعقيقة ، فالتماثل يرجع الى اشتراك



اقاليم الاندلس بوفرة المياه وخصب الأرض وكثافة الأشجار وتتنوعها ،  
وهذه فى مجموعها توحى بجنان تجري من تحتها الأنهار ، لا عند الشعراء  
فحسب ، بل عند عامة الناس وخاصتهم ، وفى ذلك قال بعض العلماء :  
« ان النصرى حرموا الجنة الآخرة فأعطاهم الله الجنة الدنيا بستانا متصلا  
من البحر المحيط بالاندلس الى خليج القسطنطينية » ( النفح ١ ص ١٣٧ ) :

فنظروا لجمال الاندلس ولخيراته الوفيرة ولنعمه الممدودة ، كان الشعراء  
ان يجمعوا على وصفها بالجنة ، هذا بالإضافة الى كونهم عربا مسلمين  
او مشتعرين مسلمين ، يفهمون العربية فهما صحيحا ، ويعرفون ما يوحى به  
اليهم لفظ الجنة فى القرآن الكريم من معان ممدودة ، وصور متخيلة  
شاهدة فريدة ، فأخذوه اقتياسا ، واجمعوا على استعماله اعجابا فابن  
حمد يس لم يجد غير الجنة وصفا لمرقسطة ، تلك المدينة البيضاء المحاطة  
بالبساتين المحفوظة بأربعة اناهار ( المغرب ٢ ص ٤٣٤ ) :

فان كنت اخرجت من جنة  
فانى احـدث اخبرها

اما الأمير عبد الله بن هود فقال وقد اخرجته بنوعه منها :

ان بنت عن مرقسطة  
فبرغم انفى لا اختينارى  
ما جال طرفى فى السما  
ء وقد نأت عنها ديارى  
الا وخلت قصورها  
برياضها هذى الدرارى

ومن مقنزهاتها الجلقين ووادى الزيتون ومن مصانع ابن هود قصر  
المرور ومجلس الذهب وفيهما قال المقتدر بن هود : ( المصدر السابق  
ص ٤٣٥ ) :



قصر السرور وسجلن الذهب  
بكما بلغت نهاية الطسرب  
لو لم يحز ملكي خلافكما  
كانت لدى كفاية . الأرب

ان الانسان يتعلق بوطنه ودياره بالفطرة بغض النظر عن خصائصه  
وصفاته ، فكيف اذا كان ذلك الوطن وقد تفرد بصفات وخصائص تحيله  
الى واحة وارفة الظلال ، دائية القطوف لطيفة الاجواء ، عذبة المياة ،  
ارضها ، وخيراتها لا تنقطع ، ونظرا لكون الأندلس كذلك ، فقد شغفوا  
بها حبا ، وفتنوا بها افتنانا بعيدا ، سال على السنتهم شعرا بقى  
بعد ذهابهم نشيدا للوطن على شفاء الزمن .

ومن المدن الجميلة ذات المنارة البديعة أندرش ، وصفها صاحب  
الروض المعطار بقوله : « هي من أنزه البلدان » ( صفة الأندلس ص ٣١ )  
وفيهما يقول أبو الحجاج بن عتبة الاشبيلي :

لله أندرش لقد حازت على  
حسن تتيه به على البلدان  
النهر منساب سرت خلجائه  
في الروض بين ازاهر الكتان  
فكانما انسابت هناك اراقم  
قد عدن راجعه عن الشعبان

ان الحسن والجمال يبعثان على الاعجاب ، والأعجاب يقود الى  
الاستغراق ، والاستغراق يؤدي الى التأمل والتخيل ، بهما تستحضر الصور  
الحية الشاهدة ، فاندرش ذات شعور نرجسي جعلها تتيه عجبا وخيلاء على  
سائر البلدان ، والنهر بفروعه وسواقيه منحدرات من الشعبان اراقم تسعى  
في الرياض بين ازاهر الكتان .

ثمة ظاهرة أخرى نجدها عند بعض شعراء الأندلس ، من خلال حديثهم عن مواطنهم ، اذ رأينا كيف جعل فريق منهم الأندلس فى أشعارهم وكأنها خلقت كما شاعوا حسنا وجلا ، وفريق آخر تحدثت عن الأندلس بأسلوب واقعى ، أو بأسلوب أكثر دقة من أسلوب الفريق الأول الذى حجب جمال الأندلس عن عيونه ما فيها من مثالب ، تحدثت عن الأندلس عامة أو عن موطنه فيه خاصة ، دأبرا معالم جمالة من ناحية ، وما فيه من عيوب ود لو كان بريئا منها من ناحية أخرى . بينما ذكر الفريق الأول من حسناته ما أحبه منها وأعجبه فقط ، فقد يذكر الأنهار ، أو الجنات أو مجالس القصف ، أو ما اشتهرت به من فاكهة أحبها ، أو عادة مال إليها . فالقاضي أبو محمد عبد الله بن سليمان بن حوط الله الانصارى الذى ولى قضاء مالقة ، تغنى بها مشيرا الى شهرة تينها : ( صفة الأندلس ص ١٧٩ ) :

مالقه حيت ياتينها  
الفلك من أجلك ياتينها  
نهى طبيي عنك فى علتى  
ما لطبيي عن حياتى نها

ان تينها عنده حياته ، وطبييه اذ نهاه عنه شفاء له من علة ألت به ، كأنما نهاه عن حياته . ؟

أما السيمس فقد كان من الفريق الثانى ، اذا أشار فى معرض حديثه عن المربة الى نظافتها وجمالها من وجهة نظر الآخرين ، وإلى قذارتها من وجهة نظره فقال : ( الذخيرة قسم ١ مجلد ٢ ص ٨٨٥ ) :

قالوا المربة فيها  
نظافة قلت ايها  
كانها طست تبر  
ويصسق القدم فيه

وكانه كان مولعا بابداء تبرمه بها ، حيث انها مدينة تعتمد على  
التجارة ، وتجارها تعتمد على هبوب الريح التي تجرى بها السفن ،  
فان سكنت ريحها ركدت تجارتها واقتقر اهلها :

بئس دار المريّة اليوم دارا  
ليس فيها لساكن ما يحب  
بلسدة لاتمار الا بريح  
ريسا قد تهب او لا تهب .

وليس غريبا ان يذكر السيمر مثل تلك العيوب او المظاهر التي  
لا تعجبه ، لاسيما وهو شاعر مطبوع على نقد مجتمعه نقدا لاذعا .

وطلب الى احد الشعراء وصف المريّة فقال : ( صفة جزيرة الاندلس  
ص ١٨٣ ) :

قالوا المريّة صفها  
فقلت نط وشيخ  
وقيل فيها معاش  
فقلت ان هب ريح

ويبدو ان للمريّة اهمية كبيرة لكونها مركزا بحريا تجاريا عظيما ،  
مما جعل اهلها اكثر الاندلسيين مالا .

ونرى بعض الشعراء يذمون تلك المدن التي هام فيها بعضهم ،  
وما ذلك الا لأن حياتهم لم تكن فيها نعيما وحبورا ، وانما قاسوا من  
البؤس والفقر ما جعلهم يدعون عليها بالويل والثبور وما لا شك فيه  
ان الاملاق غربة نفسية يتخيل معها الفرد انه غريب في مجتمعه وفي  
بلده ، وهذا ما عبر عنه ابو عامر بن الاصيلي الذي طوف في افاق الاندلس

يطلب المال والثراء ، الا انه آب من تطوافه بفقره ويؤمه وانكسار نفسه  
التي امتلأت بالسخط : ( الذخيرة قسم ٣ مجلد ١ ص ٨٦١ ) :

الى اين الفرار ولا فرار  
ومى لى بالفرار ولا فرار  
ارى الاوغاد يعتمدون دورا  
ومالى فى بلاد الله دار  
اباجة لا وقاك شررا  
فاهلك اهل مفسدة شرار  
اشلب لا جزاك الله خيرا  
فلا خير لديق ولا خیار  
اشتمرية قبحت دارا  
كؤوس المخزبات بها تدار  
اشلطيش الا غرق وشيك  
تموج على ثراك به البحار  
اثونيسة تعسبتك الغسواى  
ولا هطلت بساحتك القطبار  
البسلة كنت صالحة ولكن  
اقى ابن حليفة واتى الشنار  
بلاد عريت من كل خيسر  
فلبس اهلها مقت وعار  
غلطت فزرتها قرايت قوما  
منازلهم وان عسرت قفار

وكثيرا ما تختص مدينة من المدن او بلد من البلدان بصفة من صفات  
المدح او الذم ، ومن ذلك وصف الحضرمي لأهل شريش بالندالة ، وفيها  
يقول ابن رفاعة : ( المغرب ١ ص ٣٠٦ ) .

شريش ما هي الا  
تصنيف شرير يمين  
فارحل قديتك عنها  
ان كنت ممن تدين  
قلبا ساد فيها  
حرر ولا من يعين

انها بلدة لا يرضى بها حر وذو دين ، والحر يجفو الظلم والعبودية  
والجور ، وذو الدين يفر من الموبقات والمفاسد ، وتلك مثالب لا تحتمل .  
لا غرابة ان تتكرر الدعوة عند شعراء الأندلس الى هجر مثل تلك  
المدن والبلدان التي يفتقد فيها الاحرار كرامتهم ، فهذا غانم بن الوليد  
الاشونى يدعو الى التحول عن تلك الديار الى حيث يحظى بالعيش الكريم  
( المغرب ١ ص ٣١٨ ) :

واذا الديار تفكرت حالاتها  
فدع الديار واسرع التحويل  
ليس المقام عليك حتما واجبا  
فى بلدة تدع العزيز ذليلا  
لا يرتضى حر بمنزل ذللة  
لو لم يجد فى الخافقين مقيلا

ومرت الأيام مر السحاب وهم يحسبون انهم فى الخلد مقيمون ،  
وفى نعيمهم مخلصون ثم اضطربت أمورهم باختلاف قلوبهم وتغير أنفسهم ،  
فضعفت شوكتهم وضاعت هيبتهم ، فابتلاهم الله ببلائين ، بلاء فى الداخل  
فرقهم فاقتتلوا ، وبلاء من الخارج اذ سلط عليهم النصارى ، فجاءهم  
العذاب من حولهم ومن تحت ارجلهم ، وسبحان الله الذى اذا اراد ان  
يهلك قرية امر مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم العذاب فبعد ان كانت  
الأندلس دولة الاسلام القوية أصبحت دويلات الاطماع الممزقة الاشلاء ،



ليس لها من مقومات الدول غير الألقاب والأسماء والمظاهر ، وهذه في مجموعها قشور جفت وتشققت وفسقت عن سوقها ، وما أغنت عنها من الله شيئا ، وكما صور الشعراء أندلس النعيم ، صوروا كذلك أندلس الشقاء الذي اتته النذر ، وصوروا فيما بعد أندلس الضياع ، وقد قال الحصري الأعمى المريني في أندلس المظاهر والألقاب والأسماء ، أندلس الفرقة والخلافات : ( الخريد ٢ ص ٥٠ ) وتنسب الأبيات لابن رشيق كذلك :

ما يبغضني في أرض أندلس  
سماع معتصم فيها ومعتضد  
أسماء مملكة في غير موضعها  
كالهريحكي انتفاخا صولة الأسد

وقد صور أبو اسحاق بن ابراهيم الدباغ الاشبيلي بلاء الأندلس فقال  
( النفح ص ٤٦٤ ) :

وقائلة أراك تطيل فكرا  
كانك قد وقفت لدى الحساب  
فقلت لها افكر في عقاب  
غدا سيبا لمعركة العقاب  
فما في أرض أندلس مقام  
وقد دخل البلا من كل باب

وبهذا كانت نهاية عهد مجيد ، وبداية ضياع أكيد .

\*\*\*

الحنين الى الوطن

الأشعار التي تقدمت دليل مبين على تعلق الأندلسي بوطنه وارتباطه به ارتباطا وثيقا نتج عنه التغنى بذكره ، والهيام بحسنه ، والافتتان

بجمال معالمه من بحار وانهار وجبال ووديان ، ورياض وأشجار وقصور  
وعمران ، وقد بينوا في أشعارهم أسباب تعلقهم بالوطن ومن تلك الأسباب  
جماله الخلاب وحسنه الفتان وخضرته الدائمة وانهاره الكثيرة ، ووديانه  
النجارية وشواطئه الممتدة الساحرة ، وسهوله الخضراء الخصبة ، وجباله  
الشاهقة التي يكتسى بعضها بالثلج طوال فصول السنة ، ولطف جوه  
واعتدال مناخه ، وطيب إنتاجه ، بالإضافة الى تميز المجتمع الأندلسي  
بسمات لم يحظ بها مجتمع غيره ، جعلت حياته هائلة طيبة ، منها التسامح  
الديني ، والحرية الواسعة المؤدية الى الترخّص في كثير من الأمور ،  
فالحرية هي التي دفعت الى اختلاط عناصر المجتمع المختلفة واندماجها  
في حياتها اليومية ، وهي التي أخرجت المرأة من بيتها لمشاركة في كثير  
من مجالات الحياة ، ونقصد بالمرأة الحرة والأمة على حد سواء ، بينما كانت  
الحرية في العصر العباسي مثلا أضيق نطاقا منها في الأندلس ، لذا اقتضت  
مشاركة المرأة في العصر العباسي على الأماة والجواري دون الحرائر ،  
فكانت الصورة الخاصة بالمرأة في أشعار العباسيين هي صورة المرأة  
الجارية ، بينما صور الشعر الأندلسي المرأة الحرة والأمة جنباً الى جنب ،  
وذلك لمشاركتها في الحياة العامة التي اختلط فيها الرجال بالنساء .

أما التسامح فمردده الى الاسلام الذي لا يكره الناس على الايمان به  
من جهة ، مما سمح ببقاء مسائر الأديان بوجودها جنباً الى جنب مع  
الاسلام ، ومما أدى الى التوسع في ذلك التسامح النضوج الفكري والنمو  
العقلي ، وانتشار العلم بين الناس حتى عم جميع الأوساط مما جعل أهل  
الأندلس متحضرين الى حد بعيد ، بعيداً عن العصبية الجاهلة ، ولا شك  
في ان المكان الذي انتقل اليه العرب له كبير الأثر في طبعهم بهذا الطابع  
المميز لهم عن غيرهم ، هذا بالإضافة الى كون الأندلس مركزاً من أهم  
المراكز الحضارية والمدنية التي جعلت أوربا بأسرها تنظر اليها نظرة  
اعجاب واحترام وتقدير ، ومما عزز ذلك الشعور الحدود المفتوحة بينها  
وبين الأندلس التي حتمت مثل ذلك التواصل الذي فرض على أهل الأندلس

ذلك السلوك المقتضى المستوى تجاه من جاوروهم وجاؤوهم يطلبون العلم على أيديهم ، هذا فضلا عن الاتصال لغايات أخرى كالسفارة والتجارة .

وهناك اتصال آخر فرض نفسه بحكم استمرار حالة الحرب بينهم وبين النصارى على حدود دولتهم ، والذي كان من نتائجه وقوع الكثيرين من العرب والنصارى أسرى لتلك الحروب ، وكان الأندلسيون في تعاملهم مع أسراهم مسلمين ، يحفظون للأسير كرامته وإنسانيته ، فتفردوا بذلك وارتفعوا كثيرا كثيرا في عيون أسراهم الذين كانوا يتحدثون عن تلك المعاملة الحسنة عند عودتهم إلى أهليهم ، وما ذلك إلا مظهر من مظاهر إنسانية الإسلام .

تلك بعض الأسباب التي جعلت للحياة فوق تلك الأرض طعما ولونا ونكهة ليست لغيرها ، وصيرت تلك الحياة ممثلة بمواطنها حلقا نفيسا لا ترضى عنه بديلا كما لا ننسى عامل بعد الأندلس عن المشرق العربي الوطن الأول للقاتنين ، وكان ذلك البعد قد عمل على جعلهم متمسكين بتلك البلاد ، حريصين عليها ، لا سيما وقد اختلطت بدمائهم التي سالت فوقها فتحا وجهادا ودفاعا عنها ، وعندما تكون الوسائل عظيمة فما ذاك إلا لأن الغاية أعظم هكذا كانت الأندلس الوطن الذي لا بديل له ، بل كانت هي والحياة توأمين متصلين متلازمين وقد قسموا حبهم بينهما قسمين متساويين ، فحبهم للوطن يساوي حبهم للحياة ولم يكن بينهم من لا يحب الحياة ، لذا كانوا في ذلك متساويين .

وكما شاعت حكمة الله ، فإن الحياة شأنها التقلب والتحول ، وكأنما ذلك من سنن الكون ، فالنهار لا يدوم ، بل يعقبه الليل ، والليل ليس بمرمد ، وهكذا يولج الليل في النهار ، ويولج النهار في الليل ، وكذا شأن الإنسان فهو في أمسه طفل وفي يومه شاب وفي غده كهل ، وهو اليوم ينعم ببلده ، وغدا يشقى بعيدا عنه ، مهما كانت أسباب البعد طوعية

او كراهية دائمة مؤقتة ، وقد مثلت اشعار الأندلسيين في وطنهم حالة كونهم فيه ، ولهم مثل تلك الأشعار التي تمثل بعدهم عنه واعتراهم لسبب من الأسباب وقد يكون البعد الذي صوروا آثاره على أنفسهم في اشعارهم بعدا تجاوز الحدود الجغرافية لبلاد الأندلس وقد يكون بعدا تجاوز حدود البلد الذي يعيش فيه الشاعر « موطنه » الى بلد مجاور له ضمن الوطن الكبير « الأندلس » .

ان هذا البعد والاعتراب قد جعل الأندلسي يذوب شوقا الى وطنه ، وحنينا الى مسقط رأسه ووجدا الى مرابع صباه ، ومعاهد شبابه ، وماذا في الحياة اجمل من براءة الطفولة ، وأحلام الصبا ونضارة الشباب ؟ انها الوشائج التي ارتبط الانسان من أجلها بالأرض « الوطن » والوطن بالنسبة له مستنبت طفولته ومزرعة صباه ، وروضة شبابه ، وجنة رجولته ، حتى اذا ما انحنى ظهره وتقوس كاهله استظل بظله واحتفى بحماه الى ان يرجع فيه تارة اخرى .

ان الشعور الحزين بالاعتراب سبب من أسباب تعاسة الانسان وشقائه واحساسه بالألم عميق يعتصره ، وقد يكون هذا الشعور كامنا في النفس ، مما يجعل آثاره أثقل من ان تطاق فيحاول المغترب ان يتخفف منه فنراه يبحث جاهدا عن سبب من الأسباب ليجعله مفتاحا لنفته ، وتنفيسا لكربه . فعبد الرحمن بن معاوية الوافد الى الأندلس لم يزل حنينه لوطنه في المشرق ، بل ان شعوره بالاعتراب عنه سبب من أسباب انفجاره بالبكاء ، لرؤيته نخلة قد زرعت في غير أرضها فنبتت في غير تربتها ، وقد اعتاد ان يرى النخيل في بلاد العراق ، فكان حاله حال تلك النخلة ، فهما غريبان عن وطنهما في المشرق ، وغريبتهما غربة قسرية لأسباب لا يملكان دفعها ، وهكذا اثارت تلك النخلة كوامن ذكرياته : ( ملاح الشعر الأندلسي ١٩٧٥ الدقاق ص ٢٤٢ ، الأدب الأندلسي ١٩٧١ ص ٩٣ )

تبدت لنا وسط الرصافة نخلة  
تنامت بأرض الغرب عن بلد النخل



فقلت شبيهى بالتغريب والنسوى  
وطول التناى عن بنى وعن أهلى  
نشأت بارض أنت فيها غريبة  
فمثلك فى الاقصاء والمنتأى مثلى  
سقتك غوادرى المزن فى المنتأى الذى  
يسح ويستمرى الساكنين بالويل

وهو فى موضع آخر يبكى غربته وغربتها ، وهو فى بكائه يبادلها  
شعورا بشعور ، واشفاقا باشفاق :

يانخل أنت غريبة مثلى  
فى الغرب نائية عن الأصل  
فابكى ، وهل تبكى مكممة  
عجماء لم تطبع على ختل  
لو أنها تبكى اذا لبكت  
ماء الفرات ومنبت النخل  
لكنها خرست وادرکها  
بعض بنى العباس عن أهل

وكذلك حدث للرمادى عذما حل ضيفا على بنى ارقم بوادى آش ،  
حيث قدموا له طبق ورد فى فصل الشتاء فرأى الورد غريبا فى غير فصله ،  
فذكره ذلك باغترابه عن قرطبة ، فراح يقارن بينه وبين ذلك الورد  
لاغترابهما ، فاحساسهما بالغربة واحد ، والعاطفة بينهما مشتركة :  
( تاريخ الادب الأندلسى . احسان عباس ١٩٧٤ ص ١٩٧ )

ياخيدود الورد فى اجمالها  
قد علتها حمرة مكتسبة  
اغتريننا ، أنت من بجبانة



وانا بفقر من . قرطيب  
واجتمعنا عند اخوان . صليبا  
بانسوى اهلهم . طهيب  
ان . لثمن لك قدامهم  
ليس فيه فيلة مسخرة  
لاجتماع في اغتراب . بيتنا  
قبل المغرب المغربية

والموقف يتكرر عند ابن حمديس ، حيث اسقط حالته النفسية وعاطفته  
في الحنين الى بلاده بسبب الاغتراب الذي يملأ نفسه بالقلق والاضطراب ،  
على زهر النيلوفر اذ زاه : ( ملاح الشعر الاندلسي . الدقاق ١٩٧٥  
ص ٢٤٣ )

ونيلوفر اوراقه مسيره  
تفتح فيما بينهن له زهر  
هو ابن بلادي كاغترابي اغترابه  
كلانا عن الاوطان ازعجه الدهر

وهكذا كانت معالم طبيعة الاندلس الجميلة في عيون الاندلسيين  
توحى لهم بمكانة بلادهم العزيزة في نفوسهم ، مما يجعلهم اشد ارتباطا  
بها ، وحرصا عليها وتذكرا لها ، لذا فهم عند حديثهم عنها يعلنون من  
شأنها ويفضلونها على غيرها ، بل هي في نظرهم الجنة ، وما أدراك  
ما الجنة ؟ فهما اوليت من قدرة على التخيل والتفكير فلن تستطيع ان  
ترسم للجنة صورة متكاملة مطابقة لحقيقتها ، وهكذا كانت اندلسهم في  
اعينهم ، بل جنثهم .

والشوق عند الشعراء شوقان ، شوق الى الوطن الكبير « الاندلس »  
وشوق الى الوطن الصغير « موطن العيش فيه » وكلاهما عند الشعراء  
جارف لا يقاوم له فوح نفاذ ، وطعم لذيذ ، ولمس ناعم ، ونغم شجي .

غادر المقرئ صاحب النفج الأندلس ، فقال متشوقا اليها :  
( النفج / ج ١ ص ١٤ )

قطر كان نسيبه  
نفحات كافور ومسك  
وكان زهر رياضه  
در هوى من نظم مسلك  
ونراه يعلل أسباب الشوق للأندلس عنده وعند غيره :

اضواؤه طبق المنى ، وهواؤه  
يشتاقه الولهان فى الأسفار  
والطبع معتدل فقل ما شئت  
فى الظل والأزهار والأشجار

ويعزو الشوق فى موضع آخر اليه لأنه ظرف شبابه ، وربيع دهره ،  
وقد فرق بينهما الزمن الخؤون ، وهو اذ يشكوه ويسخط عليه :

به كان الشباب اللدن غضا  
ودهرى كله زمن الربيع  
ففرق بيننا زمن خؤون  
له شغب بتفريق الجميع

وهو يكثر من شكوى الزمن المصحوبة بالتحسر والألم والمرارة  
والسخط ، لأنه فرق بينهما :

ولنا بهاتيك الديار مواسم  
كانت تقام لطبيها الأسواق  
فأبانتنا عنها الزمان بعربة  
وغدت تعلننا بها الأسواق

ثم يستطرد صاحب النفح في حديثه فيقول : ( وفي هذا الموطن  
تذوب القلوب الرقاق ، كما قال حائز قصب السبق بالاستحقاق ، الأديب  
الأندلسي الشهير بابن الرقاق :

وقفت على الربوع ولى حنين  
لساكنهن ليس الى الربوع  
ولو ننى حننت الى مغانى  
أحبائى حننت الى ضلوعى

ثم يذكر المقرئ حنينه المصحوب بفيض دموعه ، كلما خلا الى  
نفسه ، وتذكر محاسن أيامه : ص ١٧

أحن اذا خلوت الى زمان  
تقضى لى بأفنية الربوع  
وأذكر طيب أيام تولت  
لنا فتفيض من أسف دموعى

أما دواعى صبابته ، ومذكريات وجده الى الوطن ، حيث خلف فيه  
أحبابه ، فهي انذكرى المبكية لتلك الأرض الخضراء ، أرض الصبا  
والذكريات ، ترابها الكافور ، وماؤها الخمر وهواؤها العطر ، وتلك من  
محاسن الجنان ، انها بلاده ، بلاد أهله وأحبته ، ترك فى جنباتها  
قلبه وروحه ومناه وخواطره وماذا يملك المغترب غير السلام المغلف بشغاف  
قلبه ليهديه الى وطنه :

وأربع أحباب اذا ما ذكرتها  
بكيت وقد يبكيك ما أنت ذاكر  
بطاح وأدواح يروك حسنها  
بكل خليج نمنته الأزاهر  
فما هو الا فضة فى زبرجد  
تساقط فيه اللؤلؤ المتأثر

بحيث الصبا والترب والماء والهوى  
عبير وكافور وراح وعاطر  
وماجنة الدنيا سوى ما وصفته  
وما ضم منه الحسن نجد وحاجر  
بلادى التى اهلى بها واحبتى  
وقلبى وروحى والمنى والخواطر

لقد جمع كل ما تتوق اليه نفس الانسان وكل ما يتطلع الى تحقيقه  
فى الحياة فى هذا البيت الذى جعل بلاده حجر الأساس الذى تبنى  
عليه كل الآمال والطموحات التى يسعى اليها فى الحياة ، فاذا ما ذكرت  
البلاد تداعب بذكرها الخواطر والأفكار المتصلة بتلك الأمانى فى الحياة :

تذكرنى انجادهما ووهادهما  
عهودا مضت لى وهى خضر نواضر  
اذ العيش صاف والزمان مساعد  
فلا العيش مملوك ولا الدهر جائر  
بحيث ليالينا كغض شيبابنا  
وايامنا سلك ونحن جواهر  
ليالى كانت للشيبية دولة  
بها ملك اللذات ناه وأمر  
سلام على تلك العهود فانها  
موارد افراح تلتها مصادر

ان ذكر تلك البلاد مقرون بالشوق القادح والأسى اللافح ،  
الشوق الى عهود الصبا والأسى على فوات الشباب اللاهى العابث بين  
عيون الناعسات وقدود المائسات الناعمات ، وفى ذلك يقول محمد بن  
عمار الأندلسى : ( النفح / ١ ص ١٩ )

كسا الحيا برد الشباب فأنهيا  
بلاد بها عرق الشباب تهايمى  
ذكرت بها عهد الصبا فكانما  
قدحت بنار الشوق بين الحيازم  
ليالى لا لوى على رشد ناصح  
عنانى ولا لثيمه عن غى لائم  
أثال سهادى من عيون نواعس  
وأجنى رادى من غصون نواعس

أما النوى والبين عند ابن خاتمة فالأم وبكاء رجعت أشواقه أنغاما  
حلوة شجية من خلال مناجاته لآيامه بالحمى ، وقد وقف أمام طيف ذكرياتها  
التي تمر بخاطرهم وقفة خفض فيها لهما جناح الذل من الاجلال والكبار  
والخشوع ، وقد فاضت عيونه حسرة على الوطن والأجيرة وآيام الشباب :  
( النفح / ١ ص ٢٤ )

أيا منى بالحمى ما كان أحلاك  
كم بت أرعاه أجلا وأرعاك  
لا تنكرى وقفى ذلا بمغناك  
يادار لولا أحبائى ولولاك  
لما وقفت وقوف الهائم الباكى

لقد أوجعه البين وألمته الذكرى ، حتى تفتطرت كبده شوقا ووجدنا  
فجار شاكيا :

ما للنوى بضروب البين توجعنا  
إذا تذكرت دهرنا كان يجمعنا  
تفتطرت كبدي شوقا لمراك

وكذلك المقرئ لم يستطع نسيان تلك المعاهد ، فاستمر قلقه واستمر



شوقه ، بعد ان كان عيشه فيها رغيدا ، وشمله مجتمعا : ( النفح / ١  
ص ٢٦ ) .

لم انس معهدا والشمل مجتمع  
والعيش غرض وروض الانس . معطار  
فها انا بعد بعد عنه فى قلب  
وقد نبت به ارجاء واقطار

ثم نراه يضيق بالبعد عن البلاد ، اذ البعد مدعاة للحزن والبكاء  
الذين لا ينتهيان ( المصدر السابق ص ٣٠ )

قلت لما طال النوى عن بلادى  
ولاهل النوى جوى وعويل  
هل ارى للفراق آخر عهد  
ان عمر الفراق عمر طويل

ونظرا لامتداد النوى ، فقد لاذ بالصبر ، وتعلل بالرجاء ، وتمثل  
منشدا قول احد شعراء الاندلس ( المصدر السابق ص ٣١ ) :

فعسى الليالى ان تمس بنظمتنا  
عقيدا كما كنا عليه واكملا  
فلربما نثر الجمان تعمدا  
ليعاد احسن فى النظام واجملا

ثم يضرع الى الله « فى تيسير العود الى اوطانه ، ليحوى ما جناه  
الدهر بغفرانه » :

اذا ظفرت من الدنيا بقرينهم  
فكل ذنب جناه الدهر مغفور

ومن الذين رحلوا عن الأندلس الى المغرب أبو المطرف بن عميرة ،  
وقد قال متشوقا اليها فى معرض مدحه لأمير افريقية أبى زكريا :  
( جزيرة الأندلس ص ١٠٤ )

وعاد قلبى من شوق أندلس  
عبدا شرفته وما فتر  
فأين منا منازل عصفرت  
ريح عليها من العدى صرصر  
ودون شقر ودون زرقته  
أزرق يحكى قناة واشقر

ان جمال غرناطة وبهاءها ونضارتها ، لأمور توقع كل من يدخلها  
فى هواها ، والهوى يذكى البعد والفراق ، فيتحول الى شوق عاصف  
وذلك ما عانى منه أبو الحاج يوسف بن سعيد ، وفى ذلك يقول :  
( نهاية الأندلس ص ٢٥ )

أغرناطة العلياء بالله خبرى  
اللهائم الباكى اليك طريق  
وما شاقنى الا نضارة منظر  
وبهجة واد للعيون تروق  
تأمل اذا املت « حوز مؤمل »  
ومد من الحمراء عليك شقيق  
واعلامه نجد والسبيكة قد علت  
والشفق الأعلى تلوح بنروق  
وقد سل شنيل فرندا مهندا  
يضيء فوق در ذر فيه عقيق

ولأبى الحسن محمد بن أبى جعفر بن جبير بعد رحيله الى مصر ،

فى الحنين الى الوطن ، وغرناطة والحبيب ، وقد طال اغترابه ، ويرحته  
اشواقه : ( المغرب ٢ ص ٢٨٤ )

طـول اغتراب وريح شـوق  
لا صبر والله لى عليه  
الىك اشكو الذى الاقـى  
يا خير من يشتكى اليه  
ولى بغرناطة حبيب  
قد غلق الرهن فى يديه  
ودعته وهو بارتـاض  
يظهر لى بعض ما لديه

وكأنه لا يجد لفظا اشد وقعا على النفس من ، غريباً ، يصف به  
نفسه ، وما ألم به من حزن وشجن ، وبكاء ودموع :

غريب - تذكر اوطانه  
فهيج بالذكر اشـنـجانه  
يحلـ جـواه عقود العزاء  
ويعقد بالنجم اجفانه  
ويرسل للغرب من دمه  
غروباً لتسقى سـكانه

ثم يرى الموت فى البعد عن الوطن فيقول :

لا تغترب عن وطنـي  
واذكر تصاريف النوى  
اما ترى الغصـن اذا  
ما فارق الاصل ذوى

أما نور الدين بن سعيد فقد طوف الآفاق ، عندما مر بمصر ،  
ورأى نيلها ، تذكر وطنه الأندلس ، ومسقط رأسه أشبيلية ، ونهرها  
الوادي الكبير ، فجرى الشوق على لسانه شعرا صور فيه معاناته  
القاسية ، وحسرتة الدائمة ، بل رمى نفسه بالجهل لأنها حسنت له  
الخروج من الوطن ، ثم قارن فيه بين مصر والمغرب « وطنه » وبين  
النيل والوادي الكبير نهر أشبيلية ، مقارنة أعلى فيها من شأن وطنه  
وموطنه : « في ربوع الأندلس ١٩٨٧ : ص ٧١ » .

هذه مصر فاين المغرب  
مذناى عنى فعينى تسكب  
فارقتة النفس جهلا ، انما  
يعرف الشيء اذا ما ذهب  
اين حمص ؟ اين ايامى بها  
بعدها لم الق شيئا يعجب  
اين حسن النيل من نهر بها  
كل انغام لديه تطرب  
كم به من زورق قد حله  
قمر ساق وعنود يضرب  
ملعب للهو مذ فارقتة  
مائناتى نحو لهو ملعب

ثم يبدو حزنه فى قوله : ( الأدب العربى فى الأندلس  
عقيق ١٩٧٦ ص ٢٧٥ ) .

سوف اثنى راجعا لاغرنى  
بعسدا جريت برق خطب

وكثيرا ما اضطرت الظروف الصعبة بعض الشعراء لترك أوطانهم ،  
مثل عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الملك ابن سعيد الذى اختلف مع

أقاربه مما أوجب خروجه الى أقصى المشرق ، وفي رسالة بعث بها من بخارى ما لاقاه من ألم الاغتراب ، وما عاناه من لواعج الشوق المبرح للوطن ولساكنيه ، وقد أبدى حسرتة وندمه على فراقه : ( المغرب ٢ / ص ١٧٢ ) .

إذا هبت رياح الغرب طسارت  
إليها مهجنى نحو التلاق  
وانحسب من تركت به يلاقى  
إذا هبت صباها ما : الألقى  
فياليت التفرق كان عبدا  
فحمل ما نطيق من اشتياق  
وليت العمر لم يبرح وصلا  
ولم يحكم علينا بالفراق

ومن اغتربوا عن الأندلس أبو بكر محمد بن قاسم أشكهاط المعروف بأشكنهاذه ، الذى ارتحل الى العراق وحلب والشام ، وفي حلب هاجه الشوق ، وعذبه الحنين ، انه رهين غريبتين ، غربة عن وطنه ، وغربة فى نفسه ، لا سيما وقد كان اغترابه عن وطنه بسبب تقلب دوله وتحول ملوكه ، لكنه وجد ان مركب الغربة وعمره ، وان هجر الوطن صعب ، حيث لا سبيل الى السلوان ، لانه ليس كوطنه بلد من البلدان : ( المغرب ٢ ص ٣١ ) .

أين أقصى الغرب من أرض حلب  
أمل فى الغرب موصول التعب  
حسن من شق الى أوطانه  
من جفاه صبره لما اغترب  
جال فى الأرض لاجبا حائرا  
بين شوق وعناء ونصب



ثم نراه يتحول الى واعظ ينصح احبابه بعدم الاغتراب مهما كانت  
الاسباب ، بل ان البقاء بين الامل فى الوطن تحت اسوأ الظروف  
واقسامها اشهى عنده من العسل :

يا احبائى اسمعوا بعض الذى  
يقلقنا الطريد المقترب  
وليكن زجرا لكم عن غربة  
يرجع الراس لذيها كالذنب  
واصلوا طعننا وضربا دائما  
هو عندى بين قومي كالضرب

حقا ان الوطن لا مثيل له ، فهو نعمة لا يشعر بها الانسان الا اذا  
افتقدها ، وصورته اذا رسمت فى الذاكرة فلا سبيل الى محوها  
او نسيانها فى حال من الاحوال ، وقد احسن ابو الطاهر الجياني  
المشهور بابن ابي ركب فى تصوير ذلك بقوله : ( النفح / ٤ ص ٣٢٣ ) .

يقول الناس فى مثل  
تذكر غائبا تـره  
فما لى لا ارى وطنى  
ولا انسى تذكره

والتعلق بالوطن والشوق اليه من التعلق بساكنيه والشوق اليهم ،  
كما هو عند ابي الربيع سليمان بن مهران : ( المغرب ٢ / ص ٤٤٢ ) .

خليلى ما للريح تاتى كاتما  
يخالطها عند الهبوب خلوق  
ام الريح جاءت من بلاد اجبتى  
فاحسبها عرف الحبيب تسوق  
سقى الله ارضا حلها الاغيد الذى

له بين أحناء الضلوع حريق  
أصار فؤادى فرقتين فعنده  
فريق وعندي للنسيان فريق

ان مرسية « موطن ابن حازم القرطاجى ، بل جنته التى هام بها  
وغنى لها ، وتشوق اليها ، انها فى نظره جنة الدنيا ، ونعيمها ، فهى  
موطن انسه ، ودار افراحه ، وكل ما فيها يبعث على السرور ، مما  
جعلها مجلس انس وحبور : ( الديوان ص ٣٦ ) .

بجنة الأرض هت يا صاح  
فليس عنها الفؤاد بالصاح  
تلك محل النهور مرسية  
موطن أسمى ودار افراحى  
مرسى كم ناعم وكم جذل  
بين الرياحين فيك والراح

لا يملك من يفارق جنة كتلك غير شوق يتلظى فى صدره ،  
وحنين يفرغ به اليها ودمع مصحوب بالبكاء يذرفه عليها ، فهل تلك  
المعاناة لذاتها فقط ، ام لأنها ملعب صبايته ومعهد شبابه ، ومنزل اهله ،  
ومريح أحبابه ، وقد استودعها ماضيه وحياته وما ادراك ما الحياة ؟  
انها الوسيلة والمطلب والغاية والمذهب كل يتشبث بها ويستزيد منها .  
فهاهو ذا أبو عبد الله بن عائشة يعانى الكثير الكثير ببعده عن شقر ،  
لا سيما وقد أسن واكتهل : ( الخريدة / ج ٢ ص ٦٧٢ ، الذخيرة  
قسم ٢ مجلد ٢ ص ٨٩٠ ) .

ألا خليانى والأسمى والقوافيا  
أردد شجوا وأجهش باكيا

اوين ، شخفا للمرة ، بائسا  
 وانحب ، وسنما للشسبية باليا  
 تولى الصبا الا توالى فكرة  
 قدحت بها زندا من الوجد وارا  
 وقد بان حلو العيش الا تعلقة  
 تحدثنى عنها الامانى نخاليا  
 فيابرد ذاك الماء هل منك قطرة  
 فها انا استنشى غمامك ناشيا  
 وهيات حالت دون حزوى وعهدا  
 ليال وايام تخال لياليا  
 فقال فى كبير عاده عائد الصبا  
 فاصبح مجتاحا وقد كان ساليا  
 فياراكبا مستعجل الخطو قاصدا  
 الا عج بشقر رائحا او غاديا  
 وقف حيث سال النهر ينساب ارقما  
 وهب نسيم الايك ينفث راقيا  
 وقل لاثيلات هناك واجرع  
 سقيت اثيلات وحييت واديا  
 وليس ببعد ان تعديت فى الهوى  
 فحييت من اجل الحبيب المغانيا

ان شوقه وتحسره عليها هو من شوقه الى شبابه الدارس وسروره  
 البائن وعيشه الكريم حيث كانت الظرف الذى جمعت فيه اسباب مرته  
 وهنائه وسعاده .

وكثيرا ما يذكر الشاعر اسباب شوقه ودواعى صبايته الى الوطن ،  
 فابو عمرو بن مالك بن سدير يتوقد الشوق فى حشاه وشجيه

النسيم اذا هب ، والبرق ان خب والحمامة ان شددت والغمامة ان سكبت  
وفى ذلك يقول متشوقا الى شلب : ( النفح ج ١ / ص ١٨٤ ) .

أشجاك النسيم حين يهب  
أم سنى البرق اذ يخب ويخبو  
أم هتوف على الأراكة تشدو  
أم هتون من الغمامة سكب  
كل هتذك للصفاة داع  
أى صبب دموعه لاتصب  
أنا لولا النسيم والبرق والورق  
وصوب الغمام ما كنت اصبو  
ذكرتنى شلبا وهيئات منى  
بعد ما استحكم التباعد شلب

ومن الطريف ما حكاه الامام ابن بشكوال عن الشيخ أبى بكر بن  
سعادة « انه دخل مدينة طليطلة مع اخيه على الشيخ الأستاذ أبى بكر  
المخزومى ، قال : فسألنا من أين ؟ فقلنا : من قرطبة . فقال متى  
عهدكما بها ؟ فقلنا : الآن وصلنا منها ، فقال : أقريا الى أشم نسيم  
قرطبة ، فقربنا منه ، فشم راسى وقبله وقال لى : اكتب : ( النفح ج ١  
ص ١٥٥ ) .

أقرطبة الغرام هل لى لومعة  
اليلك ؟ وهل يدنو لنا ذلك العهد  
سقى الجانب الغربى منك غمامة  
وقعق فى ساحات دوحاتك الرعد  
لياليلك اسحار وارضك روضة  
وتريك فى استنشاقها عنبر ورم

ان لبا بكر المخزومي الأعمى قد شم رأس ضيفه القادم من قرطبة  
لأنه وجد فيه ريحها ، فراح يناديها متمنيا أن يؤوب اليها ، داعيا لها  
بالسقى ، والمطر رمز الحياة والخصب والخير ، فقرطبة رياض تعبق  
تربتها فضلا عن جناتها بأرج العنبر .

لم يكن هذا الشعور مقصورا على الأعمى المخزومي تجاه قرطبة ،  
فأبو عامر أحمد بن الملك ابن شهيد ، يرى في قرطبة عجوزا بخراء ،  
سهلة درداء ، فاقت غيرها بسااتها ، مما جعلها عنده ذات مكانة فريدة  
في نفسه ، وجعله في حزن دائم ، غراما بها وشوقا اليها : ( الذخيرة  
٢/١ ص ٢٠٨ ) .

عجوز لعمر الصبا فانيّة  
لها في الحشا صورة الغانيّة  
زنت بالرجال على سننها  
فياحبذا هي من زانيّة  
ترك العقول على ضعفها  
تدار كما دارت السانّة  
فقد عنيت بهواها الطوم  
فهي براحتها عانيّة  
تقاصر عن طولها قونكة  
وتبعد عن غنجها دانيّة  
ترديت من حزن عيشي بها  
غراما فيا طول احزانيّة

وممن تشوقوا لقرطبة ، أبو عبد الله محمد بن مسلم : ( البيئّة  
الأندلسية . ص ١٦٥ ) .

سقى جديد من الأيام قرطبيّة  
ماء الشباب وريق البارد الخصر



وقفنا بيد الهوى فى روضه شرقا  
من الغمام مع الاصال والبكر  
كانه فيه والامساء ييسطه  
رداء الفين قد صاراً الى وطر  
لليل فيه سواد يستهام به  
كانه فى سواد العين والشفر  
وللفهار سنا يحكى تبلجه  
نور البصيرة مقرون مع البصر  
كانما شمسها تحت الغمام سنا  
وجه تنفس فى مرآته نضر  
وصفحة النهر الفضى باسمه  
فى روضها مثل خيط الفجر فى السحر

أما عند ابن زيدون فقرطبة رمز سعادته وحببه وماضيه  
وذكرياته ، اقترنت صورتها بصورة محبوبته التى أدمن حبها ، وظل  
وفيا لها طيلة حياته ، يصوغ فيها أجمل اشعاره مناجاة ذايت فيها  
نفسه :

أقرطبة الغراء هل فيك مطمع  
وهل كبد حرى لبينك تنقع  
وهل للياليك الحميدة مرجع  
اذ الحسن مرأى فيك واللهم مع  
واذ كنف الدنيا لديك موطناً

وقد يتحول الزمن ويصبح الوطن ظلمة فى العيون ، يذل فيه  
أهله ويظلمون ، وينتابهم لذلك شعور بغربة نفسية مؤلمة ، يصاحبه  
احساس بالحيرة والقلق ، يجعل اراء يغير فى هجر الوطن والتحول عنه

الى حيث العيش الكريم ، ومنهم من يَحْتَمِلُ ما يلقاه من قَلْ وهوان  
يهونان ويصغران في نظره أمام قَلْ الاغتراب ، وذلك ما دفع السيبر  
الى القول : ( الذخيرة ١ / ٢ ص ٨٨٧ ) .

قالوا اتسكن بليدة  
نفس العزيز بها تهون  
فاجبتهم يتباه  
كيف الخلاص بها يكون  
غرناطة مثيري الجنين  
يلذ ظلمته الجنين

ان الصورة التي جاء بها السيبر لرأفة حقا ، اذ جعل نفسه  
جنينا ، وغرناطة رحما ، وعلاقة الجنين بالرحم واهمية الرحم للجنين ،  
امور علمية دقيقة حددها الخالق حفظا للحياة ، لذا يتعلق الجنين  
بالرحم رغم ظلمته لأنه من تلك الظلمة يخرج للحياة ، فكيف اذا كانت  
علاقة الانسان بموطنه علاقة اساسها النفس والعين والقلب ، وفي ذلك  
سعادته وحبوره ، ان ذلك لا يعنى غير شيء واحد هو اكنار الوطن  
واجلاله وتقديسه ، وما الدعاء له بالاستسقاء الا الاستزادة من الخير له ،  
لان الماء رمز الحياة والخصب والخير ، قال شعبان الغزى والى بسطة  
متشوقا اليها : ( المغرب ٢ / ص ٧٧ ) .

سقى الله صوب الغيث اكناف بسطة  
ففيها انبساط النفس والعين والقلب

ودائما نجد ان البعد عن الوطن هو مبعث الشوق اللافت والحنين  
المثير بالأمى ، والحزن لدى الشعراء الذين يحرصون على تبرير بعدهم  
عن الوطن بخطوب الدهر وتضاريف الزمن التي لا تدفع الا بِلَطْفِ الله  
رِقدته ، لذا توجهوا اليه تعالى يسألونه اللطف فيما جزت به  
المقادير .

ان الأبيات التي قالها أبو ذر مصعب بن محمد بن مسعود الخثني  
المعروف بابن أبي ركب ، بعد خروجه من جيان وقد تغلب عليها العدو :  
( صفة الأندلس ص ٧٢ ) .

أجبال أنت الماء قد حيل دونه  
وانى لظمان اليك وصادى  
ذكرتك اذ هبت شمال واذا بدا  
لعينى من تلك المعالم بصادى  
مقى ما ارد سيرا اليك تردنى  
مخافة آساد هناك عوادم

وعندما انتهى به المطاف بعيدا عنها قال :

ايا نخلتى جيان بالله اسعدا  
غريبا بكى من فقد اهل وجيران  
يحن الى ظليكم وفؤاده  
رهين باظعان حللن بجيان  
يؤمل اقصى الغرب والشرق همه  
ويذكر اوطانا تحن لاوطان  
وما ذاك عن بغض ولا عن قلى لها  
ولكن عادت عنها تصاريف ازمان  
عسى من قضى بالبعد عنهم بلطفه  
يسدد من حالى يصلح من شانى

اما الشنوق عظم ابن خفاجة الى جزيرة شقر المشهورة بكثرة  
اشجارها وثمارها وانهارها فشوق ذو منزعين ، ونزع يستحضر به  
ماضيه فيها ، اذ كانت ملاعب انسه ومبعث السعادة فى نفسه ، ونزع  
بيكى به بعده عنها ، ويندب أيامه فيها وشبابه فى ربوعها ، انها صورة

درامية رسمها ذكاء شاعر بمهارة وبراعة بدأها بصورة ضناحكة  
مستبشرة مرححة خالصة ينتهي بها طريا مع الغصون المائسة ، ثم  
اعقب هذه الصورة الجميلة بصورة تبعث على الأمل والحزن والندم  
اذ وقع الفراق وصار الى اغتراب ، فلا يعرف غير الندب والبكاء :  
( صفة الأندلس ص ١٠٣ ) .

بين شقر وملتقى نهريها  
حيث ألت بنا الأمانى عصاها  
ويغنى المكاء فى شاطئها  
يستخف النهى فحلت حبها  
عيشة أقبلت يشهى جناها  
وارف ظلها لذيد كراها  
لعبت بالعقول الا قليلا  
بين تاويها وبين مراها  
فانتينا مع الغصون غصونا  
مرحا فى بطاحها وريها  
ثم ولت كانها لم تكن تلبث  
الا عشية او ضحاها  
فاندب المرج والكنيسة فالشط  
وقل أه يا معبد هواها  
أه من غربة ترقرق بثا  
أه من رحلة تطول نواها  
أه من فرقة لغير تلاق  
أه من دار لا يجيب صداها  
لست أدري ومدى المرز رطب  
ابكاها صباة ام سفاها

فتعالى يا عين نبيك عليها  
من حياة ان كان يغنى بكاهها  
وشباب قد فات الا تناسـ  
ـيه ونفس لم يبق الا شجاها  
ما لعيني تبكى عليها وقلبي  
شمنى سواده لو فداها

( واظن ان « شمنى » تصحيف ل يتمنى وبها يستقيم الوزن  
والمعنى ) .

وفيهما يقول ايضا وقد دعا لها بالسقيا : ( المغرب ٢ ص ٢٦٣ )

سقيا لها من بطاح أنس  
ودوح حسن بها مطل  
فما ترى غير وجهه نهر  
أطل فيه عذار ظل

وقال أبو المطرف ابن عميرة يتشوق اليها والى أهله فيها : ( ر صفة  
الأندلس ص ١٠٤ )

فقد حازنا نأى عن الأهل بعدما  
نأينا عن الأوطان فهى بلا قـع  
نرى غربة حتى تنزل غربه  
لقد صنع البين الذى هو صانع  
وكيف بشقر أو بزرقة مائه  
وفيه لشقر أو لزرق - شوارع

ونراه وقد حل بافريقيا يذوب شوقا الى الأندلس عامة والى شقر  
خاصة :



وعاد قلبي من شوق اندلس  
عبدا شرفته وما فتر  
فاين منا منازل عصفت  
ريح عليها من العدى صرير  
ودون شقر ودون زرقته  
أزرق يحكى قناه وأشقر

ان الشوق فى صدورهم كالنار الكامنة تحت الرماد ، او فى الزناد ،  
فاذا ما عرض لهم داع من دواعى الصبابة والوجد ، كهبوب النسائم ،  
او كتألق البرق ، انقذ ذلك الشوق وتاجج نارا تصلاها أنفسهم وتفيض  
لها عيونهم ، وهذا ما حدث لمحمد بن محمد أثناء رحيله للشرق ،  
اذ هاجه الشوق الى رندة ، فراح يتذكر فيها ايام انسه وامانى نفسه :  
( الكتيبة الكامنة ص ٢٧٥ )

تألف برق العلا واستنارا  
فأصبح اذ لاح فى القلب نارا  
وذكرنى أنس وقت مضى  
برندة حيث الجلال استنارا  
وكانت لنفسى منى فى حماها  
طولا فاضحت لديها قصارا  
فأجريت دمع العيون اشتياقا  
ففاضت لأجل فراقى بحارا  
وقالت لى النفس : من لم يجد  
نصيرا يسوى الدمع قل انتصارا  
قطعت المنى عندها لحمة  
وودعتها وامتطت القفارا

وفى حالة الرحيل عن الوطن لظروف لا تحملها النفس الأبية ، فرارا

من ظلم ، او خوفا من بطش كما حصل لأبى بكر بن عيسى الدانى بعد  
ان أفسد أبو الحسن بن الأستاذ ما بينه وبين المتوكل عمر بن محمد ،  
اذ هرب من بطليوس ، فندم على فراقها ندم آدم على الجنة فقابل  
متشوقا اليها والندم يعصر نفسه عليها : ( الذخيرة ٣ ) ٢ ص ٦٧٣ ، بغية  
الملتص ١٩٦٧ ص ١١٠ )

رضى المتوكل فارقتـه  
فلم يرضنى بعده العالم  
وكانت بطليوس لى جنـة  
فجئت بما جاءه آدم

وكان أبو عامر الأصيلي قد حدث له ما حدث للدانى فأخذ معناه ،  
وبعض الفاظه نادما على خروجه من المرية :

جنان ابن معن تجنبته  
فلم يرضنى بعده العالم  
وكانت مريتـه جنـتى  
فجئت بما جاءه آدم

ومثل هذا ما قاله أحد شعراء الدولة العامية ، ندما على خروجه من  
قرطبة :

عوضت من قرطبة يابرة  
تلك لعمري كرة خاسرة  
كادم حين عصى ريسه  
عوض بالدنيا من الآخرة

وبطليوس لا سبيل لنسيانها عند ابن الفلاص رغم البعد : ( المغرب ١  
ص ٣٦٣ ) :

بطلينوس لا أنساك ما اتصل البعد  
قلله - غور من جنابك أو تهد  
ولله دوحات يحفك بينها  
تفجر وادبها كما شقق البرد

ولم يستطع ابن الحداد اخفاء شوقه واسفه على المربة ، لأن انفاسه  
تظهر شوقه وتبدى أسفه

أخفى أشيأى وما أطويه من أسف  
على المربة والانفاس - تظهره

والى بلنسية قال الرصافى البلنسى متشوقا وكان فى مالقة :

يا عذبة الماء والظل أنعمى طفلا  
حييت مسية ميادة القصب  
ماذا على ظلك الألمانى وقد قلصت  
أفياؤه لو صفا يوما لغترب

وتذكر أبو بكر بن بقى الشاعر المشهور أيامه بمنية النربير بن عمر  
الملثم والى قرطبة ، فتنهد وفكر فقال : ( النفح ١ ص ٤٧٢ )

سقى الله بستان الزبير ودام فى  
مجاربه سيل النهر ما غنت الورق  
هو الموضع الزاهى على كل موضع  
أما ظله ضاف أما مأؤه دقق  
أهيم به فى حالة القرب والنوى  
وحق له منى التذكر والعشيق  
ومن ذلك النهر الخفوق فسؤاده  
بقلبى ما غيبت عن وجهه خفق

كما يتذكر عبيد الله بن يحيى منية نصر قرب قرطبة المعروفة بأرجاء  
الحناء فيقول : ( صفة الأندلس ص ١٨ )

لعل زمانى يستجد بوصـلها  
يجدد عهد الملك فى منية النصر  
فكم صدفت عنها الخطوب وأحرزت  
جنان المصلى دون صاقلة الفجر  
جفاها البلا اذ وضل الملك ريعها  
وتم بها قصر يضاها سنى البدر  
قريب المدى رحب المحل تحفه  
رياض ونهر تحت عقـرته يجرى

ويعرف الركن الشرقى من منية النصر بالركن ، وهو يقع على النهر ،  
تحف به أشجار الزيتون ، وبين الركن وبين النهر موضع يقصده النبيذيون  
والظرفاء لبرودة ظله ، وفيه يقول محمد بن شخيص على لسان ابن الحمالة  
اذ كان غائبا فى القسطنطينية ، مشوقا اليه بل الى ساعات لهوه فيه :

أقر منى السلام على الركن وقل له  
مذغبت لم ارتح لظل نسيم  
سقى لظلك بالعشى وبالضحى  
ولبرد مسائك فى اجترام سبهم

أما سرقسطة عند ابن حمد يس فجنة لا سبيل الى نسيانها ولا مبرر  
للكف عن الحديث عنها : ( المغرب ٢ ص ٤٣٤ )

فان كنت أخرجت من جنة  
فسانى أحدث أخبارها

ولجمال سرقسطة أثر بالغ فى تعلق الشعراء بها ، اذ امتازت ببيوتها

البيضاء ويغوطتها الخضراء وقد احاط بها اربعة انهار أشهرها نهر  
جلق . وفيها يقول الأمير عبد الله بن هود الذي اخرجته بنوعه منها :

ان بنت عن سرقسطنة  
فبرغم أنفسى لا اختيارى  
ما جال طرفى فى السما  
ء وقد نات عنها ديارى  
الا وختت قصورها  
برياضها هذى الدارى

ولم يبك احد من الشعراء بعده عن سرقسطة كبكاء أبى عامر بن  
الأصيل حين اغترب عنها حيث بكى أمواها العذبة ، وقومها الكرام ،  
بعد أن حل ببلدة لا تكبر أصحاب العفول فذاق فيها الذل وتجرحه ألوانا ،  
فمن اذى يلقاه وطوى يعانى منه ، واغتربا بقدح الشوق فى جوانحه ويثير  
الحنين فى نفسه فاذا به قد براه النوى وانضاه البعد وعذبه الاحساس  
بالغربة حتى صار يحسب كل صيحة عليه او همزة موجهة اليه : ( الذخيرة  
٢/٣ ص ٨٥٩ )

على سرقسطة ابكى دما  
وامواجهها العذبة المحيية  
وقوم كرام فواحسرة  
على الجميع منهم او التثنية  
 واصبحت فى بلدة اهلها  
مسباع لاهل النهى مؤذيه  
فكم كاس ذل تجرعتها  
ولم ابدا وهى لى مخزية  
وكم ليلة بيتها طاويا  
ونفسى عن الكشف مستحيه



عسى الله يعقبنا صحبة

فمن عنده الداء والأدوية

لا اظن ان مرضه غير غريته وان صحته وئرة غير عودته وأوبته ؛  
ولقد كان الأصيلى طوفا فى الآفاق طلبا للكنية ؛ ومن ذلك ذهابه الى  
قلمرية ( وهى من عمل الطاغية اذفونش ) الا انه لم يجد مطلبه ، ولم  
يحقق مآربه ، فندم على ذهابه واغتراه به بعد ان انقطعت أسباب عودته  
وايابه ، فقال وقد شوق بالشوق الى اهل وموطنه : ( الذخيرة ٣ ) ٢  
ص ٨٦٠ )

قلقت وحق بأن يقلقا

مصون غدا غرضا للشقا

حلت بلادا كستى بها

يد الليث من سقم يلمقا

وردت قلمرية طامعا

فلمم الف برا ولا مرفقا

ورمت الرجوع ومن لى بسا

وقد غلق الباب من غلقا

اذا الشوق مر على خاطرى

شرقت وحق بأن اشرقا

الحباينا هل لنا رجعة

وهل لى بكم ابدا ملتقى

توركت بحر الأسى بعهدكم

وانى لأحذر ان أغرقا

وصرت وان كنت ذا هممة

وحزم بأيدي النصارى لقى

تلون دهرى بأحداه

على فشبهته عققا

ومن تشوقوا الى اشبيلية ابو المعالى ادريس بن يحيى بن يوسف  
 الواعظ الاشبيلي الذى اغترب عنها واعظا للناس وداعيا الى الوحدة  
 لمواجهة الاخطار ، وقد تنقل من بلد الى بلد حتى صار الى بلنسية ، وقد  
 عصف به الشوق فقال وهو فى صحن مسجدها : ( التاريخ الاندلسى .  
 الحجى ١٩٨٣ ص ٣٤٨ )

انما فى الغربة ابكى  
 ما بكت عين غريب  
 لم اكن يوم خروجى  
 من بلادى بمصيب  
 عجيبا لى ولتركى  
 وطننا فيه حبيبي

وغاب ابو عمران الفليشى ، موسى بن محمد بن بهيج الكهيف والفليشى  
 نسبة الى فليش ، وهى قرية من قرى لركة بشرق الاندلس ، فقال فى  
 موشح يتشوق الى اهله ووطنه : ( اخبار وتراجم اندلسية ١٩٦٣ ص ٤٣ )

يا منجمينا  
 هل لغريب سبيل  
 نحو الظاعينا  
 فالقلب منه عليل  
 لا يلقى معينا  
 الا دموعنا تسيل  
 ويجريها هتونا  
 من جفنه ويديلا  
 حكي نسوح المستهام  
 مما به من غرام

نوحسا كنوح الحمام  
على ذرى الأكام  
غدا يجرى بانسجام  
دمعيا كصيبوب الغمام  
يشكو لكل الأنعام  
ما بالحشا من كلام

لا أظن أنه لجأ الى المنجمين طالبا منهم اخباره عما اذا كان سيعود الى وطنه واهله بعد غريته ، الا بعد أن فقد الأمل فى عودته ، وشارف على اليأس رجوعه ، والامتنان يضعف فى حالة يأسه ، فيتشبث بأوهى الأسباب فى معالجته لنفسه ، وذاك سر لجوئه الى المنجمين الموصوفين بالكذب وان صدقوا ، فهو عليل مستهام يبكى غريته ويشكو بعده بحرقة وآلم .

وقال نور الدين بن سعيد يتشوق الى اشبيلية « حمص الأندلس » عروس بلاد الأندلس ومدينة الأدب واللهو والطرب . ( انظر النفح ج ١ ص ٢٠٨ ) فهو عند تذكره لها يفقد الصبر وينفجر بالبكاء وكان منيته قد دنت وأجله قد حان ، فالبعد عنده المرث وما يزيد فى عذابه تلك الذكريات الجميلة التى تذكره بأيام لذاته الطيبة حيث النسيم يفوح بالعطر ، والرياض تزينها الانداء ، وسياه حمص لعذوبتها كالصهباء ، وقد عمر المكان والزمان بالمرور والاهواء : ( النفح ج ١ ص ٦٩٣ )

أن الخليج وغنت الورقساء  
هل برحا اذا هاجت البرحاء  
لولا تشوق أرض حمص ما جرى  
دمعى ولا شمتت بى الأعداء  
لم استطع كتما له فكأننى  
ما كان لى كتم ولا اخفاء

بلد متى يخطرك له ذكر هفيا  
 قلبى وخان تصبر وعزاء  
 من بعده ما الصباح يشرق نسوره  
 عندي ولا تتبدل الظلماء  
 ان الفراق هو المنية انما  
 اهل النوى ماتوا وهم احياء  
 لولا تذكر لذة طابت لنا  
 بذرا الجزيرة حيث طاب هواء  
 وجرى النسيم على الخليج معطرا  
 وتبددت فى الدوحة الأنداء  
 ما كابدت نفس اليم تفكر  
 الوى به عن جفنى الاغفاء  
 يانهر حمص لاعدتك مسرة  
 ماء يميل لديك ام صهباء  
 كل النفوس تهش فيك كأنما  
 جمعت عليك شتاتها الأهواء  
 ودى اليك مع الزمان مجدد  
 ما ان يحول تذكر وعناء  
 ولو اتنى لم احي ذكرا للذى  
 اوليته ما كان فى حياء  
 ما كنت اطعم فى الحياة لو اتنى  
 ايقنت ان لا يسترد لقاء  
 غيضى اذا ما بان حان وانما  
 ابقى حياتى حين بنت رجاء

والموطن عند أبى محمد بن عبدون اليابرى واحد شعراء  
 المتوكل بن الافطس يثير الشوق فى نفسه الى أيام صبايته وليالى انسه

المفعمة بالمرح وطيش الشباب ، المرتبطة بذلك المكان ، وذلك ما جعله  
يتمنى لها السقيا بالحيا رمز الخصب والخير والحياة : ( المغرب  
١ / ص ٣٧٥ )

سقاها الحيا من معان فساح  
فكم لى بها من معان فضاح  
وحلى اكاليل تلك الريا  
ووشى معاطف تلك البطاح  
فما انس لا انس عهدى بها  
وجرى فيها ذبول المراح  
ونوى على حبرات الرياض  
يجاذب بردى مر الرياح  
بحيث لم اعط النهى طاعة  
ولم اصغ فيها الى لحن لاح  
وليل كرجعة طرف المريب  
لم ادر له شققا من صباح

وهكذا ارتبطت نفس الاندلسى بالمكان والزمان ، وانعكس ذلك  
الارتباط على احساسهم ومشاعرهم ، فجاءت ذكرياتهم حالة جميلة  
تداعبها النسائم العلية ، وتلونها الاصال الوردية وتشيع فى اردنانها  
الرياض عبق عطرها وفوح نشرها وتزينها بلجين الندى ، لهذا فان  
الذكريات تجرى فى نفوسهم مجرى احلام اليقظة من واقع يعيشونه بمكانه  
وزمانه الى حلم كان فى حقيقته واقعا جميلا ولى زمنه وتبدل مكانه وبقي  
اثره فى النفوس مخلدا ، لعل خير من يمثل هذه الحقيقة ابن زيدون  
الذى مزج فى لوحاته الفنية الرائعة ، جمال المحبوبة بجمال الوطن ،  
وذلك عندما بعث الى ولادة باقة من اشواقه زكت فى ارض الزهراء ،  
ليس كوردها وردى ولا كنشرها فوح او عبق ، وقد غلفها باساه ،  
وكتبها بعبراته : ( المغرب ١ / ص ١٨١ )



اثنى ذكرتك بالزهراء مشتقاً  
 والافق طلق ووجه الأرض قد راقا  
 وللنسيم اعتلال فى أصائله  
 كأنما رق لى فاعتل اشفاقا  
 والروض عن مائه الفضى مبتسم  
 كما شقت عن اللبات اطواقا  
 يوم كايام لذات لنا انصرفت  
 بتتا لها حين نام الدهر سراقا  
 نلهو بما يستميل العين من زهر  
 جال الندى فيه حتى مال اعناقا  
 كان اعينته اذ عاينت ارقى  
 بكت لما بى فجال الدمع رقراقا  
 ورد تألق فى ضاحى منابته  
 فازداد منه الضحى فى العين اشراقا  
 كل يهيج لنا ذكرى تشوقنا  
 اليك لم يعد عنه الصبر ان ضاقا

لقد فجر اغتراب ابن زيدون عن قرطبة موطن محبوبته وموطن  
 ذكرياته كوامن شوقه ولواعج حنينه اليها معا ، فكان اغترابه نعمة  
 فى ثوب نقمة ، اثرت شاعريته ، وجددت معانيه ورققت افاظه حتى  
 جاءت وفيها ذوب قلبه وشفافية روحه وصرام جوانحه ، فراح يستسقى  
 لها الغيث حرصا منه على استدامة حياتها وخضرتها وبهائها وجمالها  
 امتاعا للمحبوبة واكراما لها بما يليق بها من حسن وبهاء ونضار يستنبت  
 لها فى ربوع الوطن الجميل ، وبذا كان حنينه وشوقه للمحبوبة والوطن  
 مزيجا فريدا : ( الأدب الأندلسي - الشكعة ١٩٨٣ م ص ١٩٨ ) .

سقى الغيث اطلال الأحبة بالصمى  
 وحاك عليها ثوب وشى منمما

واطلع فيها للزاهر انجمنها  
فكم رفلت فيها الخرائد كالدمسى  
اذ العيش غص والزمان غلام  
سقى جنبات القصر صوب الغمام  
وغنى على الأغصان ورق الحائهم  
بقرطبة الغراء دار الاكرام  
بلاد بها شق الشباب تهايم  
وانجبتنى قوم هناك كـرام

\* \* \*

فقل لزمان قد تولى نعيمه  
ورثت على مر الليالى رسومه  
وكم رق فيه بالعتى نسيمه  
عليك من الصيب المشوق سلام

وله أيضا فى الشوق الى قرطبة واهله فيها ، وللحببية التى افتقد  
بهجة الحياة لفقدتها :

هل تذكرون غريبا عاده شجن  
من ذكركم وجفا لجفائه الوسن  
بخفى لواعجه والشوق يفضحه  
فقد تساوى لديه السر والعلن  
ياويلتاه : ايبقى فى جوانحه  
فؤاده ، وهو بالاطلال مرتهن ؟  
وارق العين والظلماء عاكفة  
ورقاء قد شفاها ، اذ شفى حزن  
فبت اشكو وتشكو فوق ايكثها  
ويات يهفو ارتياحا بيننا الغصن

ياهل أجالس أقواما أحبهم ؟  
كنا وكانوا على عهد فقد ظعنوا  
أو تحفظون عهدا لا أضيعها  
ان الكرام بحفظ العهد تمتحن  
ان كان عادكم عيد فرب فتى . .  
بالشوق قد عاد من ذكركم حزن  
وأفردته الليالى من أحبته  
فبات ينشدها ، مما جنى الرمن  
» بم التعلل ؟ لا اهل ولا وطن  
ولا نديم ، ولا كأس ولا سكن «

انها غربة وشجن وذكرى وسهر ، وشكوى وضجر ، وقد زاد الحسرة  
جمالا ، وايعاء وظلال تضيئه بيت المتنبي « بم التعلل » فاضاف بذلك  
معاناته ، والآمة واشجانه الى آلامه واشجانه ، واكسبه توكيدا لمعانيه ،  
وعمقا فى احساسه بما يعانيه ، ولعل ذلك هو الذى جعل هذه الأبيات  
» من أشجى مقطوعاته فى مناجاة حبيبته والشوق الى موطنه « ( فى  
الأدب الأندلسى . الركابى ص ٢٢٣ ) .

ان حب قرطبة بمن فيها هو حب ابن زيدون الخالد فى قلبه الملام  
له فى حله وترحاله ، بل كأنها كان ذلك زاده فى سفره وسجنه واغترابه  
يلجأ اليه ان عصفت به الهموم ، او أياسته الخطوب ، فيغدو سلسلة من  
الذكريات تجمع محاسن الوطن وأطايب الأزمان ، وعاشقين ينعمان بالوصل  
ويجدان فى مورد لهما مغتسلا باردا وشرابا سائغا فيه شفاء للمحبين

وكان حسان بن مالك بن أبى عبدة من أئمة اللغة والأدب ، قد جمع  
فى احدى مدائحه للمنصور بن أبى عامر بين الشوق للوطن والدعاء  
بالمقيا له ، وبين الحنين للأهل الذى قدح لواعجه فى فؤاده نوح الحمام

الذى ذكره بمن يهواه وبأولاده الصغار الذين يشبهون الفراخ التى لا تقوى  
على السعى وكسب العيش : ( بغية الملتبس ١٩٦٧ ص ٢٧٠ )

يسعى بلدا أهلى به واقاربى  
غواذى أثقال انحيا وروائح  
وهبت عليهم بالعشى وبالضحى  
نواسم من برد انظلال فوائح  
تذكرتهم والتأى قد حال دونهم  
ولم انس لكن اوقد القلب لافح  
ومن نجانى هاتف فوق أيكاة  
ينوح ولم اعلم بما هو نائح  
فقلت اتئد يكفيك انى نازح  
وان الذى أهواه عنى نازح  
ولى صبية مثل الفراخ بقفرة مضى  
حاضناها فاطحتها الطوائح  
اذا عصفت ريح أقامت رؤوسها  
فلم تلقها الا طيور بوارح  
فمن لصغار بعد فقد أبيهم  
سوى سانح فى الدهر ان سانح

أما محمد بن رزق القرطبى فقد قرن تعلقه بالوطن بتعلقه بالمحبيب  
أو بعبارة أخرى فان تعلقه بالمحبيب هو الذى جعله يتعلق بموطنه  
ويكل قادم منه ليسائله عن براه حبه ، وملاً حياته بالأسى بفراقه :  
( بغية الملتبس ١٩٦٧ ص ٧٦ )

اذا قفلت من نحو أرضك رفقة  
تلقنت من أقصى مسالكها الركبا

اسئلكم عن براني بحبيسه  
وصير قلبي للأسى بعده نهبا  
فان بشروني من اياك بالمنى  
ذعرت لأحزاني بما زعموا معي  
وان أياسوني من اياك عاجلا  
فضاعف حزني ثم ماهيت ياريسا  
واني لاستهدي الرياح سلاكم  
اذا ما نسيم من بلادكم هبا  
سأبكي على وصل كان لم أفر به  
وعيش كآسى كنت أقطعه وثبنا

وللمعتمد بن عباد حنين مفعم بالأسى الى شلب وانى قصر الشراجيب  
والى من كان ينعم يوصلها ، ذكره فى مخاطبته لابی بكر بن عمار :  
( بغية الملتبس ١٩٦٧ ص ١١٨ )

الا حى اوطانى بشلب أبا بكر  
وسلهن هل عهد التوصل كما ادرى  
وسلم على قصر الشراجيب من فتى  
له أبدا شوق الى ذلك القصر  
وكم ليلة قد بت انعم جنحها  
بمخضبة الأرداف مجدبة الخصر

وحدث ابن رشيق الكاتب أبو العباس عن رجل دخل مجلسهم فى  
تدمير ، وأنشدهم بعض شعره ، ومنه فى الشوق والحنين الى أهله  
ووطنه : ( بغية الملتبس ١٩٦٧ ص ١٧٩ )

ياخيلى من دون كل خليل  
لا تلمنى على البكا والعويل



ان لى مهجة يکنفها الشوق  
وعینا قد وکلت بالهمسول  
کلما غردت هتوف العشایا  
والضحى هیجت کمین غلیلى  
ذات فرخین فى ذرى أثلاث  
هدلات غصف الذوائب میل  
لم یغیا عن عینها وهى تبکی  
حذر البین والفراق المذین  
انا اولی لغریتى وانتزاجى  
واشتیاقى منها بطول العویل  
حل اهلى بالأبطحین وأصبحت  
مع الشمس عند وقت الأفول

وكان ابن دراج القسطلی كثير الاغتراب عن وطنه طلبا للغنى ،  
وذلك لكثرة عیاله وفلة ماله ، مما جعله یلهج فى غرینه بذکر وطنه واهله  
وكان كذلك اولاده یغتریون طلبا للرزق ، وقد صور ابن دراج معاناتهم  
بسبب اغترابهم كما صور شوقهم الى موطنهم ووالديهم والوحشة التى  
خلفوها یبعدهم : ( الأدب الأندلسى . أحمد هیکل ١٩٧١ ص ٣٢٢ )

فى اهل دار کالکواکب والنوى  
بعد النوى فلك بهم دوار  
کانوا جمالا للزمان فأصبحوا  
وهم علیه بالتغرب عار  
تنبو الذیار بهم وتلك دیارهم  
غرض المصائب ما بها دیار  
قد أقفروا وطن الانیس وأنست  
بهم مغاور بالفلا وقفار

يتأوهون إذا رمت أوهامهم  
دارا لساكنها بها استقرار  
ويهيجهم عين لهن مرابض  
ويشوقهم طير لها أوكار  
وقد أشار الى تشردهم فى الأرض بعيدا عن موطنهم :  
وحدث بهم صقعات روع شردت  
أوطانهم فى الأرض كل مشرد

لها اذا كان اعتراب المرء عن وطنه خارجا عن ارادته وسبيله الوحيد  
الى نجاته من خطر يلاحقه أو عقاب يوشك أن ينزل به فان حنينه يكون  
قويا وشوقه شديدا لبعده عن الوطن والأهل والأحبة والأقارب والأصدقاء  
ولفقدانه الأمن والاستقرار ، والشعور بالعزة والكرامة فهو بعد مصابه فى  
ذلك كله يشعر بالخوف والاضطراب والقلق والذل الحرمان ، فنزداد  
لوعته وتعظم مصيبته ، وتنقلب حياته فتؤدى الى انقلاب فى نفسه ومراحه ،  
فيغدو مهيب الجناح مكسور الخاطر ، مهموم النفس ، فاذا نظر الى  
الكون من حوله اسقط عليه حالته النفسية البائسة اليائسة فيراه مسود  
انجوانب قاتم الألوان فيتعلم شغوره بالألم واحساسه بالمصيبة حتى  
لا يكاد يقوى على حمل ما حمل فيهرب بنفسه من نفسه الى ذكريات الماضى  
الجميل ، ماضى الأمن والاستقرار والسكن والوصل واللذات والمتع مستحضرا  
جميع معالمة مما يحمله على الابتسام والدمع فى عينيه ، يبتسم لاطياف  
الماضى وذكرياته وهى تمر فى مخيلته ويشرق بالدمع لحقيقة واقعة المر  
المؤلم الذميم وهكذا تمتلئ نفسه حسرة على ماضيه وألما مما يعانى  
منه ويلاقيه ، كيف لا وقد صادف ذلك حلول عيد الأضحى ، وقد كانت  
كل أيامه أعيادا فيما مضى : ( الذخيرة ق ١ م ١ ص ٤٢٣ )

خليلى لا فطر يمر ولا أضحى  
فما حال من أسمى مشوقا كمن أضحى

لئن شاقنى شرق العقاب فلم أزل  
أخص بمخصوص الهوى ذلك السفحا  
وما انفك جوفى الرصافة مشعري  
دواعى بث تعقب الأسف انبرحا  
ويحتاج قصر الفارسي صبابة  
لقلبي لا تالو زناد الأسى قدحا  
وليس ذميا عهد مجلس ناصح  
فأقبل فى فرط الولوع به نصحا  
كانى لم أشهد لدى عين شهدة  
نزال عتاب كان آخره الفتحا  
وقائع جانيها التجنى فان مشى  
سفير خضوع بيننا أكد الصلحا  
وأيام وصل بالعقيق اقتضيتها  
فان لا يكن ميعاده العيد فالفصحا  
معاهد لذات وأوطان صبوة  
أجلت المعلى فى الأمانى بها قدحا  
ألا هل الى الزهراء أوبة نازح  
تقضت مبانيتها مدامعة نرحا  
مقاصر ملك اشرفت جنباتها  
فخلنا العشاء الجوت اثناءها صبحا  
محل ارتياح يذكر الخلد طيبه  
إذا عزان يصدى الفتى فيه أويضحى  
هناك الجمام الزرق تندى حفافها  
ظلال عهدت الدهر فيها فتى سمحا  
تعوضت من شدو القيان خلالها  
صدى فلوات قد أطار الكرى ضبحا

ولو لم يكن ابن زيدون قد ذهب به الاغتراب هذا المذهب من الحنين والشوق الى وطنه واحبته وأهله ، لكان أمره غريبا يستحق عليه اللوم ولا سيما وهو القائل : « غير أن الوطن محبوب ، والمنشأ مألوف ، والبيب يحن الى وطنه حنين النجيب الى عطنه والكريم لا يجفو أرضا بها قوابله ولا ينسى بلدا فيه مراضعه » المرجع السابق ص ٣٤٣ .

نعم لم يكن ابن زيدون قادرا على نسيان قرطبة موطن مناه ومعهد صباه ، بل لعله كان يجد في ترميد ذكرها ، عزاء على غريته ويلسا يداويه من كربيته : ( الذخيرة ق ١ م ص ٤٢٢ ) .

على دارة الشرقى منى تحية  
زكت وعلى وادى العقيق سلام  
ولها زال روض بالرصافة ضاحك  
بأرجائها ييكى عليه غمام  
معاهد لهو لم تنزل فى ظلالها  
تدار علينا السرور مدام  
زمان رياض العيش خضر نواعم  
ترف وامواه النعيم جمام  
فان بان منى عهدا قبلوعة  
يشب لها بين الضلوع ضرام  
ومن اجلها ادعو لقرطبة المنى  
بسقيا ضعيف الطل وهو رهام  
فما لحقت تلك الليالى ملامه  
ولا ذم من ذاك الحبيب ذمام

انه حب للوطن جارف صادق ، واعجاب بمعالم فتنته الساحرة ومظاهر جمالة الباهرة جعله شديد الولاء له .

اما ابن عمار وقد تنكرت له الايام فنفاه المعتضد عن شلب « مسقط رأسه » فكان حزينه اليها ممزوجا بالحسرة وشوقه مضطربا

بالوجد ، ( البيئة الأندلسية ص ١٧٢ ، الأدب العربي في الأندلس  
عتيق ١٩٧٦ ص ٢٧٨ ) .

اشسلب ولا تتساب عبرة مشفق  
وحمص ولا تعتاد زفرة نسام  
كساها الحيا برد الشباب فانها  
بلاد بها علق الشباب تماثي  
تذكرنى عهد الصبا فكأنها  
قدحت لنار الشوق بين الحيازم

ان حسرته على فراق شلب وبعده عن اشبيلية تظهر فى دموعه وتبدو  
ومن زفراته التى ينفثها وآهاته التى يبديها ، وما ذلك الا لحب عظيم  
لها ، ولحزن عميق على فراقها كيف لا وشلب منبت صباه واشبيلية  
مقر نعمته ، ومربع ذكرياته :

وليل لنا بالسد بين معاطف  
من النهر ينساب انسياب الأراقم  
بحيث اتخذنا الروض جارا تزورنا  
هدايا فى لرض الرياح النواسم

ان حب الوطن عند الأندلسي يضى عليه شعورا بالسعادة لا حد له  
فاذا ما قدح البعد شوقه ، صار الى ما يشبه الأحلام من دكراه فيطير به  
حنينه الى ربوعه فيطوف بجنانه ، ويحج الى معاهده ، وهو لم يبرح  
مكانه ، ولا يدلنا على ان حديث الشاعر ليس فى حقيقته الا حلما  
من احلام اليقظة غشيه بانقداح شوقه وحنينه الا ما يذكره على سبيل  
الدعاء للوطن بالسقيا او نحوه فهذا ابو حفص بن برد الأصغر فى شوقه  
الى الرصافة يهيم فى جمالها فتملأ السعادة نفسه : ( البيئة الأندلسية  
ص ١٦٦ ) .



سقى جوف الرصافة مستهل  
تؤلف شمله ايدى الرياح  
محل ما مشيت اليه الا  
مشى فى ابتهاجى وارتياحى  
كان ترنم الأطيبار فيه  
اغان فوق اوتار فصاح  
كان تثنى الأشجار فيه  
عذارى قد شربن سلاف راح  
كان الجدول المنساب نصل  
صقيل المتن هز الى الكفاح  
كان رياضه ابراد وشى  
تعطف فوق اعطاف ملاح

ان ظاهرة الدعاء بالسقيا للوطن عند الأندلسى لدليل على شدة  
الوفاء له والولاء اليه والتعلق به ، بل ان الأندلسى ليندع قلبه فى وطنه  
ان لم يستطع حمل وطنه فى قلبه ، فحنينه اليه هو حنين الى نفسه ،  
ولهذا نجدهم يذوبون فى حنينهم اليه صباة ووجدا هيسيقون له ابقاء  
على نضارته واستدامة لخيرته ووفاء له وولاء وحبا ، ويتمنون على الأيام  
أن يرجعوا الى ربوعه لينعموا بلقاء الأحبة ، هذا عبد الله بن محمد  
السيد البطليوسى يذويه الشوق ويؤلمه البعد الذى حال بينه وبين  
مسقط رأسه : ( دولة الاسلام ، عصر المرابطين ص ٤٦٩ ) .

سقى عهدهم بالخيف عهد غمائم  
ينازعها مزن من الدمع هتان  
الحباينا هل ذلك العهد راجع  
وهل لى عنكم آخر الدهر سلوان

ولى مقلة عبرى وبين جوانحى  
فؤاد الى لقياكم الدهر حنان  
تنكرت الدنيا لنا بعد بعدكم  
وحلت بنا من معضل الخطب الوان

ولابن زمرك موشح فى الشوق الى غرناطة المتفردة بحسناها ،  
فهى ذات مناظر تبهر النظر وقد احدثت بها الرياض والجنان وخلعت  
عليها مطارف النور والزهر لا سيما جنة العريف مثال الجمال ( ازهار  
الرياض ج ٢ ص ١٧٨ ) .

غرناطة منزل الحبيب  
وقربها السؤل والوطر  
تبهر بالمنظر العجيب  
فلا عدا ريعها المطر  
عروسة تاجها السبيكة  
وزهرها الحلى والطلل  
لم ترض من عزها شريكة  
بحسناها يضرب المثل  
كرسيها جنة العريف  
مراتها صفحة الغدير  
وجوهر الطل فى شبنوف  
تحكمه صنعة القدير  
والانس فيها على صنوف  
فمن هديل ومن هدير  
كم خرق الزهر من جيوب  
وكلل القضب بالدرر  
فالعصن كالكعب اللعوب  
والطير تشدو بلا وتر

وله فيها من موشح آخر قوله :

نسيم غرناطة عليل  
لكنه يرى العليل

\* \* \*

### الخلاصة

ان الشعر الوطنى عند الأندلسيين يكشف لنا جوانب عدة بعيدة الأثر فى الحياة الأندلسية وأولى تلك الجوانب هى صورة الأندلس، وصورة الأندلس فى حقيقة الأمر صورتان : حقيقية كما هى واقعها وشاعرية كما احس بها الشعراء وليس كبير فرق بين الصورتين وذلك لما اتصفت به بلاد الأندلس من جمال فتان ربما يصعب تخيله على غير شاعر فنان والى جانب ذلك فالوطن رمز الاستقرار والسكن والامن والطمأنينة والعزة والعيش الكريم ، وهو عند كل انسان مسقط رأسه ، ومنبت طفولته وصباه ، وملعب فتوته وشبابه ولهوه وحبه وموطن اهله وأحبته ، ومصدر رزقه ، وهو أولا وأخيرا مقره فى حياته وموته . لهذه الأسباب مجتمعة تغنى الأندلسى بموطنه ووطنه وافتنن بمعالم جماله واسقط عليه حالته النفسية الموحية بالسعادة . فالوطن مثله ضاحك مسرور يملأ الفرح جوانبه ، وتعم السعادة أرجاءه ، وفى حالة بعده عن الوطن لسبب من الأسباب نراه يذوب شوقا وحنينا الى ربوعه ، وأهله وأحبته ، الى معاهد صباه وشبابه ، ومراتع لهوه ومجونه ، يتحسر على ماضيه ، تضحكه الذكريات وتبكيه ، فيبدو لنا وقد اجتمع الماضى المشرق والحاضر المظلم ، مما يتسبب فى اضطراب نفسه ، وعذاب قلبه المفعم بآلم البعد وحلاوة الماضى ، مما يجعله فى تمزق نفسى ، فتفيض جوانب نفسه بالحسرة والمرارة فلا يجد غير الشكوى وذرف الدموع سبيلا لتنفيس كربه ونفث همومه . وفى هذه الحالة نجده يسقط حالته

النفسية على معالم الوطن والوطن ، فالسمااء تبكى لبكائه والنسيم  
عليل لعلته والشفق مصفر اشفاقا عليه ، والحيائم تنوح لاغترابه ويعدده .

أما الجانب الثانى الذى يصوره الشعر الوطنى عند الأندلسيين فهو  
صورة الأندلسى نفسه وهى صورة تدل على تحرره من القيود  
وميله الى التسامح بل الى الترخص فى كثير من الأمور فهو محب  
للهو والطرب والمجون ، يطلب الجمال ويحرص على التمتع به سواء  
اكان الجمال فى الطبيعة الأندلسية المكسوة بالخضرة الممتدة الرياض  
والجنان ، الغنية بالأنهار والأودية والسواقي والغدران ، ذات المدن  
الجميلة والمعالم الرائعة ، والمتنزهات الظليلة والأرض الخصبة والشواطىء  
الساحرة ، او فى النساء الجميلات والجوارى الفاتنات المائلات  
الميلات او فى الغلمان والغلاميات . . وقد ساعد على ذلك استمرار  
الحروب مع النصارى وكثرة السبايا وانتشار اسواق الفخاسة التى  
كان يديرها تجار يهود . وفى كثير من الأحيان نجد الأندلسى عريضا  
على استكمال معادته بالجمع بين النساء او الغلمان والخمر فى احضان  
الطبيعة الساحرة الجمال ، على ضفاف الأنهار والوديان الجارية تحت  
جنتها وفى جنبات رياضها ومتنزهاتها او حول بركة تمنح تماثيلها  
المياه من افواهها فى حدائق القصور ، ولهذا نجد ان صورة  
الأندلسى تتميز بالاناقة والنظافة فى مظهره وملبسة ومكانه واثائه  
وماكله ومشربه فهو لطيف دمث خفيف الظل يميل الى الدعابة والظرف  
غير عابىء بقيود العادات والتقاليد بل ان آثار هذا الجانب فى نفسية  
الأندلسى ابعد من ذلك بكثير فهى الى جانب اثرها فى تلوين سلوكه  
اذ صقلت نفسه ورفقت طبعه ، وهذبت ذوقه فقد عملت على  
الانة جانبه بما طلبه من ملذات ومتع متحررا من كل شىء مما جعله  
يركن الى الدعة وحب الحياة ويحرص على متاع الدنيا وذلك ما أغرى  
القوم بالاقتتال فيما بينهم وصغارهم بالانشغال بملذاتهم مما عجل  
بنهايتهم وقد اثر ذلك فى فقدانهم الخشونة والصلابة والقوة التى



تتطلبها الرجولة الموكولة اليها الدفاع عن المحارم والأوطان ، مما تسبب فى فقدانهم لمهابتهم من عيون الأعداء فأطبعهم ذلك فيهم ودفعهم الى تأسيس ما يسمى بحركة الاسترداد التى نجحت فيها بعد فى التنكيل بالأندلسيين وطردتهم من تلك الديار .

كما كشف شعرهم الوطنى عن سمات فنية ظهرت فيه منها : دوران اللفاظ الطبيعية الجميلة على السنة الشعراء مما أكسب شعرهم طعنا فريدا ولونا متميزا ونكهة خاصة ليست لشعر وطنى فى أدبنا العربى ولقد امتازت تلك الألفاظ بجزالتها ووضوحها وشفافيتها ، وخلوها من التعقيد والغريب فهى الفاظ حضارية رقيقة بعيدة عن خشونة البداوة وجفاف الصحراء ، تشير الى رفاهية حياتهم ونعومتها وأثر ذلك على نفوسهم ، من جهة ، والى مظهر من مظاهر التمدن فى الأندلس .

ونظرا لجمال الطبيعة وخصوبتها وتعدد مظاهر زينتها فقد حرص الأندلسى على طلب الزينة لاشعاره وهى تتفاوت بين شاعر وآخر وبين عصر وعصر ، وهى زينة مقبولة لا مغالاة فيها .

كما اتسم شعرهم بالميل الى التشخيص والتجسيد اذ نفخوا روح الحياة فى كثير من الأشياء التى اتوا على ذكرها ووصفها ، بل اسقطوا عليها حالتهم النفسية من سعادة وشقاء وفرح وحزن واستقرار واضطراب وامن وخوف ، وضحك وبكاء .

ثمة ظاهرة أخرى وهى كثرة الشعراء الذين تغنوا بالوطن الى جانب عمق حبهم له وافتتانهم به اعجابا بمعالمه واجلالا لمكانته ، مما جعل حبهم يكاد أن يكون فريدا فى نفوسهم ولقد ظهر ذلك فى تفضيلهم للأندلس على سائر البلدان بل ذهبوا الى أكثر من ذلك عندما وصفوها بالجنة وفضلوها عليها . وكما فضلوا الوطن على غيره فقد راحوا يتفاضلون كل بموطنه فهذا يفخر بقرطبة ويفضلها على غيرها ،



وذلك بغرناطة ، وثالث باشبيلية ، ورابع ببلنسية وهكذا فان لشعرهم  
الوطني فائدة جغرافية بل يكاد ان يكون معجما جغرافيا فيه أسماء  
مدنهم وقراهم ومنتزهاتهم وقصورهم ، هذا الى جانب فائدة تاريخية  
تتضمن ما تعرض له الوطن من المحن والاضطرابات والكوارث والفتن سواء  
على أيدي أهله أو على أيدي أعدائه . وهذا ما يظهر جليا في بحث  
قادم أفردته له تحت عنوان « رثاء الوطن في الشعر الأندلسي » .

\* \* \*



### ثبت التراجع

- ١ - الأدب الأندلسي - د . أحمد هيكل - دار المعارف بمصر - ط ١ - ١٩٧١ م .
- ٢ - الأدب الأندلسي - د . مصطفى الشكعة - دار العلم للملايين - بيروت ١٩٨٢ م .
- ٣ - الأدب العربي في الأندلس - د . عبد العزيز عتيق - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٦ م .
- ٤ - أندلسيات - د . عبد الرحمن علي الحجي - ١٩٦٩ م - دار الارشاد للطباعة والنشر والتوزيع .
- ٥ - أخبار وتراجم أندلسية - تحقيق د . احسان عباس - ط ١ - دار الثقافة - بيروت - ١٩٦٣ م .
- ٦ - ازهار الرياض المقرئ .
- ٧ - بغية الملتبس - الضبي - دار الكتاب العربي - ١٩٦٧ م .
- ٨ - البهجة الأندلسية وأثرها في الشعر - د . سعد السباعي شلبي - دار نهضة مصر .
- ٩ - تاريخ الأندلس - د . عبد الرحمن الحجي - دار الاختصاص - القاهرة - ١٩٨٣ م .
- ١٠ - جفوة المقتبس - الحميس - الدار المصرية للكتاب والترجمة - ١٩٦٦ م .
- ١١ - خريدة القصر - للحماد الاصمغاني - تحقيق عمر الدسوقي وعلى عبد العظيم - دار نهضة مصر .

- ١٢ - ديوان ابن حازم القرطاجي .
- ١٣ - ديوان ابن جفاجة - تحقيق د . سيد مصطفى غازي - منشأة المعارف بالاسكندرية - ١٩٦٠ م
- ١٤ - دولة الاسلام في الأندلس عصر المرابطين والموحدين - محمد عبد الله عنان - ط ١ - مطبعة لجنة التأليف والنشر - ١٩٦٤ م .
- ١٥ - الذخيرة في محاسن الجزيرة - ابن بسام - تحقيق د . احسان عباس - ج ٢١ - دار الثقافة - بيروت - ١٩٧٩ م .
- ١٦ - صفة جزيرة الأندلس - منتخبة من كتاب الروض المعطار - لافي بروفنصال .
- ١٧ - في الأدب الأندلسي - د . جودت الركابي - ط ٤ - دار المعارف بمصر - ١٩٦٠ م .
- ١٨ - في ربوع الأندلس - د . عيسى الناعوري - الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس - ١٩٧٨ م .
- ١٩ - كتاب الصلة - ابن بشكوال - الدار المصرية للتأليف والترجمة - ١٩٦٦ م .
- ٢٠ - الكتيبة الكامنة - لسان الدين الخطيب - تحقيق احسان عباس - دار الثقافة - بيروت .
- ٢١ - المغرب في حلى المغرب - ط ٢ - تحقيق شوقي ضيف - دار المعارف بمصر - ١٩٥٥
- ٢٢ - ملاح الشعر الأندلسي - د . عمر الدقاق - دار الشرق - بيروت - ١٩٧٥
- ٢٣ - نفح الطيب المقرئ - تحقيق د . احسان عباس - دار صادر - بيروت - ١٩٦٨

دراسات في  
الاسلام في ايران  
بقلم

الدكتورة نادية حسنى صقر  
استاذ التاريخ الاسلامى المساعد  
رئيس قسم التاريخ والحضارة الاسلامية  
وكيل كلية الدراسات العربية  
جامعة المنيا





## انتشار الاسلام في ايران في فتح بلاد فارس

سقطت الامبراطورية الساسانية ٣١ هـ - ٦٥١ م وخضعت ايران كلها تقريباً حتى نهر جيحون ( الناحية الشمالية الشرقية ) للحكم العربي عدا مناطق بلخ والغور ، وزابلستان ومناطق شط بحر الخزر اي وطبرستان وجيلان فقد حافظت تلك المناطق على استقلالها وقاومت مقاومة مستميتة ثم استسلمت بعد ذلك ، استسلمت بلخ عام ٨٩ هـ .  
واما بلاد الديلم والغور وكابل فلم تخضع للسيطرة العربية حتى نهاية القرن الهجري الاول (١) .

تقدم المسلمون في حركة الفتح الاسلامي الى الجبهة الشرقية في خلافة ابي بكر ومن بعده عمر رضي الله عنهما . حين تقدموا للمرة الاولى للمرة الاولى بقيادة خالد وسعد ، لم يكونوا فاتحين عسكريين وحسب ، وانما كانت الدعوة الى الاسلام تغلب على حركة الفتوح . لذلك نقلت الينا انباء الفتح الاول ، الاخبار الطوال عما كان يدور بين الفاتحين الداعين الى الاسلام ، وبين سكان المنطقة . ولا تزال اخبار وفود القائد الاسلامي سعد بن ابي وقاص الى كل من رستم قائد الفرس ، ويزدجرد آخر اكاسرة بني ساسان ، واحاديث رجالات المسلمين اليهم وما ذكروا من امر الدعوة الى الاسلام والتبشير به ، يملأ صفحات مصادر التاريخ الاسلامي . ولا شك انه كانت هناك مقاومة لقيها الفاتحون لما حملوا من عقيدة او عرضوا من دين .

وكان يساير هذه الحروب ويواكبها اسلام عدد من الفرس اما خلاصا من هذا القلق الديني (٢) او رغبة في المساواة بالمسلمين الفاتحين .

---

(١) بطروشوفسكى : الترجمة العربية : ترجمة الدكتور السباعي

محمد السباعي ، الاسلام في ايران ، ص ٧٦

(٢) اربري : الترجمة العربية : د . يحيى الخشاب وآخرون ،

تراث فارس ، ص ٣ - ١٧

ولقد كان المسلمون الأول موضع الاهتمام والرعاية خاصة في العهود الأولى وكانوا يأخذون العطاء . فقد قرّض عمر الخليفة الثاني لكل منهم الفين ، ولعدد اقل في ألف وخمسمائة ، ويذكر البلاذري ما يؤكد ذلك (٣) .

ولا شك انه كانت هناك مرحلة زمنية بين الفتح السياسي والفتح الديني فلم تقسم حركة انتشار الاسلام يوم الفتح ، انما تأخرت عنه وكان اوسع انتشار لها زمن عمر بن عبد العزيز (٤) فلم يجبر الفاتحون السكان الايرانيين على اعتناق دينهم فالقاعدة انه لا اكرام في الدين ، وعلى ذلك فقد تركوا لهم الحرية الدينية بعد عرض الاسلام عليهم .

تمكن كثير من سكان المدن والدهاقين من توقيع اتفاقيات وعهود مع القادة العرب ودخلوا في طاعتهم وتعهدوا بدفع الخراج وقد اورد البلاذري نصوص كثير من تلك الاتفاقيات والمعاهدات التي تضمنت تأكيد حرية ممارسة الطقوس الدينية وحرية العقيدة كما آمنت السكان على اموالهم وحياتهم الشخصية ، وكان السكان يتعهدون في مقابل ذلك بالاعتراف بسيطرة وأمرة العرب عليهم (٥) .

وقد اقبلت اعداد من الفرس في بداية الفتح على اعتناق الاسلام كنتيجة للاضطهاد الذي عانت به الطبقات المستضعفة في ظل الحكم الساساني (٦) دخل هؤلاء في الاسلام وشاركوا في معارك الفتح .

- 
- (٣) الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ٤ ص ٩٠ ، الطيب النجار الموالى في العصر الأموي ص ٣٤ ، البلاذري : فتوح البلدان ص ٥٠٧ .
- (٤) نادية حسنى : سياسة عمر بن عبد العزيز ، ص ٢٦ .
- (٥) بطروشوفسكى : الاسلام في ايران ، ص ٧٦ - الترجمة العربية السباعي محمد السباعي .

(٦) ارنولد : الدعوة الى الاسلام ص ٢٣٦ - ٢٣٧

فكان في جيش الأحنف في بعض نواحي مرو الروذ خمسة آلاف من المسلمين أربعة آلاف من العرب والالف من العجم (٧) .

اعتنق كثير من الفرس الاسلام تخلصا من الاوضاع السابقة فالاسلام يعتبر المسلمين سواسية بعيدا عن نظام الطبقات . ثم ان الاسلام ثبت دعائم الأسرة فقضى على النظام الفاسد الذي اقامه دين زردشت والذي جعل الزوجة في حكم الرقيق . كما ان الاسلام سيحبهم من تلك الحروب التي لم تنقطع اكثر من أربعة قرون . لأنه دين سلام وهكذا يخلصهم الاسلام مما فرضه عليهم دين زردشت من القواعد الهدامة للأسرة والمجتمع (٨) .

كما ان بعض الطبقات التي كانت تمارس الحكم والادارة في العهد الساساني قد دخلوا الاسلام حين راوا انتصار العرب في القادسية وما تلاها من مواقع عسكرية فراوا في انضمامهم للعرب خير ضمان لاستمرار استمتاعهم بقدر من السلطان (٩) .

وقد ذكر الطبري في فتح السوس انه بعد هزيمة جلولاء اجتمع القادة والرؤساء وناقشوا هزيمة الفرس امام العرب وراوا ان هزيمة العرب ومقاومة الفتح امر مستحيل واتفقوا على الدخول في هذا الدين فوجهوا شيرويه في عشرة من الاساورة الى ابي موسى الأشعري يأخذ شروطا على ان يدخلوا في الاسلام ، ولما اختلفوا على الشروط كتب أبو موسى الى ابن عمر بن الخطاب فرد عليه بأن يعطيهم ما سألوه وأمره ان يلحقهم في أفضل العطاء وأكثر شيء اخذه العرب (١٠) .

---

(٧) البلاذري : فتوح البلدان ص ٤٠٧

(٨) أربري : تراث فارس ص ٢٠ - ٢١ ، الترجمة العربية : د .

يحيى الخشاب وآخرون .

(٩) الطبري : الأمم والملوك ، ج ٤ ، ص ٩٠

(١٠) الطبري : الأمم والملوك ، ج ٤ ، ص ٩٠



ويبدو أنه كان من هؤلاء من عاونوا المسلمين في الإدارة ، وكان منهم من أساءهم العرب بـ « التصحاء » الذين كانوا ينصحونهم كما كانوا عيونهم وعونهم وكانوا يمهّدون ما بينهم وبين السكان من علاقات وأشهر هؤلاء النصحاء سليم وحيان النبطي (١١) .

فإذا كان الأعاجم قد قبلوا في بادئ الأمر على الدخول في الإسلام فإنهم لم يفعلوا ذلك من أجل الإسلام نفسه بقدر ما فعلوه ابتغاء المزايا التي كان يمكنهم منها ، فهم قد اتخذوا الإسلام وسيلة للتقرب من الطبقة الحاكمة وللمشاركة فيما كان لها من مزايا ، أي أنهم اتخذوه وسيلة لكي يستعزبوا وينالوا ما كان للعرب من حقوق ثم سموا أنفسهم بأسماء عربية والحقوا بالقبائل العربية وهؤلاء هم الموالي . وقد استطاع بعض أهل الطموح منهم أن ينالوا حظوة عند العرب (١٢) . وقد عقد كثير من الدهاقين الإيرانيين في فارس اتفاقيات استسلام مع العرب الفاتحين ليحافظوا على أراضيهم وقلاعهم وامتيازاتهم الاقطاعية (١٣) .

وباختصار كان انتشار الإسلام في إيران بطيئاً ، وفي بعض الطبقات دون البعض ، اللهم إلا في خلافة عمر بن عبد العزيز حين ازداد اقبال هؤلاء على الدخول في الإسلام فقد كانت سياسة عمر بن عبد العزيز تقوم على تغليب الفكرة الإسلامية على كل ما عداها وكان شعاره أن الله بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً ، فنشطت الحركة الإسلامية على كل ما سواها في عهده القصير ولكن بعد وفاته عادت السياسة الأموية (١٤) إلى ما كانت عليه من قبل من اصرار بعض

---

(١١) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٠

(١٢) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٠

(١٣) بطروشوفسكي : الإسلام في إيران ص ٧٤ ، ص ٧٥ ، الترجمة

العربية : د . السباعي محمد السباعي .

(١٤) محمد الطيب النجاشي : الموالي في العصر الأموي ص ٥٢

وما بعدها .



الولاية والقوادى على إخذه الجزية من أسلم بحفاظا على ميزانية الدولة لتتمكن من النهوض بأعبائها المالية كما لم يكونوا مقيمين في الديوان ولم تفرص لهم الإعطيات ، فكانت تلك السياسة ، سياسة التفرقة (١٥) بين العرب والموالي وبالإضافة على انتشار الإسلام وفي ذلك يقول بطروشوفسكى « في العصر الأموي ٤١ - ١٣٢ هـ كان انتشار الإسلام وامتداد نفوذه طيفا وضعيفا في إيران (١٦) » كما يؤكد أن عددا كبيرا من الزرادشتيين كانوا يعيشون في إيران في القرن الرابع الهجري .

ومما أفضهم في نشر الإسلام في إيران ، هجرة القبائل العربية وسكنائها واستقرارها في تلك الأقاليم الشرقية . لقد كانت مقاومة الأيرانيين العنيفة للفتوح الإسلامية ، ثم الانتفاضات التي (١٧) تعثرت فيها ما جعل القادة والولاة يقررون استقرار بعض القبائل العربية في خراسان وغيرها من التواحي الإيرانية للتمكين من الفتح الإسلامي . وقد شهدت المنطقة هجرة كثير من القبائل العربية واستقرارها . وكانت تلك سياسة مرسومة معتمدة تهدف إلى نشر الإسلام وتعريب المنطقة .

وقد ذكر البلاذري ما يؤكد ذلك قائلا : « ثم ولى زياد بن أبي سفيان ، الربيع ابن زياد الحارثي سنة إحدى وخمسين خراسان وحول معه من أهل المصرين زهاء خمسين ألفا بعيالاتهم وأسكنهم دون النهر (١٨) » .

(١٥) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٣٧١

(١٦) بطروشوفسكى : الإسلام في إيران ص ٧٩ ، الترجمة العربية :

د . السباعي محمد السباعي .

(١٧) بطروشوفسكى : الإسلام في إيران ص ٧٣ ، الترجمة

العربية : د . السباعي محمد السباعي .

(١٨) البلاذري : فتوح البلدان ص ٥٠٧

هذا النص يؤكد ما ذهبنا اليه من أن هجرة القبائل العربية ومكانها كانت سياسة مرسومة لصيغ المنطقة بالصيغة العربية الاسلامية ، خاصة ان تلك القبائل العربية قد اندمجت في الوسط الذي عاشت فيه فكانوا يلبسون المراويل التي يرتديها اهل خراسان (١٩) كما كانوا يشربون النبيذ ويحتفلون بعيد النيروز والمهرجان . بل تحدثوا الفارسية (٢٠) التي انتشرت حتى انهما كانت في الكوفة والبصرة لغة يتكلمها الناس في السوق كما يتكلمون العربية .

هذه القبائل لم تكن تعيش في نطاق ضيق او في منطقة محددة انما كانت تنطلق في مناطق كثيرة متسعة ولم تكن تلك القبائل في عزلة عن الفرس انما كانت تشارك في كافة مظاهر الحياة واللوان النشاط ، وصارت لهم املك وضياع في القرى . ودخلت نساء الموالي الى بيوت العرب . فلا بد ان تلك القبائل كانت تؤثر وتقاثر ، وعلى ذلك فوجود تلك القبائل كان مما يعين على انتشار الاسلام بدرجة ما الى جانب الدعوة . اي ان انتشار الاسلام في ايران اعتمد على الدعوة الى جانب هجرة القبائل العربية (٢١) .

وان كانت هجرة القبائل العربية المتتالية من العراق الى خراسان قد زادت من قوة العنصر العربي في بلاد العجم فان ذلك لم يصل الى الحد الذي يجعل اعداد العرب تتناسب مع اعداد السكان الاصليين .

وفي اواخر القرن الاول الهجري لم تتجاوز اعداد العرب في تلك المناطق مائتي الف (٢٢) . ولو اخذنا برواية البلاذري الذي ذكر انه

---

(١٩) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٦٨ .

(٢٠) المصدر السابق ص ٦٨ .

(٢١) بطروشوفسكي : الاسلام في ايران ص ٧٦ - ٧٧ .

الترجمة العربية د . السباعي محمد السباعي .

(٢٢) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٦٨ .

البلاذري : ج ٣ ص ٥٢٠ .

كانت في خراسان وفي خلافة سليمان بن عبد الملك ( ٩٦ - ٩٩ هـ ) يومذاك من مقاتلة البصرة أربعون ألفا ، ومن مقاتلة الكوفة نحو سبعة آلاف لكان عدد الجند العرب قريبا من خمسين ألفا ، ولم يكن جميع العرب الموجودين ليزيد عن أربعة أضعاف هذا الرقم . وهذا ليس بعدد يتناسب مع سكان المنطقة الايرانيين .

ولو أضفنا الى ذلك أن الحروب لم تنقطع ، كانت تبعد كثيرا من العرب فتتناقص أعدادهم ، ثم العداوات السياسية بين العرب والتي استغرقتهم وبعثرت جهودهم بعد أن صاروا شيعة وأحزابا متناحرة في محيط يتربص بهم الدوائر فقد كان كثير من سكان المناطق الداخلية قد حدودوا موقفهم من الدين الجديد إذ صالحوا على الجزية وتربصوا بالمسلمين الفرص (٢٣) وذلك مثل ما حدث في اصطخر ، حين ثار الفرس وانقضوا على الحامية العربية وقتلوها رغم أنه تم توقيع اتفاقية استسلام مع العرب سنة ٢٨ هـ .

فقلة أعداد العرب في الهجرات الأولى أيام الفتح في بادئ الأمر ثم انقطاع الهجرات بعد ذلك وتناقص أعداد العرب بسبب الانتفاضات والثورات ، والحروب لو وضعنا كل ذلك في الاعتبار لأدركنا أني أي حد كانت صعوبة تلك الأقاليم الايرانية فالشعور القومي والتقاليد الساسانية بما لها من عمق ورسوخ كانت عقبة أمام تعريب الهضبة الايرانية وأدخالها في الاسلام .

ورغم أن اللغة العربية سيطرت وانتشرت في ايران (٢٤) ، إلا أن الحضارة والثقافة الايرانية لم تمح من ايران بل أثرت في العرب . لم تمض مائة سنة على الفتح العربي لايران حتى ظهرت ترجمات باللغة العربية للعديد من المؤلفات الفارسية .

---

(٢٣) شكرى فيصل : المجتمعات الاسلامية ص ١٩٠ .  
نزار الحديثي : العراق في التاريخ ص ٣١٩ . فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٤ ، بطروشوفسكى : الاسلام في ايران ص ٧٣ .



ورغم ان بلاد الفرس صارت جزءا من دار الإسلام الا ان حركة التعريب فيها لم تكن ناجحية بسبب ما صادفها من عوائق، ولم يتحقق صبغها بالصيغة الإسلامية العربية كما تحقق في الشام والعراق ومصر والمغرب. ولم يتم الاندماج بين الفرس والعرب بل ظل هناك انقسام موجود في جميع نواحي الحياة الفكرية والاجتماعية وتبلور في صورة نزاع بين القرائين العربي والفارسي ونمى واشتد في القرن الثالث الهجري في صورة الحركة الشعبية تلك الحركة التي تتطوى على وجود ايرانيين مناهضين للحكم العربي ، مقدسين للثقافة والحضارة الايرانية (٢٥) .

ويذهب بعض الباحثين الى ان اسلام من اسلم من الفرس لم يكن عن ايمان بالعقيدة بقدر ما كان لأسباب ودوافع أخرى (٢٦) . فبعد معركة نهاوند الفاصلة سنة ٢١ هـ والتي اطلق عليها فتح الفتوح لأنها أجهزت على قوة الفرس نهائيا (٢٧) ، كما تم بمقتضاها تحرير العراق العربي بحدوده الجغرافية والبشرية ، ففتحت بذلك ابواب الهضبة الايرانية امام الاسلام لينتشر فيها .

وهنا تداعى الفرس بعد الهزيمة استجابة لطلب الموبذ موبذان الذي بين لهم عجزهم عن مقاومة الجيوش العربية وانه يرى ان يظهروا دخولهم

---

(٢٤) بطروشوفسكى : الاسلام في ايران ص ٧٧ . الترجمة العربية د. السباعي محمد السباعي .

(٢٥) المصدر السابق ص ٧٨ .

(٢٦) بارتولد : الحضارة الاسلامية ص ٦٥ ، الطبيب النجار :

الدولة الأوية ص ٢١٢ .

(٢٧) الدينوري : الاخبار الطوال ص ١٣٣ . الطبري : الأمم

والملوك ج ٤ ص ١١٤ وما بعدها .

بطروشوفسكى : الاسلام في ايران ص ٧٣ . الترجمة العربية

د. السباعي محمد السباعي .

فى هذا الدين وان يعيدوا تنظيم نشاطهم ويكون لهم شأن معه فيما بعد ،  
وهكذا شكلت هذه البداية دخول الفرس فى الاسلام (٢٨) .

كانت المقاومة الفارسية فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى  
قد اتضحت فى خراسان وولايات ايران الشمالية على هيئة ثورات ضد  
العروبة والاسلام وكان الفرس يهدفون الى اعادة تشكيل الأوضاع والنظم  
والروح الداخلية للثقافة فى الدولة الاسلامية على غرار النظم والقيم  
الساسانية التى كانت تمثل فى نظرهم ذروة الحكمة السياسية (٢٩) .  
ويمكن القول انه ظل لدى الفرس تحد دينى فكرى اجتماعى للعرب  
المسلمين . كما ان المؤثرات الساسانية التى كانت قد تسلت الى الفكر  
الاسلامى ظلت غريبة على كيانه اذ ان بعض الاتجاهات الفكرية التى  
تتطوى عليها العناصر الايرانية كانت تتعارض والتعاليم الاسلامية وقد  
ذكر الاصطخرى المتوفى فى النصف الاول من القرن الرابع الهجرى انه  
وجد فى بعض نواحى خراسان « قوم يظهرون الاسلام وليسوا  
بالمسلمين » (٣٠) .

وهكذا كان امرا طبيعيا ان يقوم هؤلاء الفرس المسلمون بمحاربة  
السيادة العربية ، مستندين الى الاسلام اى انهم سيضربون العروبة بالاسلام  
ومن خلاله وذلك حين يعتقدون بحماس بالغ مذهب التشيع . فنزعاتهم  
القومية ستدفعهم وستغلب عليهم تحت ستار الدعوة لآل رسول الله  
ﷺ (٣١) . ويعبر احد الباحثين المحدثين عن تلك الحقيقة قائلا :  
« وما حركات الموالى ومساندتهم للثورات العلوية الا مظهرا من مظاهر  
ضرب السلطان العربى والدين الاسلامى فقد ساندوا اول الامر اية حركة

---

(٢٨) نزار الحديثى : العراق فى التاريخ ص ٣١٩ .

(٢٩) جب : دراسات فى حضارة الاسلام ص ٨٨ .

(٣٠) المسالك والممالك ص ١٥٣ ( فى ذكر خراسان ) .

(٣١) محسن ابراهيم : تاريخ الاسلام ج ٢ ص ١٤ - ١٥ .



يمكن الاعتماد عليها في تحقيق أهدافهم (٣٢) انضموا الى جانب الخوارج منذ عهد علي فقد كان في طفوفهم عدد كبير منهم في موقعة النهروان (٣٣) وانضموا الى عبد الله بن الزبير (٣٤) ثم انضموا بعد ذلك الى حركة المختار الثقفي ، وهذا يفسر لنا انتشار مذهب التشيع في الهضبة الايرانية انتشارا واسعا منذ وقت مبكر ، ثم قاموا باسمه بالعمل الحاسم في اسقاط الدولة العربية (٣٥) الأبوية .

ويتحدث الاصطخري يصف اقليم فارس قائلا : واما بيوت نيرانها فانها لا تخلو ناحية ولا مدينة بفارس ، الا القليل ، من بيوت النيران ، والمجوس اكثر ملل اهل الكتاب بها « (٣٦) ثم يتناول بالوصف مدنها ونواحيها بلدة ومن استعراضه هذا نجد ان اكثر من نصف مدنها ليس بها منبر (٣٧) أي ليس بها مسجد . ويتناول اقليم الجبال قائلا : « فيها الخرمية وكان منها بابك وفي قراهم مساجد وهم يقرأون القرآن غير انه يقال انهم لا يدينون في الباطن بشيء الا الاباحة » (٣٨) .



### التشيع ودور العناصر الايرانية فيه

#### نشأة حزب الشيعة :

كان فريق من الباحثين من رجال القرن التاسع عشر الميلادي يتعقدون ان الايرانيين اوجدوا مذهب التشيع في الاسلام واظهروه كمذهب ديني . وان التشيع كان تعبيرا وتفسيرا للاسلام من وجهة النظر الايرانية او كان

---

(٣٢) اليوزيكي : اهل الذمة في العراق ص ٣١٠ .

(٣٤) المصدر السابق .

(٣٥) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٣ .

(٣٦) الاصطخري : المسالك والممالك ص ٦٨ .

(٣٧) المصدر السابق ص ٦٧ - ٧١ .

(٣٨) المسالك والممالك ص ١٢٠ .

رد الفعل للروح الإيرانية في مواجهة العرب ( كارادوفو في كتاب -  
دوزي ) .

ومن الناحية التاريخية فان الفرضية القائلة بالمنشأ الإيراني للتشيع  
فرضية غير صحيحة . يؤكد بطروشوفسكى تلك الحقيقة .

ونحن نتفق مع بطروشوفسكى في ذلك فمن المؤكد ان التشيع نشأ  
اولا بين العرب في البيئة العربية ، وفي قلب الجزيرة العربية بل في  
عاصمة الدولة الاسلامية الاولى في المدينة المنورة . ومع أن الشيعة الأوائل  
كانوا جميعا من العرب الا انه قد انضم اليهم والتحق بهم خلال العصر  
الأموي كثير من الموالى بخاصة في العراق وايران ، وبذل الموالى جهدهم  
للتخلص من وضعهم الاجتماعي والاقتصادي الحقيير بالنسبة للعرب وتبعيتهم  
الذليلة لهم حتى ينالوا حقوقهم كاملة مثلما كان للعرب ، وكان الشيعة  
يشارون بالوصول الى هذا الهدف ( ٣٩ ) .

اختلف الكتاب والباحثون العرب في بدء التشيع لعلى بن ابي طالب  
فمنهم من يرى ان التشيع كان بعد وفاة الرسول ﷺ ( ٤٠ ) ، وذهب  
البعض الآخر الى ان الفكرة تكونت يوم مصرع عثمان بن عفان ، وراى فريق  
ثالث ان التشيع قد ظهر زمن فتنة طلحة والزبير في البصرة بالعراق ،  
وهناك فريق رابع من الشيعة الامامية يؤكدون ان بذرة التشيع كانت في  
مكة حين امر الله تعالى رسوله ان ينذر عشيرته الاقربين ، فجمع  
بنى هاشم وانذرهم ثم قال : « ايكم يؤازرنى ليكون اخى ووارثى ووزيرى  
وخليفتى فيكم من بعدى ؟ فلم يجبه احد غير على بن ابي طالب ، فاعلن  
الرسول ﷺ انه اخوه ووارثه ووزيره وخليفته » ( ٤١ ) .

( ٣٩ ) بطروشوفسكى : الاسلام في ايران ص ٩٣ . الترجمة العربية  
د . السباعى محمد السباعى .

( ٤٠ ) احمد العبادى : في التاريخ العباسى والفاطمى ص ٢١٩ .

( ٤١ ) الخربوطلى : غروب الخلافة الاسلامية ص ٣٩ نقل عن

ابن هشام .

ونميل إلى الرأي القائل بأن نواة حزب الشيعة نشأت عقب وفاة النبي ﷺ فقد رأى بعض الصحابة أن علي بن أبي طالب أولى الناس بالخلافة باعتباره أقرب بنى هاشم إلى النبي ﷺ التي جانب سببه إلى الإسلام وجهاده فيه (٤٢) . غير أن اجتماع السقيفة انتهى باختيار أبي بكر الذي عهد إلى عمر بن الخطاب من بعده . ثم أوصى عمر إلى الستة أصحاب بالشورى وانتهى الأمر بتولية عثمان رضي الله عنه . فكان فوز عثمان دون علي بن أبي طالب انتصاراً لبنى أمية على بنى هاشم . وبدأ منذ ذلك الحين حكم بنى أمية للدولة الإسلامية وكانت خلافة علي مرحلة انتقال بين الحكم الأموي المستتر وراء خلافة عثمان ، وبين الخلافة الأموية في دمشق والتي أسسها معاوية بن أبي سفيان (٤٣) .

لذلك كان مقتل عثمان رضي الله عنه مما أثار بنى أمية وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان وضايقهم إلى أبعد حد ممكن إذ خشوا أن تظل الخلافة والحكم والسلطة في يد بنى هاشم دونهم . وظل موقف معاوية من خلافة علي المعارض باسم الثار لعثمان حتى انتهى الأمر بقيام الدولة الأموية والبيعة لمعاوية سنة ٤١ هـ وهو عام الجماعة فجعلوا الخلافة التي تقوم على البيعة والشورى ملكاً وراثياً .

والواقع أن العداء بين بنى هاشم وبنى أمية ترجع جذوره إلى العصر الجاهلي (٤٤) إذ تنافس البيتان القرشيان على السيادة في مكة على المناصب الكبرى من سقاية ورفادة وسدانة ، ثم كانت النبوة في بنى هاشم فزادهم ذلك مجداً وشرفاً ، وتزعّم أبو سفيان زعيم البيت الأموي لواء مناهضة الدعوة الإسلامية ، ولم يعتنق الإسلام إلا عند الفتح . وقد حاول

---

(٤٢) الطبري : الأمم والملوك . أحداث سنة إحدى عشر . ابن اعثم الكوفي ، الفتوح مجلد ١ ص ١٢ - ١٤ .

(٤٣) الخريوطي : تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي ص ٩ .

(٤٤) أحمد العبادي : في التاريخ العباسي والفاطمي ص ٢١٩ .



بنو إمامية أن يكون لهم من النفوذ ما يضمن لهم مكانة مرموقة في الإسلام وهكذا سيقوم النزاع بين الحزب الأموي والحزب الهاشمي ،

والشيعة يرون أن علي بن أبي طالب وإبنائه أحق بالخلافة من سواهم (٤٥) ولا ينتهي بهم الأمر عند تلك الرؤية أو ذلك الرأي فقط بل يدفعهم ذلك للقيام بحركات ثورية يخرجون فيها على الدولة وتاريخهم بين وثبة واستعداد لأخرى . والخلفاء يراقبونهم ليل نهار ، ويتكلمون بهم اتد التنكيل فلا يرجع الشيعة عن مطلبهم ولا يغير الخلفاء سياستهم (٤٦) .

وفي خضم هذا النزاع الأموي الهاشمي انقسم العالم الإسلامي إلى معسكرين شيعة ، وسنة . وكان لهذا الانشقاق حول مسألة ولاية الحكم أسوأ الأثر وأعظم الخطر في تاريخ الدولة الإسلامية . ذلك لأن السبب في استقطابوا النيل من الإسلام والمسلمين وحققوا أغراضهم من خلال تلك الثغرة .

ظهر العداء بين الفريقين في عهد عثمان ، وسعدت الشيعة لفترة قصيرة هي خلافة علي وإبنه الحسن ، وسرعان ما خابت آمالهم بقيام الخلافة الأموية فاعتبروا عام الجماعة ، عام فرقة وقهر وخيبة والعام الذي تحولت فيه الإمامة ملكا كسرويا والخلافة غصبا قيصريا (٤٧) .

وكرهت الشيعة معاوية فهم يرون أنه لم ينتخب انتخابا عاما وان بيعته بعد صفين لم يشترك فيها أهل الحل والعقد من المسلمين بل انتخبه أهل الشام بعد صدور حكم الحكيم (٤٨) ، والواقع أن الحزب المناصر

---

(٤٥) حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسي

(٤٦) أحمد أمين : ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٧٧ .

(٤٧) الجاحظ : رسالة يراية في معاوية والأمويين ص ١٤ .

الخربوطلي : غروب الخلافة ص ٦٨ .

(٤٨) الشيخ محمد الخضري : الأمم الإسلامية ج ٢ ، ص ١٥٣ .

لأن الببت قد شايح العلويين فى عهد الخلفاء أبى بكر وعمر وعثمان أيد  
حقهم فى الخلافة ملتزما الهدوء والسكينة ودون الدخول فى أى نزاع .  
الا انه بعد مقتل على صار الأمر غير ذلك اذ أخذ الحزب فى معارضة من  
تولى الحكم من غير العلويين . لقد ندد الشيعة بالخلفاء واعتبروهم مغتصبين  
للكم .

— تطور حزب الشيعة ( المخطط اليهودى ) :

منذ ظهور الاسلام واليهودية تعاديه . لما كان لانتصار الدعوه  
الاسلامية وسيطرتها على شبه الجزيرة العربية واندحار الكفار والمشركين  
وارتفاع راية الاسلام واتساع دولته .

وراي كل من اليهود فى شبه الجزيرة العربية والمجوس فى ايران  
انه لا سبيل للقضاء على الاسلام ودولته ، ويثسوا من احراز نصر صريح  
عليه فى حريهم له وجها لوجه . فما كان امامهم وهم الحاقدون عليه الا ان  
يكيدوا للاسلام كيذا ويمكروا به مكرا ، ادعوا الاسلام كذبا ودخلوا قلعه  
مع جنوده خلسة ، ادخلوا فى الاسلام ما ليس منه والصقوا برجالاته  
ما لم يكن فيهم ، ايدى خبيثة عملت على ايجاد الخلاف التوسيع شفته  
بين المسلمين .

وأول دس دسه اليهود فى الشريعة الاسلامية كان باسم الاسلام  
كى يسهل ايقاع المسلمين فى شراكمهم . وكان يتزعم هؤلاء الماكرين  
الجاحدين على الاسلام عبد الله بن سبا وهو يهودى من اليمن تظاهر هو  
واعوانه بالاسلام حتى يمكنهم طعنه من الداخل طعنه قاتلة . فخطط هو  
ويهود صنعاء خطة ذهب اثرها هو ورفاقه الى المدينة عاصمة الدولة زمن  
عثمان رضى الله عنه تظاهروا بحب على وتشيعوا مظهرين له الولاء وهو  
منهم براء . وتناول بطروشوفسكى عبد الله بن سبا قائلا : « كان عبد الله  
ابن سبا مؤسس التشيع وكان يدعو لارائه وقد قرأ العديد من الكتب فى  
اليهودية والمسيحية والاسلام وكان يحب المناقشات الدينية . وكان يقول



ان لكل نبي وصي فكما اختار موسى هارون وصيا له فقد اختار محمد صلى الله عليه وآله وصيا له « (٤٩) » .

وابن سينا هو واضع فكرة رجعة النبي صلى الله عليه وآله أيضا . وقد بنى هذه النظرية أو الفكرة على بعض آيات القرآن . فكان يقول كما ان عيسى يجب ان يرجع ، فان محمد صلى الله عليه وآله لابد له من رجعة كذلك . حتى ان فلهوزن يقول ان اصل الرجعة عند الشيعة الفلاة اقترن باصل رجعة او إعادة محمد صلى الله عليه وآله في صورة على وحلول روح على في الأئمة من بعده .

وكان عبد الله بن سينا رأس الفلاة من الشيعة فلم يكتفى بإعلان حقوق على بل أضفى عليه مقام الألوهية ( ٥٠ ) .

وأخفت هذه الفئة تنشر بين المسلمين عقائد تنافي عقائد الاسلام ( ٥١ ) ولا تتفق مع هذه الدعوة السميحة في شيء . وان كانت هذه الفرقة من بين ابناء المسلمين اسما ، الا انها تعمل على تدمير الاسلام والاضرار به والتيل منه . وقد تبرأ منهم علي في حياته وعذبهم ( ٥٢ ) ، وأبغضهم بنوه من بعده وبمرور الزمن غابت تلك الحقيقة عن المسلمين . وبذلك نجحت اليهودية الماكرة المتحالفة مع المجوسية في ضرب العقائد الاسلامية وأفسادها ببعض الأفكار اليهودية ( ٥٣ ) والمجوسية .

( ٤٩ ) بطروشوفسكى : الاسلام في ايران ص ٨٥ . الترجمة العربية

د . السباعي محمد السباعي .

( ٥٠ ) الطبرى : الأهم والملوك بحواش سنة ٣٥ هـ .

( ٥١ ) ابن قتيبة : المعارف ص ٦٢٢ . ابن رجب : العقد الفريد

ج ٢ ص ٤٠٤

( ٥٢ ) المصدرين السابقين : اللغز عداوى : المشرق بين الفرق

ص ٢٣٤ .

( ٥٣ ) احسان الهى ظهير : الشيعة والسنة ص ٢٠ .

ابوزهرية : تاريخ المذاهب الاسلامية ج ١ ص ٤٠٤ .

ويقتناول البغدادى السبئية بقوله : السبئية اظهروا بدعتهم فى زمان  
على رضى الله عنه فقال بعضهم لعلى : « انت الاله فاحرق على قوما منهم  
ونفى ابن سبأ الى ساباط المدائن وهذه الفرقة ليست من فرق المسلمين  
لتسويتهم عليا الها « (٥٤) وهم بذلك انما ادخلوا مبدا الحلول على  
الاسلام (٥٥) « اى حلول روح الاله فى على » .

وعبد الله بن سبأ اظهر الاسلام واخذ يجوب العالم الاسلامى  
ناشرا آراءه ومن اهم اقواله رجعة النبى ، فكان يقول العجب ممن يزعم  
ان عيسى يرجع ويكذب برجوع محمد (٥٦) ويؤكد احمد امين انه اخذ  
عن المزدكية .

ويرى جولد تسيهر ان فكرة الرجعة ليست من وضع الشيعة او من  
عقائدهم التى اختصوا بها ويرجح انها تسربت الى الاسلام عن طريق  
المؤثرات اليهودية فعند اليهود والنصارى ان النبى ايليا قد رفع الى  
السماء وانه لابد ان يعود الى الارض فى آخر الزمان لاقامة دعائم الحق  
والعدل . رايلىا هو الأنموذج الأول لأئمة الشيعة المختفين الغائبين الذين  
سيعودون يوما كمهديين منقذين للعالم (٥٧) . وفى ذلك يقول بطروشوفسكى  
ان اصل فكرة الرجعة ( رجعة الأنبياء ) ظهر لأول مرة بين اليهود

---

(٥٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢١ .

الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٧٤

(٥٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٥٥ . ابن خلدون :

المقدمة ص ١٩٨

(٥٦) الطبرى : الأمم والملوك ج ٤ ص ٣٤٠

الزركلى : الأعلام المجلد الرابع ص ٨٨ ، احمد امين : فجر

الاسلام ص ١١٠

(٥٧) جولد تسيهر : العقيدة والشرعة فى الاسلام ص ٢١٥

اتباع ، لتوراة ( الاعتقاد برجعة الياس وأخنوخ ) ثم انتقل منها الى  
المسيحية ( ٥٨ ) .

وما يؤكد التحالف اليهودي المجوسى ضد الاسلام ان فكرة الرجعة  
هذه يقول بها أيضا الفرس فقد ظهرت عدة زندقات وبعد قمع الفتن التي  
اشعلت نيرانها هذه العقائد ، علقت مثل هذه الآمال على عودة أصحابها  
فى المستقبل فاشيع « بهافريد » وهو أحد الذين حاولوا القيام بثورة  
زرادشتية لمناهضة الاسلام واعتقدوا بعد موته انه رفع الى السماء وأنه  
سيرجع يوما للانتقام من أعدائه ، ويمثل هذا القول أمن أعوان  
المقنع ( ٥٨ ) وهكذا .

وذكر الطبرى ان عبد الله بن سبا لقي أبازرق فى الشام وحرصه  
على معاوية بقوله المال مال الله ، الا ان كل شيء لله ، ويريد به اجتماعه  
وادخاره دون المسلمين ثم اتى عبد الله بن سبا الى أبى الدرداء فلما  
سمع هذا حديثه قال متسائلا : من انت ؟ اظنك والله يهوديا ( ٦٠ ) .

أخذ ابن سبا يتنقل بين الأمصار والبلدان الإسلامية محرضا على  
أمير المؤمنين عثمان رضى الله عنه هو وصحبه ساعيا بالفتنة والفساد  
والإغراء على خليفة المسلمين ولقد اجمع المؤرخون ان عبد الله بن سبا  
هو الذى اشعل نار الفتنة والعصيان ( ٦١ ) ضد عثمان وولاته ليمزق وحدة

( ٥٨ ) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٨٧ . الترجمة العربية  
د . السباعى محمد السباعى .

( ٥٩ ) جولدتميهير : العقيدة والشرعة فى الاسلام ص ٢١٦ .

( ٦٠ ) الطبرى : الأمم والملوك ج ٥ ص ٩٠ .

( ٦١ ) المصدر السابق ج ٤ ص ٣٤٠ على ابراهيم حسن : التاريخ

الاسلامى العام ص ٢٥٢

احسان الهى ظهير : الشيعة والسنة ص ٣١ ابو أميرة : تاريخ

المذاهب الاسلامية ج ١ ص ٤١



المسلمين ويفرق جمعهم مستتراً يستار التشيع لعلواً وإيهائهم لا يجهل مخطط  
يهودى مجوسى . وقد صادفت دعوة ابن سبا ضد عثمان (يرمى خيلاً فى  
البصرة ولكن والى عثمان علماً عليها عبد الله بن عامر طرده منها ، فرحل  
الى الكوفة وهناك ظهر استياء الناس من عثمان فطرد منها أيضاً فصار  
الى الشام مخزوماً على عثمان وولائه ولقى أبا ذر الغفارى الذى كان  
من المعارضين لسياسة الخليفة وأخيراً ذهب الى مصر (٦٢) ينشر دعوته  
ويفت شومة وكان يتبادل الكتب والرسائل واشتغل سخط المصريين على  
عبد الله بن سعد بن أبى السرح والى عثمان عليهم فكان لابن سبا الدور الأكبر  
فى اشتغال ثار الفتنة التى قتل فيها عثمان رضى الله عنه . فكان يقول  
إن لكل نبي وصى وخليفة ، فوصى رسول الله وخليفته ليس إلا على  
وإن الأمة ظلمت علياً وغصبت حقه فى الخلافة والولاية ويلزم الآن  
على الجميع مناصرته ومعاصדתه وخلع طاعة عثمان وبيعته فتأثر به  
الكثيرون وخرجوا على الخليفة عثمان (٦٣)

ويؤكد ابن حزم أن الشيعة أخذت من الفكر اليهودى وتأثرت به  
فيقول : « صار هؤلاء فى سبيل اليهود القائلين إن اليأس عليه السلام  
وقنحاس بن اليعازار ابن هارون عليه السلام أحياء الى اليوم وسلك  
هذا السبيل بعض الصوفية فزعموا أن الخضر واليأس عليهما السلام  
حيان الى اليوم (٦٤)

ولما قتل على زعم ابن سبا أن المقتول لم يكن علياً وإنما كان  
شيطانا تصور فى صورته وأن علياً صعد الى السماء مثل عيسى بن مريم  
عليه السلام وأنه سينزل الى الدنيا . وزعمت السبئية أن علياً فى السحاب

- (٦٢) ابن العري : العواصم من القواصم ص ١١٥  
(٦٣) احسان الهى : الشيعة والسنة ص ٢٤ ، « تاريخ شيعى »  
« روضة الصفا » ج ٢ ، ص ٢٩٢  
(٦٤) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل المجلد ٣ ص ١٨٠

وان الرقعة صوته والبرق صوته وهم احق بجمعون الرعد يقولون «عليك السلام يا امير المؤمنين» (٦٥) .

وعبد الله بن سبا اول من اظهر القول بغرض امامة علي واطهر البراءة من اعدائه وكان يقول في علي ما كان يقوله وهو علي يهوديته في يوشع بن نون بعد موسى ، لذلك قيل ان الرقض مأخوذ عن اليهودية ولما بلغه نعي علي كذب ذلك وقال : « لو جئتنا بدماعه في سبعين صرة واقمت علي قتله سبعين عدلا لعلمنا انه لم يمت ولم يقتل ولا يموت حتى يملك الارض (٦٦) ويملاها عدلا كما ملئت جورا .

ومن المؤثرات اليهودية في عقائد الشيعة « الوصية » فقد نشر ابن سبا في الناس انه وجد في التوراة ان لكل نبي وصي وان عليا وصي محمد (٦٧) وانه خير الاوصياء كما ان محمد خير الانبياء . وعقيدة الوصاية والولاية لم يات بها القرآن ولا السنة الصحيحة الثابتة بل اختلقها اليهود بين وصاية يوشع بن نون لموسى ونشروها بين المسلمين باسم وصاية علي لرسول الله صلى الله عليه وسلم وابن سبا اول من اظهر القول بغرض امامة علي ويقول النوبختي ان عبد الله بن سبا كان يهوديا فابلىم وكان يقول علي يهوديته في يوشع بن نون ، بعد موسى عليه السلام بهذه المقالة فقال في اسلامه بعد وفاة النبي ﷺ بمثل ذلك (٦٨) ويقول الشهرستاني هو اول من اظهر القول بالنص بامامة علي رضي

(٦٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٢٢ وما بعدها . (٦٦)

(٦٦) النوبختي : فرق الشيعة ص ٤٣ وما بعدها . ابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ج ١ ص ٤٢ الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٧٤

(٦٧) الطبري : تاريخ الامم والملوك ج ٤ ص ٣٤٠

(٦٨) النوبختي : فرق الشيعة ص ٤٤ وما بعدها .



الله عنه ومنه تشعبت أصناف الغلاة (٦٩) مما يؤكد العلاقة الوثيقة بين اليهودية والسبئية الرافضة .

والامام عنزهم معصوم بل جعلوا اثمتهم فوق البشر وفوق الانبياء والرسل ، بل آلهة يعلمون أعمار الناس واجالهم ولا تخفى عليهم خافية ، ويملكون الدنيا كلها ، ويغلبون على جميع الخلق ويرتعد الكون من هيبتهم وشدة بأسهم يدين لهم الملائكة كما دان لهم الانبياء والرسل ولايضاحهم أخذ (٧٠) . وقد ساق الباحث كثيرا من النصوص التي وردت في بعض كتب الفقه والتفسير الشيعي مما يؤكد ويوضح مدى خروجهم على الفكر الاسلامي الصحيح . فيروى عن الكليني كبير الشيعة ومحدثهم في صحيحة « الكافي » تحت باب ابن الأئمة اذا شاعروا ان يعلموا علموا « عن جعفر انه قال ان الامام اذا شاء ان يعلم علم » اذ ذكر الباحث ان ذلك النص من كتاب الكافي في الأصول ، كتاب الحجة ص ٢٥٨ ج ١ طبعة طهران (٧١) ولهم في الامامة آراء متطرفة (٧٢) .

وعندهم ان الامامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الأمة ويتعين القائم بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الاسلام ولا يجوز لنبي اغفالها ولا تفويضها الى الأمة بل يجب عليه تعيين الامام لهم ، ويكون معصوما من الكبائر والصغائر ، وان عليا رضى الله عنه هو الذى عينه صلوات الله عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم ولا يعرفها جهايزة السنة ، بل اكثرها موضوع

(٦٩) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٩٧٤

(٧٠) احسان الهى ظهير : الشيعة والسنة ص ٦٥ وما بعدها .

(٧١) المصدر السابق عن الكليني : الكافي ، كتاب الحجة

ص ٢٣٣ ج ١ طبعة طهران .

(٧٢) المصدر السابق . ويرجع الى كتب الملل والنحل والمذاهب .

(٧٣) ابن خلدون : المقدمة ص ١٩٧.

أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تاويلاتهم الفاسدة (٧٤) وتنقسم هذه النصوص عندهم الى جلى وخفى ، والجلى مثل قوله من كنت مولاه فعلى مولاه .

وروى صاحب العقد الفريد (٧٥) عن الشعبي انه قال لمالك ابن معاوية احذرك الأهواء المضلة وشرها الرافضة فانها يهود هذه الأمة ييغضون الاسلام كما ييغض اليهود النصرانية . ولم يدخلوه وغبية ولا رهبة من الله ولكن مقتا بأهل الاسلام ويغيبا عليهم ، وقد احرقهم على بن ابي طالب ونفاهم الى البلدان منهم : عبد الله بن سبأ وعبد الله بن سباب ، نفاه الى الجازر (٧٦) ، وأبو الكروم .

وأورد ابن عبد ربه مقارنة بين اليهود والرافضة توضح مدى التشابه بين الفئتين في الفكر والعقيدة فيقول (٧٧) : « قالت اليهود لا يكون الملك الا في آل داود ، وقالت الرافضة لا يكون الملك الا في آل على بن ابي طالب .

وقالت اليهود لا يكون جهاد في سبيل الله حتى يخرج المسيح المنتظر وينادى منادى من السماء . وقالت الرافضة لا جهاد في سبيل الله حتى يخرج المهدي وينزل سبب من السماء » .

واليهود يؤخرون صلاة المغرب حتى تشتبك النجوم ، وكذلك الرافضة واليهود لا ترى الطلاق الثلاث شيئا وكذا الرافضة .

(٧٤) ابن خلدون المقدمة ص ١٩٦ - ١٩٧ ، احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٦٧ .

(٧٥) ابن عبد ربه ج ٢ ص ٤٠٩

(٧٦) الجازر : قرية من نواحي النهر اوان قرب المدائن . عن

العقد الفريد ج ٤ ص ٤٠٩ . ياقوت : معجم البلدان ج ٢ ص ٩٤

(٧٧) ابن عبد ربه : العقد الفريد ج ٢ ص ٤٠٩ وما بعدها .

واليهود لا ترى على النساء حدة وكذلك الرافضة .

واليهود تستحل دم كل مسلم ، وكذلك الرافضة .

واليهود حرقوا التوراه وكذلك الرافضة حرقوا القرآن .

واليهود تبغض جبريل وتقول هو عدونا من الملائكة . وكذلك الرافضة تقول غلط جبريل في الوحي الي محمد بترك علي ابن ابي طالب .

واليهود لا تاكل لحم الجزور ، وكذلك الرافضة .

❖ قولهم في القرآن الكريم :

الشيعة الامامية لا يعتقدون بهذا القرآن الكريم الموجود بأيدي الناس والمحفوظ من اللل تعالى حيث يقول : « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » (٧٨) والشيعة يخالفون جميع الفرق والمذاهب الاسلامية في ذلك . فيروى المحدث الشيعي الكبير الكليني في كتابه « الكافي في الاصول » ان القرآن الذي جاء به جبريل عليه السلام الي محمد صلى الله عليه وسلم سبعة عشر الف آية (٧٩) بينما ان المعروف ان آيات القرآن لا تتجاوز ستة آلاف آية الا قليلا . ومعنى هذا ان الشيعة فقد عندهم ثلثا القرآن .

ويذكر الكليني وغيره من علماء الشيعة ان لديهم ما يسمى مصحف فاطمة وان فيه مثل القرآن الكريم ثلاث مرات ليس فيه حرف واحد من قرآننا هذا (٨٠) .

(٧٨) سورة الحجرات آية ٩

(٧٩) الكليني : الكافي في الاصول ، كتاب فضل القرآن باب التواضع

ج ٢ ص ٦٣٤ ، مطبعة طهران سنة ١٣٨١ هـ .

(٨٠) الكليني : الكافي في الاصول ، كتاب الحجة باب ذكر الصحيفة

والجفر والجامعة ومصحف فاطمة ص ٢٣٩ - ٢٤١ ج ١ طهران : احسان

الهي ظهير الشيعة والسنة ص ٨١



يروى العالم الشيعي الشهير الملقب بالصدوق ابن بابويه القمي في كتابه «إحسان الهمي» عن محمد بن عثمان السكاك البغدادي قال حدثنا عبد الله ابن بشر قال : حدثنا الأجلح عن ابن الزبير عن جابر قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «يجي يوم القيامة ثلاثة يسكون : المصحف والمسجد ، والعتره ، يقول المصحف : يا رب عرقوني ووزقوني» (٨١).

وهم يتهمون الخلفاء الأولين وصحابة رسول الله ﷺ رضوان الله عليهم بأنهم قاموا بتحريف القرآن وتبديله لأغراض في نفوسهم منها إخفاء أمر ولاية علي رضي الله عنه ، وإن القرآن الصحيح تحتفظ به علي ولن يخرج إلى الناس ولن يظهر إلا مع الإمام المنتظر (٨٢) .

وقد أورد المصدر الباحثين السني كثير من الآيات التي حرقها الشيعة وقارنها بالآيات الصحيحة كما وردت في القرآن الكريم ولا يتسع المجال لذكرها هنا . وهي موجودة في كتب علماء الشيعة أمثال : ابن بابويه القمي في كتابه الخصال مطبوع في طهران سنة ١٣٠٢ هـ وكتاب تفسير القمي وكذلك ما كتبه العالم الشهير محمد بن يعقوب الكليني . والشيخ الطوسي الملقب بشيخ الطائفة ، وله كتاب الثبيان . ومن علماء الشيعة الميرزا النوري الطبرسي وله كتاب فصل الخطاب في اثبات تحريف كتاب رب الارباب .

ذلك قولهم في كتاب الله المنزل على رسوله ﷺ والذي « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » (٨٣) . وقال

(٨١) ابن بابويه القمي : كتاب الخصال ص ٨٣ إيران سنة

١٣٠٢ هـ

احسان الهمي : الشيعة والسنة ص ٨٤ ، دابن الغربي : العولاصم

من القواصم ص ٩٩ - ١٠٠

(٨٢) الطائفة الشيعية ص ٨٥

(٨٣) الميزان في التفسير آية ٢٤

تعالى : « ذلك الكتاب لا ريب فيه » (٨٤) ودعوى الشيعة بتحريف القرآن لها أهدافها ومراميها لهدم ذلك الدين والتشكيك فيه وعدم التقيد بأحكامه والخروج عن حدود الشرع وفي كل ذلك هدم للكيان الاسلامي الذي يحقون عليه ويعملون على تقويضه والذي هو بالتالي الأساس الأول الذي قامت عليه الدولة الاسلامية والرابطة التي تربط أبناء تلك الدولة .

ولا يفوتنا ان نذكر ان غلاة الشيعة يؤمنون بالتقية في مذهبهم ، اي ان التظاهر بالكذب اصل من اصول الدين عندهم ، فالتقية واجبة ولا يجوز رفعها الى ان يخرج القائم فمن تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين الله وعن دين الامامية (٨٥) وخالف الله ورسوله والائمة . وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله تعالى : « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » قال اعملكم بالتقية (٨٦) ونرى انهم اتخذوا ذلك المبدأ ليتمكنوا من التستر والعمل في الخفاء .

ومن الجدير بالذكر ان غلاة الشيعة تكن البغض والعداء تجاه المسلمين الذين يخالفونهم في المذهب واحاديثهم تفيض بغضا لهؤلاء وقد يكون ذلك بدرجة اكبر مما يشعرون به نحو الكفار . فهم يضعون اهل الشام خصوم الشيعة من اهل السنة ، في مقام اقل بكثير في مركز التصاري ، كما يضعون اهل المدينة الذين قبلوا خلافة ابي بكر وعمر في مرتبة احط من مرتبة مشركي مكة (٨٧) . ويعزوا جولد تسيهر تشدد الشيعة تجاه الديانات

---

(٨٤) سورة البقرة آية ٢

(٨٥) احسان الهي ظهير : الشيعة والسنة ص ١٣١ ، جولدتسيهر : العقيدة والشرعية ص ٢٣٥

(٨٦) الصدوق ابن بابويه القمي : الاعتقادات ، باب التقية ، طبعة ايران ، سنة ١٢٧٤ هـ .

(٨٧) جولدتسيهر : العقيدة والشرعية في الاسلام ص ٢٤٦ ، فقد ذكر الكليني عن الامام جعفر الصادق بانه قال ان رضاع الولد من يهودية او مسيحية افضل من ان يكله ابوه الى مرضعة من النصيبية (اعداء على) .



الأخى الى الأثر الفارسي الزرادشتى الذى ساهم فى بناء الأراء الشيعة وتكونها التاريخى (٨٨) .

ان الاسلام الشيعى ينطوى بطبيعته على كثير من الاتجاهات التى تخالف اتجاهات السنة مخالفة واضحة عميقة تصل الى العقيدة والمسائل الجوهرية فتصور الشيعة لطبيعة الأئمة قد اثر حتما وبلاضرورة فى آرائهم فى الوجدانية وفى أسماء الله ورسله وصفاته .

#### ـ الموالى والتشيع :

ترتب على الفتح الاسلامى لايوان انتشار الدين الاسلامى بين الايرانيين والقضاء على الزرادشتية فى ايران . وان تم ذلك تدريجيا . وما ظلت التقسيمات القبلية سائدة بين العرب المسلمين حتى بين العرب المستقرين فى الأرض الايرانية . لذلك كان على كل من يدخل الاسلام من غير العرب ان ينتسب الى احدى القبائل العربية ويتصل بها . الا انه لم يكن ينعم بكافة الحقوق التى كانت للعربى من ابناء تلك القبائل بل يصبح مولى لها يجاهد مع القبيلة التى انتسب اليها وقد ظلت التفرقة بين الموالى والعرب واضحة لمدة طويلة .

وان كان بعض الموالى قد شغل مناصب هامة فى الدواوين والادارات المالية الا ان وضع الموالى بصفة عامة كان متدنيا بالنسبة لابناء القبائل العربية واستمر هذا الفرق الكبير بين اوضاع العرب والموالى طوال العصر الأموى .

لقد كان لدى الفرس نزعة قومية تدفعهم الى احياء المجد الفارسي القديم وفى ذلك يقول ابن حزم : « ان الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر فى انفسهم حتى انهم كانوا

---

(٨٨) جولد تسيهر : العقيدة والشرعة ص ٢٣٣ .

يضمون أنفسهم الأحرار أو الأبناء وكانوا يعدون مسائر الناس عبيدا لهم<sup>(٨٩)</sup> فمما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب<sup>(٩٠)</sup> وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطرا ، تعاظمهم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كبح الإسلام بالمخاربة<sup>(٩١)</sup> « (٨٩) : أنها لخرقة في قلوب أهل الفزعة المجوسية على الإسلام ورجالاته فهم يحقدون على هؤلاء ويحاربونهم بالدماس<sup>(٩٢)</sup> ويستكمر ذلك : وهذا لا ينفي أن هناك كثير من صادقي الإيمان مما انجبتهم إيران وأن هناك من تبع منها من علماء السنة المحمدية من كبار الأئمة والمحدثين والفقهاء .

بعد عصر الفتوحات كان التيار يمضي بطرفه نحو تكوين مجتمع الطبقات بين العرب وساعدت الفتوحات في شدة وضوح هذا القيل : وإن كان القسم الأعظم من الأراضي المفتوحة ملكا للدولة الإسلامية أو الجماعة الإسلامية إلا أن كثيرا من الأراضي كانت ملكا لأفراد<sup>(٩٣)</sup> فظهر كثير من كبار الإقطاعيين من المهاجرين والأفصار ومن بين أمية زمن عثمان : ولقد أصاب الثراء هؤلاء العظماء والأعيان من أبناء القبائل العربية نتيجة للتغريب والفتائم من الذهب والفضة والأموال المختلفة والجواب والالوف من الرقيق والغلان الذين استفادوا منهم في الزراعة والرعي<sup>(٩٤)</sup> . وإن كان مبدأ المساواة بين جميع المسلمين من مبادئ الإسلام إلا أنه لم يكن مطبقا من الناحية العملية والواقعية فكان الأجحاف الاجتماعي وعدم المساواة مما يؤثر الموالى على العرب .

(٨٩) ابن حزم : الفصل في الملل ج ٢ ص ١١٥ ، الخريوطي :

غروب الخلافة ص ٨٠ .

(٩٠) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٢ .

صالح الطلي : العراق في التاريخ ص ٣٤٨ .

(٩١) بطروشوفسكي : الإسلام في إيران ص ٨٢ . الترجمة العربية

د . السباعي محمد السباعي .

وهذا مما يجعل الموالي ينضمون إلى كل حزب أو إلى كل ثلاثة يعارض الدولة الأموية العربية ففي ذلك إضعاف السلطة الدولية، فزادوا بها بعض لنا انضمامهم إلى حركات الشيعة، وقد كان بعضهم يعتقدون بأن زواج الحسين بن علي من شهبانو (٩٢) إحدى بنات يزدجرد الثالث آخر أكامرة بني ساسان سيؤدي إلى وجود سلالته هم ورثة الملوكهم وتقاليدهم القديمة، إذ جمعوا بين لرقى وأشراف الدماء العربية والفارسية، وهكذا أيضا دفعهم للاقبال على التشيع.

وجد ابن سبأ ويهود وفارس في بعض الموالي الفرس مبدئيا فسيحا لنشر مبادئه وآرائه متخذا منهم عوناً له وحليفاً ضد العربية والإسلام. وساعدهم على ذلك أن آرائه في الرجعة لاقت رواجا كبيرا بين الفرس لأنها تتفق مع المزدكية والمسانوية، فعند ذكر مقتل كل من ماني ومزدك يذكر كيف كان رفع مزدك وماني إلى السماء عند المزدكية والمسانوية وكيف يعود كل من الرجلين إلى الأرض من جديد ليسعد الناس بمبادئه ولينلأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا (٩٣).

وقد ظهر لفيف من الإيرانيين يظهر الزرادشتية ويبطن المزدكية أو المانوية وكانت «التقية» (٩٤) عند المزدكية كما كانت عند المانوية وسيلة لاتقاء أذى الدولة التي كانت تحمي دين زرادشت. هكذا نجد أن كلامنا «الرجعة» و«التقية» عند الفرس قبل الإسلام.

ومن هنا تسربت كثير من عقائد المجوسية إلى آراء الشيعة. ويؤكد أحد الباحثين المحدثين تلك الصلة والارتباط بين الفرس وبين التشيع.

(٩٢) ارتولد: الدعوة إلى الإسلام ص ٢٢٨.

(٩٣) اريزي: تراجم فارس ص ٢. الترجمة العربية د. يحيى

الخشاب وآخرون.

(٩٤) المصدر السابق ص ٦.



فذكر أن الشيعة الغلاة السبئية قد تآثروا بالآراء المجوسية (٩٥) لقد بقي هؤلاء الفرس متمسكين بقرائهم الديني المجوسي وهم مستترون باسم الإسلام وسعوا إلى إيجاد نوع من التكتل الفارسي ضد العرب .

لقد كانت غالبية السكان والدهاقين في خراسان يدينون بالإسلام ولكن كان بها عدد غير قليل ممن يتعاطفون مع الزرادشتية سرا (٩٦) إبان القرن الرابع الهجري ( العاشر الميلادي ) كما كان عدد المجوس الزرادشتيين في فارس كثيرا (٩٧) . وقد كانوا يشاهدون حتى القرن الرابع الهجري في منطقة الجبل ( شمال غرب إيران ) . ويذكر مطهر المقدسي ، وهو من مؤلفي القرن الرابع الهجري أن جماعة كبيرة من الخرمية كانت موجودة في منطقة ماسبيدان ( غرب إيران ) وأوضح الاصطخري في وصفه لبعض نواحي إيران في إسلامهم لم يكن سوى قناعا ظاهريا فقط دون أن يؤمنوا بعقائده اذ يقول « في قراهم مساجد ، وهم يقرأون القرآن غير أنه يقال انهم لا يدينون في الباطن بشيء إلا الاباحة » (٩٨) وفي موضع آخر يقول : « قوم يظهرون الإسلام وليسوا بالمسلمين » (٩٩) .

ويكشف فان فلوتن (١٠٠) تلك الصلة قائلا ان لتلك العقيدة أهمية كبيرة في تاريخ الشيعة فقد ساعد ما ذهبوا اليه من التأويل ، والقول بان لكل ظاهر باطن على تسرب الكثير من العقائد غير الإسلامية إلى

- 
- (٩٥) اليوزيكي : تاريخ اهل الذمة في العراق ص ٣٤٧ .
  - (٩٦) بطروشوفسكي : الإسلام في إيران ص ٨١ . الترجمة العربية د . السباعي محمد السباعي .
  - (٩٧) المصدر السابق ( نقلا عن الاصطخري : المسالك والممالك ) .
  - (٩٨) الاصطخري : المسالك والممالك ص ١٢٠ .
  - (٩٩) المصدر السابق ص ١٥٣ .
  - (١٠٠) فان فلوتن : السيادة العربية ص ٨٢ - ٨٣ .

الشيعة التي انتقلت اليها عن المجوسية والمناوية فحاولت الزندقة التسلل الى عقائد فرق غلاة الشيعة فاعتنق الفرس مبادئ غلاة الشيعة وساعد هذا على دخول العقائد الفارسية في الآراء الشيعية الغالبة .

والواقع ان صيغة المعارضة التي انطوى عليها التشيع قد لاقت عند الفرس قبولا واستجابة (١٠١) وترحيبا فانضوا تحت لواء هذه الفكرة الاسلامية بل امكنهم ان يؤثروا بفكرتهم في نموها وترقيتها لا سيما انهم يؤمنون بنظرية حق الملوك المقدس فالتشيع وان كان نشأ في الأرض العربية اولا الا انه تطور على يد الفرس المتحالفين مع اليهودية منذ زمن ابن سبأ حيث تلاقت مصالحهم في ضرب الكيان العربي الاسلامي . لقد صار التشيع عش الشعبوية الذي يابون اليه وسقارهم الذي يستقرون به (١٠٢) .

وحول هذا المعنى يقول الدكتور ضياء الدين الرئيس عن حزب الشيعة « في الحقيقة كان موجودا منذ عهد علي وكان قادته واكثر افراده من العرب ، ولكن فكرته اذ ذاك كانت غير محددة او ماذجة ولم يكن له نظام محكم ولم تقرر نظرياته ولم تكتسب بعد هذه الصيغة الغامضة السحرية ولم تردد قوة الحماس بين افراده الى الدرجة التي بلغت فيها بعد من اجل متابعة الجهاد والعمل لنشر الدعوة بين اكبر عدد ممكن . ولكن هذه المميزات كلها قد وجدت بعد اعتناق الفرس للمذهب ، ولم تمنح القيادة من العرب في اي وقت فالتوابون الذين قاموا يطالبون بدم الحسين كان قادتهم من العرب ولكن جند الحركة الشيعية او الأيدي العاملة والسواد الأعظم كانوا من الفرس (١٠٣) .

- 
- (١٠١) جولدتسيهر : العقيدة والشرعة في الاسلام ص ٢٣٠ .
  - (١٠٢) احمد امين : ضحى الاسلام ج ١ ص ٦٢ .
  - (١٠٣) ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الاسلامية ص ٧٢ .



عننا وباختصار ان النزعة القومية لدى الفرس وجدت نفعها منتفعا في  
انتشيع وظهرت في برداء الدعوة التي الى توسلوا الله <sup>تعالى</sup> في عطلوا في العصر  
الأموي حتى يعيقوه ويقيموا الدولة العباسية وميسر يرون على نفس المسار  
في العصر العباسي وما بعده وحتى الآن فايران ينتشر فيها الشيعة الغلاة  
خاصة في مدينة قم مركزهم القديم (١٠٤)

١ - وائمة الاثنا عشرية : هم علي بن ابي طالب .

٢ - الحسين بن علي

٣ - الحسن بن علي

٤ - علي زين العابدين بن الحسين

٥ - محمد الباقر .

٦ - جعفر الصادق ( بن محمد الباقر ) .

٧ - موسى الكاظم بن جعفر .

٨ - علي الرضا .

٩ - محمد الجواد .

١٠ - علي الهادي .

١١ - الحسن العسكري .

١٢ - محمد بن الحسن العسكري ( المنتظر ) .

ويقولون ان هفيل الامام الثاني عشر دخل مزدابا في دار ابيه  
بسرمن راي واهم تنظر اليه ولم يعد حتى الآن وهم ينتظرونه (١٠٥)  
بعقبة قوية راسخة

(١٠٤) آدم ميتز : الحضارة الاسلامية ج ١ ص ٤٤١ (٦٠٢)

(١٠٥) محمد ابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ج ٢ ص ٥٢ .

ولا تزال تلك العقائد الشيعية كلها مسيطرة وقد بذلوا جهدا لتوضيح  
 اسمها الدينية والدفاع عنها حتى استغرقت جزءا كبيرا من مؤلفاتهم الدينية .  
 وقد ظهر بايران كتاب يدعو الى الحق من الشك الذى قوى تياره واشتد  
 حتى اوشك ان يذهب بالايان « بامام العصر » الخفى المنتظر (١٠٦)  
 وهم فى مناسباتهم الرسمية انكبرى يتحدثون عن امام الوقت بكل التقديس  
 ويدعوا المجتمعون لامام الوقت متوسلين ان يرتضى عملهم ويغض عن  
 اخطائهم . ويسالون الله ان ينعم عليهم برجعته (١٠٧) .

ونلاحظ ان فقهاء الشيعة ومجتهديهم لهم قوة روحية عميقة وتأثير  
 على الراى العام الشيعى . بل تبجيل وتقديس اكثر مما يحظى به علماء  
 اهل السنة ومجتهدوهم . وكثيرا ما تدخلوا فى الامور السياسية امرين  
 ناهين وفى الماضى حاول بعض الولاة الشيعيين ان يحد من سلطانهم  
 فلم ينجح (١٠٨) .

ذلك هو التشيع الذى تدين به ايران والذى جر على العالم الاسلامى  
 النكبات . وفى حديث دار بين الجاحظ واحد رؤساء التجار فى حديث  
 عن الشيعة قال : ما اكره فى الشيعة الا هذه الشين فى او اسمهم ،  
 فانى لم اجدها قط الا فى كل شر وشؤم وشيطان وشقاء وشنار وشرور  
 وشين وشوك وشكوى وشهوة وشتم وشح (١٠٩) .

والواقع ان التشيع كما ذكرنا سابقا كان ميدانا فسيحا اتسع لكل من  
 اراد هدم الاسلام لعداوة او حقد . وكل من اراد استقلال بلاده

---

(١٠٦) جولدتسيهر : العقيدة والشرعية ص ٢١٦ .

ابن خلدون : المقدمة ص ١٩٧ .

(١٠٧) جولدتسيهر : العقيدة والشرعية ص ٢٢١ .

(١٠٨) احمد امين : ظهر الاسلام ج ٤ ص ١٢٦ .

(١٠٩) ابن عبد ربه : العقد الفريد ج ٢ ص ٤١١ .

والخروج بها عن دولة الاسلام والعروبة . اتخذ هؤلاء من حب آل البيت  
مستارا اخفوا وراءه اهواءهم ومطالبهم ومراميمهم . بل استخدموه في  
خططهم الماكرة الخبيثة سيما وان قدم الاسلام في فارس لم تكن راسخة .

### المخطط اليهودي ضد الاسلام

كانت خلافة عثمان رضى الله عنه عصر انتصار ونفوذ وسيطرة للأسرة  
الأموية . ولما كان عثمان رجلا طيبا سحا فقد اجتمع حوله افراد الأسرة  
الأموية وعلى رأسهم الحكم بن أبى العاص طريد رسول الله ﷺ ( ١١٠ )  
ومن الد خصوم الاسلام حتى ان مروان بن الحكم صار أقرب معاوني الخليفة  
عثمان ومستشاريه . كما كان عثمان رضى الله عنه قد أعفى القائمين بأمور  
قيادة الجيش والمناصب الحكومية والولاية في النواحي المختلفة من  
مناصبهم وقلد تلك المناصب لبنى أمية والمؤيدين لهم فأفادوا من مناصبهم  
وكثرت ثرواتهم وعلى رأس هؤلاء معاوية بن أبى سفيان والى الشام  
وعقبة بن أبى معيط الذى أخبر النبى انه من اهل النار ( ١١١ ) .

استغل عبد الله بن سبا تلك الأوضاع في إثارة سخط الجماهير ضد  
الخليفة عثمان رضى الله عنه وأعلن أحقية على بن أبى طالب في الخلافة  
كما أضفى عليه مقام الألوهية حتى تجلى سخط العامة في صورة الغلو  
في اظهار الأمل وعقده على ( ١١٢ ) .

لقد زاد سخط عامة الناس على عثمان في الفترة الممتدة من  
٢٣ - ٣٥ هـ واستاء من تصرفاته بعض افراد طبقة الاشراف لانهم وان  
كانوا من المؤيدين لبنى أمية الا انهم كانوا قد ابعدوا عن المناصب الكبرى  
في الدولة ( ١١٣ ) .

---

( ١١٠ ) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٣٤٣ .

( ١١١ ) المصدر السابق .

( ١١٢ ) بطروشوفسكى : الاسلام في ايران ش ٨٥ : الترجمة العربية

د . السباعى محمد السباعى .

( ١١٣ ) المصدر السابق ص ٨٨ .

قام عبد الله بن سبا بإشعال الفتنة زمن عثمان رضي الله عنه باسم التشيع لعلي وإبنائه . وهو يهودي من أهل صنعاء وأمه يهودية سوداء أسلم في خلافة عثمان وكان قصده بوار الإسلام وإضعافه وإطفاء نوره ، وأخذ ينتقل في البلدان مثيرا للفتنة فذهب إلى الحجاز والشام ومصر والعراق واتخذ ثوب الأمرين بالمعروف والنهي عن المنكر وفي أثناء ذلك ينفر الناس من عثمان ويثيرهم عليه ( ١١٤ ) نزل ابن سبا على حكيم بن جبلة العبدى بكل الآراء التي توغر الصدور على عثمان رضي الله عنه فطرده من البصرة . وفي مصر قام بنفس الدور حتى ألجأ الناس على عثمان رضي الله عنه ألجأ الناس على الخليفة وخرج معه من مصر جماعة وهو أول وفد قدم المدينة يحاسب عثمان على أعمال ولاته .

واجتمع بالمدينة نحو من خمسمائة من مصر وعليهم الغافق بن حرب ( ١١٥ ) ومثلهم من الكوفة ، ونحو ذلك من أهل البصرة جميعهم متفقون في الثورة على عثمان ، مظهرين الخلاف له . واشتد ساعد الفتنة في المدينة وملأوها كلاما في حق عثمان وولاته . ورغم أن عثمان استجاب ( ١١٦ ) لكثير من مطالبهم . واستعمل على مصر محمد بن أبي بكر وكتب له عهده وخرج محمد ومن معه يريدون مصر وانصرف الجميع واجعين .

وفجأة يعم التكبير نواحي المدينة وقد أحيط بدار عثمان ، وجاء الناس وفيهم علي بن أبي طالب ، وسأل المصريين ما الذي أرجعكم بعد ذهابكم ؟ فأخبروه بقصة الكتاب الذي كان مع البريد والذي يحمله خادم

---

( ١١٤ ) الطبري : الأمم والملوك ، حوادث ٣٥ هـ ، ابن حزم : الفصل في الملل ج ٢ ص ٥

( ٢ ) ابن العربي : العواصم من القواصم ص ١١٢

( ١١٦ ) الطبري والملوك حوادث ٣٥ هـ . المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٣٥٣



عثمان (١١٧) ، ولما سأل أهل البصرة من سبب رجوعهم قالوا لنصرة  
أخواننا ، وكذلك أجاب وفد الكوفة . وتعجب محمد بن مسلمة وعلى  
بن أبي طالب متسائلا : كيف علمتم بما لقي أهل مصر وكلكم من صاحبه  
على مراحل حتى رجعت الينا جميعا ؟ هذا أمر أبرم بليل . فقالوا  
أجعلوه حيث شئتم . لا حاجة لنا بهذا الرجل ليعتزل لنا (١١٨) .

ورغم مرور القرون لم نجد بين ثلثي المصادر التاريخية اجابة  
لهذا التساؤل وهو كيفية رجو هذه الوفود معا بعد اقترافها وبعد أن  
اتخذت كل منها طريقا مختلفا عن الأخرى .

كان الثوار ياملون أن يطول حصارهم لضمان أن يبقى عثمان  
مستعدا للتنازل عن الخلافة اذا ما اشتد به وبأسرته الجوع . وبعد حصار  
دام عشرة أسابيع لمنزل الخليفة أشيع في المدينة في الثامن من ذي  
الحجة عام ٣٥ هـ أن قوات مسلحة أرسلت من قبل ولاية البصرة ودمشق  
ومصر وانها قدمت لنصرة عثمان ومساعدته (١١٩) فلم يعد التأخير  
والتواني جائزا فأسرع الثوار وهاجموا منزل الخليفة من اسقف المنازل  
المجاورة وفرقوا حراسه وقتلوه في نهاية الأمر .

ترى من الذي أشاع ذلك الخبر في المدينة في ذلك اليوم ؟؟  
ولماذا ؟؟ من الواضح أن من أشاع ذلك الخبر انما كان يؤجج نار الفتنة لتنبعث  
مستعرة لا تبقى ولا تسخر . ان من أشاع ذلك الخبر انما كان يسعى  
جاهدا أن يضيع الاسلام بين المسلمين حين يصير بأسهم بينهم شتديد

---

(١١٧) المصدرين السابقين .

(١١٨) الطبري : الإهم والملوك :

(١١٩) الطبري : الإهم والملوك احداث عام ٣٥ هـ . بطروشوفسكى

الاسلام في ايران ص ٨٩ . الترجمة العربية . د . السباعي محمد  
السباعي .



فينشغلوا بصراعاتهم عن بث تلك الدعوة بين الأمم . ومن ثم يتوقف المد الإسلامي المتد عبر العالم ، وتتحصر موجة الفتح الإسلامي لتجد عقائدهم وأديانهم متسعا ومتنفسا . وكان كيدا وتآمرا ومخططا ناجحا ضد الاسلام .

لقد دافع عثمان رضى الله عنه كثيرا عن نفسه ، وكتب للناس كتابا قراه عليهم بن عباس يوم التزوية . واكثر من الرضوخ الى مطالبهم وكلما سد بابا فتحوا غيره . ولم ينتهوا حتى قتلوا الخليفة رضى الله عنه . وثلثوا فى الاسلام ثلثة لا تسد الى يوم القيامة . اشعلوا نار الفتنة وتحقق غرضهم ببث الفرقة بين المسلمين حتى كان باسهم بينهم شديد . فتوقفت بذلك حركة الفتح الاسلامي ولقد ثبت تاريخيا ان ابن سبا تنتقل بين جميع اتحاء العالم الاسلامي هو ورفاقه ناشرين تلك الآراء التي اتخذت شقين : شق تناول عثمان وولاته بالعيب والتقص وشق تناول احقية على فى الخلافة التي اغتصبت منه منذ وفاة النبي ، مع بعض الأفكار الخاصة بالتشيع .

اتصل ابن سبا بيهود العراق ثم بيهود فارس وانفقوا وخططوا لضرب الاسلام ودولته الفاتحة المنتصرة الصاعدة ، بغرض وقف توسعها فى العالم ووقف انتشار الاسلام وانسيلاحه فى الأرض وقيادته للبشرية بعد ظهوره على الدين كله .

وبذلك استغل ابن سبا يهود فارس لنشر التشيع بين الفرس . لقد كان هناك دعاة منتشرون وحركة منظمة فانتشر التشيع سريعا فى ايران واستغلت المشاعر والنزعات القومية الفارسية فكانت ايران بذلك ارضا خصبة لنشر التشيع . لقد كانت المجوسية كامنة كالنار تحت الرماد فجاءت ريح التشيع فأظهرتها وأخرجتها . لقد ركب اليهود موجة التشيع بعد ان تحالفوا مع المجوسية ضد الاسلام فالظاهر هو التشيع ، وحب آل البيت والباطن هو ضرب الاسلام ( ١٢٠ ) ودولته والقيام بالحركات والثورات كلما خمدت واحدة اشعلوا غيرها لتتقسم دولة الاسلام .

الى فئتين متصارعتين ابد الدهر ما يؤدى الى استنزاف قوى المسلمين واستهلاك طاقتهم واستنفاد جهدهم بعيدا عن اهداف الاسلام وغاياته الحقيقية وتلك هى وسيلة القضاء على الاسلام الذى ظهر على الدين كله .

والدليل على ذلك هو بصمات اليهود القوية الواضحة فى التشيع الى جانب البصمات الفارسية . فاليهودية اتضحت فى التشيع بالقول بالرجعة والوصية ، كما ظهرت فكرة تحريم النار على الشيعة فالشيعة يقولون ان النار محرمة على الشيعة ، كما يقول اليهود « لن تمسنا النار الا اياما معدودات » (١٢١) .

وهكذا يتضح التحالف اليهودى المجوسى الفارسى وصار له جناحان جناح عقائدى فكرى خاص بالتخطيط وهذا الجناح هو الذى لدخل الغلو على التشيع بكل الأفكار المتطرفة التى تحدثنا عنها سابقا والتى سارت بالتشيع بعيدا عن الاسلام ويبدو ان هذا الجناح من اختصاص اليهود . ثم جناح تنفيذى عليه عبء تنفيذ المخطط وذلك بالقيام بالحركات الثورية ويبدو ان هذا الجناح كان فى يد الفرس المجوس الذين كانوا جندا لكل حركات الشيعة بعد ذلك فحاربوا السيادة العربية بسلاح الاسلام واتخذوا من الدين سندا لضرب الأمويين .

فرح شيعة الكوفة بوفاة معاوية ونادوا بحق على وابنائهم فى الخلافة محتجين بوصاية الرسول لعلى بالنص يوم الخدير . ثم ما كان من سوء معاملة ولاية الأمويين لهم خاصة زياد بن ابيه وارهابه لهم . وما كان من قتل حجر بن عدى . لذلك اجتمعوا فى دار سليمان بن صرد واتفقوا على ان يرسلوا الحسين يستقدموه ليعلموا اليه الامر . وكتبوا اليه فعلا . وخرج الحسين فى اهل بيته بعد ان ارسل ابن عمه مسلم بن عقيل الى الكوفة ثم ما كان من خروج جيش عبيد الله بن زياد ومساندة كثريلاء .

فكانت كربلاء فرصة سائحة لأولئك الجاحدين والموتورين الذين  
اظهروا الاسلام دون ايمان حقيقى به ، من تحالف يهودى مجوسى ، ان  
ينفذوا خططهم باستغلال ذلك الحادث فى دعوتهم لنشر التشيع بين  
الفرس انتشارا عريضا واثارة نفوس الموالى واستعدادهم على الخلافة  
الأموية .

وسيدخل هؤلاء الموالى جهدهم للتخلص من وضعهم الحقيقى المتدنى  
بالنسبة للعرب وتبعيتهم الذليلة لهم حتى ينالوا حقوقهم كاملة مثلما كان  
للعرب وكان الشيعة يبشرون بالوصول الى هذا الهدف (١٢٢) .

---

(١٢٢) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٩٣ . الترجمة  
العربية . د . السباعى محمد السباعى .

## الصراع الشيعى السنى فى العصر الأموى

انقسم العالم الاسلامى الى معسكرين كما ذكرنا : المعسكر السنى الذى قبل ما حدث ورضى بالجماعة عام ٤١ هـ وهم اغلب الأمة . ثم المسكر الشيعى الذى رفض خلافة معاوية واعتبر عام الجماعة عام فرقة وظل يقربص بالأويين الدوائر آملا أن يتربع على سدة الخلافة احد أبناء البيت العلوى . فقد كان الصراع بين الفريقين كما ذكرنا حول مسألة ولاية الحكم (١) . وقد ذكر المسعودى ثبنا بأساء من تعرضوا للهلاك من العلويين على ايدى الأمويين (٢) .

لذلك رأينا الرافضة تلوم الحسن يوم تنازل لمعاوية عن الخلافة وقالوا له يا مسود وجوه المؤمنين وفسقته جماعة من الرافضة وكفرته طائفة لأجل ذلك « (٣) .

بدا التشيع من فرقة من الصحابة مخلصين فى حبهم لعلى يرون انه احق بالخلافة وحزب الشيعة كاي حزب سينضم اليه المخلص لمبادئه كما ينضم اليه من يرى لمافعة فيه . فتشيع قوم حبا فى على واقتناعا باحقية فى الخلافة وتشيع قوم كرهوا الحكم الأموى والعباسى لانهم ظلموا ، وتشيع كثير من الموالى (٤) ، لانهم رأوا الحكم الأموى حكم الاستقراطية العربية التى لم تعاملهم معاملة الند للند فلم يشعروا فى ظلها بالعدل فدفعهم ذلك لناصره اعدائها . وتشيع قوم من الفرس خاصة لانهم درجوا على تعظيم البيت المالك وتقديسه وان دم الملوك ليس من دم

---

(١) جولد سيهر : العقيدة والشرية فى الاسلام ص ١٩٥

(٢) المسعودى : مروج الذهب للمجلد الثالث .

(٣) ابن العربى : العواصم من القواصم ص ١٩٧ وما بعدها .

(٤) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٩٣ . الترجمة العربية

د . السباعى محمد السباعى .



الشعب فلما دخلوا الاسلام نظروا للنبي ﷺ وآل بيته نظرهم لال  
ساسان من قبل . كما اعتنق التشيع قوم ارادوا الانتقام من الاسلام (٥)  
فاتخذوا الغلو في التشيع خديعة ومكرا وقد استطاع هؤلاء السبئية ان  
يسيروا بالتشيع مسارا بعيدا . فهم قادة الفكر واصحابه الذين ادخلوا  
عليه كل المبادئ المنافية للاسلام .

لذلك سيختلف الشيعة من حيث المبادئ والآراء مما سيجعل هناك  
فرقا شيعية كثيرة بلغت أكثر من ثلاثين فرقة كل بحسب اهدافها وبرايمها  
وان اتفقوا جميعا على الأصول المبدئية (٦) .

رغم اجتماع المسلمين على معاوية واستتباب الأمر له بعد تنازل الحسن  
الا أن العلاقات بين السنة والشيعة كانت سيئة طوال عهدة - بل طوال  
العهد الأموي - خاصة بعد قتل التابعي الجليل حجر بن عدى الكندي  
 واصحابه من الشيعة الذين كانوا يثورون كلما سمعوا سب علي (٧٠)  
على المنابر ، مما كان له أسوأ الأثر في نفوس المسلمين خاصة أهل الكوفة  
فخرج نفر من اشرافها متوجهين الى المدينة ليخبروا الحسين بن علي  
بذلك الخبر ، وكتب والي المدينة يومئذ مروان بن الحكم الى الخليفة  
معاوية بدمشق يخبره بقدوم وفد الكوفة على الحسين .

كان لتلك الحادثة أهمية كبرى في مجريات الأحداث بعد ذلك  
فحضور أهل الكوفة الى المدينة للقاء الحسين بشأن قتل حجر بن عدى  
 واصحابه يعتبر بداية لعلاقة شيعة الكوفة بالحسين ومقدمة لاستقدامهم  
له بعد ذلك في خلافة يزيد ومصرعه في كربلاء وما يترتب على ذلك من  
تبلور وظهور حزب الشيعة وما سيقوم به طوال العصر الأموي .

---

(٥) ابن حزم : الفصل في الملل ج ٢ ص ١٥٥ ، الطبري : الأمم  
والمملوك أحداث سنة ٣٥ هـ . أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ١ ص ٢٠٩  
(٦) الشهرستاني : الملل والنحل المجلد ١ ص ١٤٦  
(٧) تاريخ اليعقوبي : ج ٢ ص ٢٣٠



وقبل ذلك اتهم الشيعة معاوية بن أبي سفيان بأنه سم الحسن (٨) ابن علي بن دس الى زوجته جعدة بنت الأشعث بن قيس الكندي إن سم الحسن ويعث اليها بمائة ألف درهم ووعدا بأن يزوجها من ابنه يزيد فقبلت وشعر الحسن بذلك واخبره أخاه الحسين بدنو أجله (٩) وما كان من سرور معاوية حين سمع نبأ وفاة الحسن وفرحه بذلك وأنه أظهر الشماته ، فقد ذكر المسعودي أن معاوية كبر حين سمع النبأ فكبر أهل المسجد جميعا . حتى أن عبد الله بن العباس عاتب معاوية على ذلك (١٠) .

ولما توفي معاوية فرح شيعة الكوفة الذين كانوا يؤمنون بحق علي وابنائهم وارهابه لهم وما كان من قتل حجر بن عدى . لذلك اجتمعوا عند سليمان بن صرد الذي تزعمهم واتفقوا على أن يرأسوا الحسين ليستقدموه ليسلموا اليه الأمر . فكتبوا اليه فعلا . وخرج الحسين من الحجاز متجها نحو الكوفة في أهل بيته وأخوته نحو من ثمانين شخصا منهم النساء والأطفال . وذلك بعد أن أرسل ابن عمه مسلم بن عقيل الى الكوفة فبايع له من الشيعة نحو من ثلاثين ألف على رواية أبي الفدا (١٢) عاهدوه واعطوه الموائيق على الوفاء حتى النصر (١٣) . ثم ما كان من خروج جيش عبد الله بن زيادة ومأساة كربلاء .

- 
- (٨) الأصفهاني : مقاتل الطالبين ص ٧٣ . ابن الأثير : الكامل ج ٣ ص ٢٢٨ .
- القلقشندي : مآثر الانافة ج ١ ص ١٠٦ وما بعدها .
- (٩) تاريخ اليعقوبي : ج ٢ ص ٢٢٥ الأصفهاني : مقاتل الطالبين ص ٧٤ .
- (١٠) المسعودي : مروج الذهب : ج ٣ ص ٧ - ٨ .
- (١١) بطروشوفسكي : الاسلام في ايران ص ١٨٩ - ١٩٠ ( نقلا عن الطبري ) . الترجمة العربية د . السباعي محمد السباعي .
- (١٢) المختصر في أخبار البشر ج ١ ص ١٨٩ .
- (١٣) تاريخ اليعقوبي ج ٣ ص ٢٤٢ . خليفة بن خياط : تاريخ ابن خياط ص ٢٣١ .

ان مأساة كربلاء أدت الى تعاطف أبناء الأمة الإسلامية مع العلويين واذكت نلر التشيع فى نفوس الكثيرين . حتى ان حركة التشيع انتشرت انتشارا واسع النطاق فى فارس خاصة وظهر دعاة كثيرون بين الفرس الذين تعلقوا بالحسين بن على الذى تزوج من شهبانوا ابنة يزىجرى الثالث آخر اكاسرة الساسانيين فاعتبروا مقتل الحسين فى كربلاء نكبة قومية وهم الذين يؤمنون بنظرية حق الملوك المقدس (١٤) .

توحدت صفوف الشيعة وتطور التشيع واصبح عقيدة راسخة فى نفوس الشيعة بعد ان كان قبل كربلاء مجرد رأى مياسى نظرى . وأدرك الخليفة نفسه تلك الحقيقة وندم على ما كان من كربلاء . كما ذكر السيوطى فى كتابه تاريخ الخلفاء .

وكانت تلك فرصة عظيمة سنحت لأولئك الحاقدين والموتورين الذين اظهروا الاسلا دون ايمان بعقيدته من تحالف يهودى مجوسى ان ينفذوا خططهم بضرب الاسلام وبث الفرقة بين ابنائه وتمزيق شمل الدولة وذلك باستغلال كربلاء فى الدعاية الواسعة لنشر التشيع بين الفرس الناقمين على (١٥) العروبة والاسلام لزوال سلطاتهم السياسى . وكان نقمة الفرس المجوس قد بدأت تلوح فى الأفق بمؤامرة الهرمزان (١٦) التى نفذها ابو لؤلؤة بقتل عمر بن الخطاب الذى قوض عرش الفرس .

كانت كربلاء فرصة مواتية استغلت لنشر التشيع بين الفرق على نطاق واسع كما بدا الجانب الفكرى فى الشيعة يأخذ شكلا آخر وان ظلت القيادة بيد العرب خاصة بعد موت يزيد بن معاوية وخروج عبد الله بن زبىاذ من الكوفة وبدا يظهر شعار « بالثارات الحسين » ثم كانت حركة

---

(١٤) آرنولد : الدعوة الى الاسلام ص ٢٣٨ .

(١٥) ابن حزم : الفصل فى الملل ج ٢ ص ١١٥ .

على ابراهيم حسن : التاريخ الإسلامى العام ص ٢٨٦ .

(١٦) التميمى : كتاب المحن ص ٧٠ .

التوابين (١٧) كرد فعل لنشاط حركة التشيع . وهذه الحركة وان كانت قد هزمت فى عين الوردية امام الجيش الاموى ، الا انها كانت تمهيدا بعد ذلك لحركة المختار الثقفى .  
- حركة التوابين :

بعد مقتل سليمان بن صرد زعيم التوابين التف الشيعة حول زعيم جديد هو المختار بن ابي عبيد الثقفى ، وهو الثقفى الوحيد الذى وقف ضد الحكومة الاموية . ودعت الشيعة هذه المرة الى امامة محمد بن على بن ابي طالب المعروف بابن الحنفية . واتسعت حركة المختار واشتد ساعدها ودخل المذار قصر الامارة بالكوفة بعد ان خرج ابن مطيع عنها وامتد حكم المختار الى كل النواحي الايرانية ( ارمينية ، اذربيجان والمدائن والموصل وارض جوى وحلوان واصبهان وغيرها ) فكان يبعث عماله الى تلك الجهات فأخرجوا من كان بها من الولاة واقاموا بها (١٨) وهكذا صارت معظم أنحاء الدولة الاسلامية فى قبضة المختار ما عدا الشام ومصر التى كانت فى يد الامويين (١٩) ونجح فى قتل قتلة الحسين جميعهم بما فيهم عبيد الله بن زيادة .

#### حركة المختار الثقفى :

استفحلت قوة المختار لالتفاف العناصر الفارسية حوله (٢٠) لتدخل فى حلقة من الصراع السنى الشيعى . واتخذت الشيعة بزعامه المختار تدعو لمحمد بن الحنفية (٢١) وكان معظم جنده من الموالى وقد عرفوا بالشجاعة والاستبسال فى القتال دفاعا عن اهدافهم . لقد كان هؤلاء الموالى اسرع الناس الى التشيع واء ناق مذهب عبد الله بن سبا وبدات تظهر مبادئ

---

(١٧) المسعودى : مروج الذهب ج ٣ ص ١٠٠ وما بعدها .

(١٨) اليعقوبى : تاريخ اليعقوبى ج ٢ ص ٢٥٩ . ابن الاثير الكامل

ج ٣ ص ٣٦٤ .

(١٩) الدينورى : الاخبار الطوال ص ٣٠٠ .

(٢٠) المصدر السابق . الطبرى : الأمم والملوك : احداث عام ٦٦ هـ .

(٢١) ابن طباطبا : الفخرى ص ١٢٠ .



تشبه المذاهب الدينية القديمة فى الدولة الساسانية عند المجوسية . لقد كانت حركة قوية استغلها الموالى الفرس لتحطيم السيادة العربية المتمثلة فى الخلافة الاسلامية السنية وليحققوا ما ربههم باسترجاع سيادتهم القومية .

ذكر الدينورى عدة نصوص تؤكد اعتماد جيش المختار على الفرس « وكان اكثر من استجاب له همدان وقوم كثير من ابناء العجم الذين كانوا بالكوفة وكانوا يسمون الحمراء ، وكان منهم بالكوفة زهاء عشرين والى الف رجل » (٢٢) .

دخل احد العرب على ابراهيم بن الاشر قائد المختار فقال له : « لقد اشتد غمى منذ دخلت مسرك ، وذلك انى لم اسمع فيه كلاما عربيا حتى انتهيت اليك ، وانما هؤلاء الاعاجم وقد جاءك صناديد اهل الشام وابطالهم فكيف تلقاهم بحق معك ؟

فرد عليه ابراهيم وقال له : « والله لو لم اجد الا النمل لقاتلهم بها وهؤلاء قوم لهم بصيرة بالحرب وانهم اولاد الاساورة من اهل فارس (٢٣) والمرازية . وهذا الحديث يؤكد ان ثورة المختار كانت فارسية فى اهدافها ومراميها فهى حركة شيعية احتضنها الفرس .

وهذه الثورة وان انتهت بقتل المختار الثقفى (٢٤) الا انها كانت من معاول هدم الدولة الاموية كما كانت حافزا للتأمرين على الدولة كي يعبثوا قوتهم استعدادا لوثبة جديدة فى سبيل تحقيق اهدافهم .

لم يجد المتآمرون فرصة للتحرك الثورى ضد الخلافة زمن عبد الملك وابنه الوليد ، فلم يكن قد مضى وقت لتجميع قواهم بعد تلك الهزائم المتلاحقة ثم ان الحجاج الثقفى والى العراق الشهير وما عرف عنه من قوسه وعنف وارهاب جعلهم يخشون التحرك فى ولايته والتأمر فى وجوده .

---

(٢٢) الدينورى : الاخبار الطوال ص ٣٠٠ .

(٢٣) . الدينورى : الاخبار الطوال ص ٣٠٠ .

محمد الطيب التجار : الموالى فى العصر الاموى ص ١١٠ .

(٢٤) الطبرى : الامم والملوك ج ٦ ص ١٠٨ .

## ـ ثورة زيد بن علي وابنه يحيى :

سنحت الفرصة الذهبية فى خلافة هشام بن عبد الملك حين حدث خلاف بينه وبين زيد بن علي زين العابدين أحد أبناء البيت العلوى والذي كان مقيما فى المدينة منكبا على القرآن (٢٥) بعيداً عن السياسة . واستدعاه يوسف بن عمر والى الكوفة بحجة (٢٦) اخذ المال الذى اودعه عنده خالد ابن عبد الله القسرى الوالى السابق ، ولم يذهب زيد الى الكوفة بل توجه الى الرصافة لمقابلة الخليفة الذى اصر على ارساله لوالى الكوفة رغم توسلات (٢٧) الامام زيد الا بيعته الى العراق مما يوضح ان زيد بن علي لم يكن فى نيته الخروج .

وبعد انتهاء التحقيق خلى الوالى سبيله (٢٨) وخرج زيد الى القادسية (٢٩) ، فذهب الشيعة الى زيد والتقوا به (٣٠) وقالوا له اين تذهب عنا ومعك مائة الف سيف من اهل الكوفة وخراسان يضربون بها دونك فأبى عليهم واخذوا يرغبونه ويلحون عليه وهو متردد لا يقبل فمازالوا يناشدونه ويعطونه العهود والمواثيق والايمان حتى رجع معهم . وكل المصادر التاريخية اوضحت تردد زيد والحاج الشيعة حتى رجع فبايعوه على جهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين .

---

(٢٥) المصدر السابق .

(٢٦) الأصفهاني : مقاتل الطالبين ص ١٣٠ .

(٢٧) ابن اعثم الكوفى : كتاب الفتوح ج ٨ ص ١٠٩ .

(٢٨) الأصفهاني : مقاتل الطالبين ص ١٣٥ . ابن طباطبا :

الفخرى ص ١٣٢ .

(٢٩) المصدر السابق .

(٣٠) الطبرى : الأمم والملوك ج ١ ص ١٠ . ابن الأثير : الكامل

ج ٤ ص ٢٤٢ .



سوى شيعة المدائن وخراسان والري وجرجان . وغيرهم من الفرس .  
واقام بالكوفة بضعة عشر شهرا وتحرك دعاة الشيعة اجتعدادا للخروج  
والثورة الذي حددوا له ليلة الأربعاء اول ليلة من صفر سنة ١٢٢ هـ .

أحصى ديوان زيد ممن بايعه من شيعة الكوفة خمسة عشر الفا (٣١)  
وقد ذكر بطروشوفسكى ان ثورة الشيعة زمن زيد بن على فى الكوفة  
قامت على الايرانيين وان لم يسبق لها التحضير والاعداد الكافى (٣٢)  
واكد ان نفوذ الزيدية كان واضحا بصورة جلية فى ايران فى المراحل  
المقدمة من القرون الوسطى (٣٣) .

هكذا استغل المتآمرون هذا الموقف باسم التشيع لآل البيت . وهكذا  
اثير زيد واشعلت نار الثورة كمحاولة جديدة للنيل من الخلافة ولضرب  
العروبة باسم الاسلام ، بل لضرب الكيان الاسلامى كله . فتورث زيد بن  
على ما هى الا حلقة فى سلسلة الصراع السننى الشيعى الذى خطط له  
أعداء الاسلام .

تفرق هؤلاء الشيعة من حول زيد عند اللقاء (٣٤) بعدما أغروه  
وعاهدوه اثاروه ثم تخلوا عنه لم يوافيه فى الموعد المحدد سوى مائتان  
وثمانية (٣٥) عشر رجلا وانتهت تلك الثورة بمقتله . كان امرا طبيعيا  
ان يفر يحيى بن زيد من الكوفة بعدما حدث من مقتل ابيه . والتف حوله

---

(٣١) الطبرى : الامم والملوك ج ٢ ص ١٧١ . الأصفهاني : مقاتل  
الطالبين ص ١٣٥ .

(٣٢) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ١١١ . الترجمة العربية  
د . السباعى محمد السباعى .

(٣٣) المصدر السابق ص ١٩٣ .

(٣٤) ابن طباطبا : الفخرى ص ١٣٣ .

(٣٥) الأصفهاني : مقاتل الطالبين ص ١٣٧ .

الشيعة مرة أخرى ليناصروه وهم الذين عرفوا بعد ذلك بالشيعة الزيدية  
وهرب يحيى إلى خراسان ونزل عند أحد الدهاقنة (٣٦) وانتهت الحركة  
بعته أيضا سنة ١٢٥ هـ .

ولا شك أن مقتل زيد بن علي كان له رد فعل قوى وتأثير كبير فى  
نفوس الكثيرين تحركت الشيعة بخراسان والأراضى الإيرانية وكثر من يأتيهم  
وينضم اليهم ونشطت الدعوة الشيعية واخذوا يذكرون الناس بأفعال  
بى أمية تجاه آل بيت رسول الله ﷺ وظهر الدعاة ورثت المنامات  
وتدورست كتب الملاحم هكذا اتخذ من الدين سندا لضرب الخلافة الأموية  
وهكذا يثير الفرس الثورات والفتن باسم آل البيت .

يناول ذلك أحد الباحثين (٣٧) قائلا : « لم يستسلم زيد للفرس  
سياسيا ولم يرم بنفسه فى احضانهم ، بل سعى سعى متواصلا لأن يكون  
زعيا حقا يتمتع بكل نفوذ وسلطان ، وهذا يناهى الخطبة التى درج  
عليها الفرس فتخلوا عنه فى أخرج الأوقات واشدها خطرا بعد أن باح  
برضائه عى أبى بكر وعمر الذين كانا موضع كراهيتهما » .

هذا التحليل يوضح عدم ارتباط الشيعة الفرس بأبناء البيت العلوى  
ارتباطا حقيقيا مخلصا بل كان ذلك التشيع حركة سياسية ذات أهداف  
خاصة بهم هى القيام بالثورات والفتن وإثارة القلاقل للخلافة التى  
تمثل السيادة والنفوذ العربى .

ركنت الشيعة الى الهدوء فى عهد كل من الوليد بن يزيد ويزيد بن  
الوليد وفى خلافة إبراهيم بن الوليد قامت حركة شيعية جديدة تزعمها  
عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب . وقصدته

---

(٣٦) الطبرى : الأمم والملوك ج ٧ ص ٢٢٨ - ٢٣٠ . الأصفهاني :

مقاتل الطالبين ص ١٥٤ .

(٣٧) الخربوطلى : غروب الخلافة ص ٨١ .

بنو هاشم جميعها منهم أبو العباس والمختار (٣٨) بل قممته وجوه قريش  
من بني أمية واللفح حوله أيضا الموالى الفرس ما جعله يشغف بقوته ونفوذه  
فكتب الى جميع الأمصار الاسلامية يدعوها الى نفسها لا الى الرضا من  
آل محمد كما كان يدعو من قبل (٣٩) .

ولما تولى الخلافة مروان بن محمد أرسل جيشا لقتال عبد الله  
ابن معاوية وتخلى الشيعة عنه فخرج الى خراسان (٤٠) فى الوقت الذى  
كان فيه أبو مسلم الخراساني يقوم بدعوته فأصبح هناك تعارضا بين دعوته  
والدعوة العباسية « للرضا من آل محمد » مما سيشكل عقبة فى وجهه  
وقد كانت الدعوة العباسية قد جابت الأفاق ووجد فيها الموالى الفرس  
ضالقتهم المنشودة وانتهى الأمر بقتله . وقيل ان أبا مسلم هو الذى قتله .

ورغم فشل كل تلك الحركات الثورية التى قام الموالى الفرس  
باسم التشيع لآل البيت إلا أنهم لم يياسوا ولم يتخلوا عن سياستهم فكلما  
فشلت حركة انتظروا حتى تمنح لهم الفرصة او تواتيهم الظروف ليقوموا  
بغيرها . فكان ذلك اصرارا من اعداء الدولة الاسلامية للنيل منها . إذ  
راوا ان كيد الاسلام على الخيلة انجح (٤١) .

وكانت هناك دوافع سياسية لثورات الموالى على الحكم الأموي فقد  
ظهرت بين الموالى الفرس نزعة قومية تدفعهم الى احياء المجد الفارسي  
القديم وفى ذلك يقول ابن حزم : « ان الفرس كانوا من سعة الملك وعلو  
اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر فى انفسهم حتى أنهم كانوا يسمون  
انفسهم الأحرار والأبناء وكانوا يرون سائر الأمم عبيدا لهم . فلما امتحنوا

---

(٣٨) الأصفهاني : مقاتل الطالبين ص ١٦٧ .

(٣٩) الطبرى : الأمم والملوك ج ٩ ص ٥٠ .

(٤٠) الأصفهاني : مقاتل الطالبين ص ١٦٨ .

(٤١) ابن حزم : الفصل فى الملل ج ٢ ص ١١٥ .

بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب وكان العرب أقل الأمم عند الفرس  
خطر تعاضهم الأمر ، وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمجارية  
في أوقات شتى « (٤٢) » .

راجت بعد ذلك قضية الارث الكيساني وذكروا ان ابا هاشم بن  
محمد بن الحنفية ذهب الى الحبيبة (٤٣) في طريق عودته من الشام  
الى الحجاز حيث اتصل بمحمد بن علي بن عبد الله بن العباس ولما كان  
ابو هاشم زعيم الشيعة الكيسانية قد أدرك قرب منيته اذ سقاه عميل للخليفة  
الأموي شربة لبن مسمومة ، لذلك يفضى ابو هاشم بوصيته الأخيرة لمحمد بن  
علي العباسي وينبئه باستمرار الدعوة الكيسانية وتنظيماتها (٤٤) وبأسماء  
المنقباء ورؤساء الدعوة في الأمصار ويطلب منه مواصلة الدعوة وذلك في  
مطلع عام ١٠٠ هـ فتبدا بذلك الدعوة العباسية . واستخدم الشعار  
« للرضا من آل محمد » دون تحديد اسم الامام او الخليفة المنتظر بل كانت  
البيعة تتم على هذا التعبير الغامض وذلك لجذب الشيعة وابناء الأسره  
العلوية للاضمام الى الثورة التي اعتمدت على سكان القرى الايرانيين  
حتى انه انضم الى ابي مسلم سكان ستين قرية في يوم واحد كما انضم اليه  
ايضا الحرفيون والدهاقنة المحليون الايرانيون (٤٥) كما التحق به كثير  
من العبيد .

وقد جاء في رواية الطبري ان خدش كان على رأس دعاة الكيسانية ،  
وانذى كان يدعو في اول الامر الى محمد بن علي . وتلك الرواية توضح  
العلاقة بين العباسيين وبين السبئية اصحاب المختار . وفي كلتا الدعوتين

- 
- (٤٢) ابن حزم : الفضل في الملل ج ٢ ص ١١٥ .  
(٤٣) مجهول : اخبار الدولة العباسية ص ١٢٣ وما بعدها .  
نادية حسنى : الطوائف ص ٢٦١ .  
(٤٤) مجهول : اخبار الدولة العباسية ص ١٦٥ ، ابن طباطبا :  
الفخرى ص ١٤٣ .  
(٤٥) بطرشوفسكى : الاسلام في ايران ص ١١٥ .



الكنيسانية والعباسية اعتمدت كل منهما على الموالى الفرس فهناك تشابه كبير بين الدعوتين . وكان اقدم اتباع المختار هم الموالى الذين كانوا في ضيعته في قرية الخطرنية ، من سواد الكوفة ، وبحسب ما جاء في الطبرى ان ابا مسلم كان من اهل الخطرنية ، ويؤكد فلهوزن (٤٦) وجود علاقة وثيقة بين ثورة المختار التى اخفقت وبين ثورة ابي مسلم التى نجحت وكانت ارض خراسان اكثر ملاءمة لها .

وهما يوضح دوافع الفرس الكامنة فى نفوسهم والتى دفعتهم الى الثورة العباسية ان بعض الدعاة كانوا يبشرون بآرائهم الاجتماعية الخاصة وذلك مثلما فعل خدّاش فى خراسان فقد بدأ ينشر آراءه وافكاره المزدكية الفديية حول العدالة الاجتماعية ، والملكية العامة للأراضى تحت ستار الدعوة لبنى العباس (٤٧) .

ويؤكد استاذنا الدكتور حسن محمود العلاقة بين الدعوة العباسية وبين الموالى الفرس بقوله : « لا شك ان الثورة العباسية ثورة ايرانية انبعثت من خراسان ، ووجدت صدى ومنطلقا فى مدن ايران وريفها ، وخرج المد الثورى منها الى كافة الجهات الاسلامية ، وان العباسيين بعد نجاح ثورتهم كانوا من احرص ما يكونوا على ايران وعلى ولاء اهلها (٤٨) .

وبخلاصة القول ان الشيعة الفرس استطاعوا (٤٩) اسقاط الدولة الاموية ولعبوا دورا كبيرا فى نجاح الدعوة العباسية . وان تلك الدعوة ما هى الا حركة من حركات الشيعة فى صراعهم ضد السنة . فقد قامت تلك الدعوة باسم التشيع لآل البيت . وبذل الشيعة الفرس كل جهودهم

---

(٤٦) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٨ .

(٤٧) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ١١٤ .

(٤٨) حسن محمود : العالم الاسلامى فى العصر العباسى ص ٢٨ .

(٤٩) على ابراهيم حسن : التاريخ الاسلامى العام ص ٣٢٨ .



إذا حملوا السلاح ورفعوا الرايات السوداء في رمضان ١٢٩ هـ وحتى يبيع  
لأبي العباس السفاح في ١٣٢ هـ بالخلافة .

ومما يؤكد ما ذكرنا من مخطط يهودي ضد الاسلام ويوضح آحقادهم  
عليه ما قاموا به من حركات يهودية في العصر الأموي فقد ظهرت حركات  
يهودية دعا اليها بعض الدجالين اليهود ، اذ أعلن شيريم وهو يهودي  
سوري انه هو المنقذ المنتظر لليهود ، وسيسير بهم ويحملهم على انتزاع  
فلسطين . فتبعه بعض يهود العراق وفارس والأندلس ليشاركوا في هذه  
المغامرة ، ولكن قبض على زعيمها وعرض على الخليفة الأموي يزيد الثاني ،  
فامر به فقتل . وبعد بضع سنين من تلك تزعم عوبديا بن عيسى بن اسحاق  
الأصفهاني حركة الخروج عن طاعة الدولة وتبعه عشرة آلاف يهودي  
حملوا السلاح ولكنهم هزموا وقتل ابن عيسى في المعركة ، وعوقب جميع  
يهود اصفهان لانضمامهم اليه (٥٠) .

## المصادر - والمراجع

### أولاً : المصادر الأصلية

- ١ - الاصطخرى : ٣١٨ - ٣٢١ هـ أبو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي - المالك والممالك ، تحقيق د . محمد جابر عبد العال الحسيني القاهرة ١٩٦١ .
- ٢ - ابن الأثير : ( ت ٦٣٠ هـ ) ابن الحسن علي بن ابي الكرم محمد بن عبد الكريم - الكامل في التاريخ الطبعة الثالثة بيروت ١٩٨٠ .
- ٣ - الأصفهاني : ٣٥٦ هـ ابن الفرغ - مقاتل الطالبين ، دار المعرفة بيروت .
- ٤ - ابن حزم : ت ٤٥٦ هـ أبي محمد علي بن احمد - الفصل في الملل والأهواء ، والنحل . الطبعة الثانية ١٩٧٥ .
- ٥ - ابن خلدون : ٨٠٨ هـ عبد الرحمن بن محمد .  
- المقدمة الطبعة الرابعة ١٩٨١ .
- ٦ - ابن عبد ربه : ٤٣٩ هـ أبو عمر أحمد بن محمد .  
- العقد الفريد . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٥ .
- ٧ - ابن العربي : ٥٤٣ هـ القاضي أبي بكر .  
- العواصم من القواصم : تحقيق محب الدين الخطيب بيروت ١٩٧٩ .
- ٨ - ابن قتيبة : ٢٧٦ هـ أبي محمد عبد الله بن مسلم .  
- المعارف تحقيق د . ثروت عكاشة . الطبعة الثانية .
- ٩ - ابن طباطبا : ٧٠١ هـ محمد بن علي المعروف بابن الطقطقي .  
- الفخرى في الآداب السلطانية . بيروت ١٩٦٦ .
- ١٠ - البلاذري : ٢٧٩ هـ أحمد بن يحيى بن جاثر .  
( فتوح البلدان مكتبة النهضة القاهرة ) .

- ١١ - البغدادى : ٤٢٩ هـ عبد القاهر بن طاهر بن محمد .  
- الفرق بين الفرق . دار المعرفة بيروت .
- ١٢ - التميمى : ٣٦٩ هـ أبى العرب محمد بن أحمد بن تميم بن تمام .  
- كتاب المحن ، الطبعة الأولى .
- ١٣ - الدينورى : ٢٨٢ هـ أبو حنيفة أحمد بن داود .  
- الأخبار الطوال . الطبعة الأولى القاهرة ١٩٦٠ .
- ١٤ - الشهرشتانى : ٤٥٦ هـ أبى محمد على بن أحمد بن حزم .  
- الملل والنحل . الطبعة الثانية ١٩٧٥ .
- ١٥ - الطبرى : ٣١٠ هـ محمد بن جرير .  
- تاريخ الأمم والملوك . الطبعة الثانية .
- ١٦ - أبى النداء : ٧٣٢ هـ عماد الدين اسماعيل .  
- المختصر فى أخبار البشر ، دار المعرفة بيروت .
- ١٧ - القلقشندى : ٨٢٠ هـ أحمد بن عبد الله ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج .  
- مآثر الأمانة فى معالم الخلافة ، بيروت ١٩٨٠ .
- ١٨ - الكلينى : الكافى فى الأصول ، طبعة طهران .
- ١٩ - مجهول : مؤلف من القرن الثالث الهجرى .  
- أخبار الدولة العباسية ، تحقيق د . عبد العزيز الدورى ، دار الطليعة بيروت .
- ٢٠ - المسعودى : ٣٤٦ هـ أبى الحسين على بن الحسن بن على .  
- مروج الذهب ومعادن الجوهرى ، الطبعة الرابعة ١٩٦٤ القاهرة .
- ٢١ - ياقوت : الامام شهاب الدين أبى عبد الله .  
- معجم البلدان ، دار احياء التراث العربى ، بيروت .

## ثانيا : المراجع العربية الحديثة

- ١ - أحمد أمين :
  - ضحى الاسلام ، الطبعة العاشرة ، بيروت .
- ٢ - أحمد مختار العبادي : الدكتور
  - فى التاريخ العباسى والفاطمى ١٩٨٧ . . .
- ٣ - احسان الهى ظهير :
  - الشيعة والسنة ، الطبعة العاشرة ، لاهور ١٩٨١ .
- ٤ - توفيق سلطان اليوزبكى : الدكتور
  - اهل الذمة فى العراق ١٩٨٣ .
- ٥ - حسن ابراهيم حسن : الدكتور
  - تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ،  
الطبعة السابعة ١٩٦٥ .
- ٦ - خير الدين الزركلى :
  - الاعلام ، الطبعة السادسة ١٩٨٤ .
- ٧ - شكرى فيصل : الدكتور
  - المجتمعات الاسلامية فى القرن الاول الهجرى ،  
الطبعة الرابعة بيروت .
- ٨ - صالح احمد العلى : الدكتور
  - العراق فى التاريخ بغداد ١٩٨٣ .
- ٩ - على ابراهيم حسن : الدكتور
  - التاريخ الاسلامى العام ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة
- ١٠ - على حسنى الخربوطلى : الدكتور
  - غروب الخلافة الاسلامية .
- ١١ - محمد ابو زهرة : الامام
  - تاريخ المذاهب الاسلامية ، دار الفكر العربى القاهرة .

- ١٢ - محمد الخفري : الشيخ  
- الأمم الاسلامية ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة .
- ١٣ - محمد ضياء الدين الرئيس : الدكتور  
- النظريات السياسية الاسلامية ، الطبعة السابعة .
- ١٤ - محمد الطبيب النجار : الدكتور  
- الموالي في العصر الأموي - الطبعة الأولى ١٩٤٩ .
- ١٥ - نادية حسني : الدكتورة  
- الطوائف في العصر الجاهلي - وصدر الاسلام ،  
دار الشروق - جدة ١٩٨١ .
- ١٦ - نزار عبد اللطيف الحديثي : الدكتور  
- العراق في التاريخ ١٩٨٣ .

#### ثالثا : مراجع افرنجية مترجمة الى العربية

- أريرى : أم . ج .  
- تراث فارس . ترجمة د . يحيى الخشاب وآخرين ١٩٥٩ .
- أرنولد : توماس . و .  
- الدعوة الى الاسلام . ترجمة د . حسن ابراهيم ،  
د . عبد الحميد عابدين . الطبعة الثالثة ١٩٧٠ .
- آدم ميتز :  
- الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري . ترجمة  
د . عبد الهادي أبو ريده . الطبعة الثالثة .
- بارتولد : ف .  
- تاريخ الحضارة الاسلامية . ترجمة حمزة طاهر ،  
دار المعارف .



بطروشوفسكى :

- الاسلام فى ايران . ترجمة وتعليق الدكتور السباعى محمد  
السباعى ا دار الثقافة للنشر . القاهرة ١٩٨٢

جولدتسيهر : اجناس

- العقيدة والشرعة فى الاسلام . ترجمة د. محمد يوسف  
موسى ، د. على حسن عبد القادر ، د. عبد العزيز  
عبد الحق . الطبعة الثانية .

جب : هاملتون

- دراسات فى حضارة الاسلام ، ترجمة د. احسان عباس .  
د. محمد يوسف نجم ، د. محمد زايد ، الطبعة الثانية .

فلوتن : فان

- السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات فى عهد بنى أمية .  
ترجمة حسن ابراهيم ، محمد زكى ابراهيم .

فلهوزن : يوليوس

- تاريخ الدولة العربية . ترجمة محمد عبد الهادى ابو ريذة  
د. حسين مؤنس . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٨ .



**منهجية وضع المصطلح العلمى فى اللغة العربية**

**الدكتور**

**عبد الحليم محمد حامد**

**المحاضر بقسم اللغة العربية**

**كلية الآداب – جامعة السلطان قابوس**



## بسم الله الرحمن الرحيم

### منهجية وضع المصطلح العلمى فى اللغة العربية

الدكتور / عبد الحليم محمد حامد

#### المقدمة :

يتناول هذا البحث مسألة من أهم مسائل العلم واللغة العربية والحضارة . وهى مسألة وضع المصطلح العلمى العربى . أما أنها من أهم مسائل العلم ، فلأن المصطلح العلمى يمثل احدى الركائز الأساسية للتعبير العلمى ، بل احدى ركائز الابداع الذى يعتمد على ادراك المفاهيم العلمية الصحيحة واستيعابها . وبدون المصطلح العلمى تسير لغة العلم على رجل واحدة ، وتتعطل عملية الابداع والابتكار العلمى . . . . . وأما أنها مسألة من أهم مسائل اللغة ، فلأن المصطلح الوافد يمثل تحديا عظيما لاختيار قدرة اللغة على استيعابه والتعبير عنه . وما لم تتمكن اللغة ، اية لغة ، من استيعاب الجديد من المصطلحات والتعبير عنها فاتها توصف بالعقم والعجز والقصور . . . . . وأما أنها من أهم مسائل الحضارة ، فلأن الأمة التى تستطيع بذخيرتها اللفظية ووسائلها اللغوية تلبية متطلبات المصطلحات الجديدة فى ميادين العلم والفن ، تضع نفسها مباشرة فى موضع المشاركون فى بناء الحضارة الانسانية وصياغتها . وذلك بغد نفسى واجتماعى وحضارى هام يعمق فى نفس الأمة الشعور بالاعتزاز وتوكيد الذات .

وهذا البحث مرجو منه أن يحقق غاية أساسية هى الوصول الى منهجية لوضع المصطلح العلمى فى اللغة العربية تتصف بالتحديد والوضوح ، وبالعملية والواقعية . ومرجو منه أيضا أن يحقق غايتين أخريين : الأولى أن يدفع عن اللغة العربية تهمة التقصير والعجز ، ويرد الى نفوس المتحدثين بها شيئا من الثقة بالنفس وبها ، أريد لهم أن يفتقدوه منذ زمن ، عبر خطط مدبرة . والغاية الثانية المساهمة فى



انجهد المبذول لجعل الثقافة العلمية فى بعض جوانبها العامة متاحة للجميع ، وليست وقيفاً على فئة قليلة من الناس تقرأ وتتحدث بلسان غير عربى . وقد جاءت معالجة الموضوع فى ثلاثة محاور رئيسية ، المحور الأول عبارة عن مدخل للموضوع يتناول بعض المسائل العامة المتصلة بمنهجيات وضع المصطلح العلمى ، مثل أهمية المصطلح والحاجة اليه ، ومصادره التى يستقى منها ، والصعوبات التى تواجه وضعه ، ثم الاستفادة من وسائل التقنية الحديثة فى مجال وضعه .

والمحور الثانى عبارة عن دراسة تمهيدية موجزة لجهود القدماء والمحدثين فى وضع المصطلحات ، ومنهجياتهم الخاصة بذلك . وكانت هذه الدراسة ضرورية للوقوف على الجهود السابقة لتكون الأساس الذى تتبنى عليه منهجيتنا فى الحاضر . فيكون فى ذلك وضل للحاضر بالماضى ، واتساق ومواءمة بين جهود السابقين واللاحقين .

اما المحور الثالث ، وهو يمثل الجزء الأساسى والأكبر فى البحث ، فقد خصص لدراسة المنهجية المقترحة فى كافة جوانبها الرئيسية ، مع الاهتمام ببعض التفاصيل فيها . تضمن هذا المحور ، الحديث عن المبادئ التنظيمية والاجرائية للمنهجية ، ثم المبادئ العلمية والفنية لوضع المصطلحات وكيفية اختيار الفاظها وترجمتها وتعريبها ، ثم نطقها وتوحيدها على نطاق الوطن العربى . هذا ، وقد حاول البحث ان يعالج تلك الموضوعات بالدقة المطلوبة ، ولكن فى ايجاز اقتضته ظروف البحث وحيزه . كما حاول فى وضع المنهجية ، الاعتماد على مبادئ مجربة ، وقواعد عملية قدر المستطاع . فان يكن قد حقق الغايات المرجوة فذلك هو المؤمل ، والا فحسبه ما يثير من تساؤلات وأفكار يرجى ان تجد العناية والاهتمام ومواصلة الدرس والبحث من الدارسين والباحثين .

## ١ - المدخل

لا بد لنا في بداية هذا البحث من الإشارة بإيجاز إلى بعض المسائل العناية التي تتصل بمنهجية وضع المصطلح العلمي في اللغة العربية . وهي أمور ينبغي الاستفادة منها ، واخذها في الحسبان حتي يمكن الوصول إلى منهجية قائمة على مبادئ محددة ، وعلى أسس واضحة ، ولتأتي ثمرة ذلك كله مصطلحات دقيقة قدر الامكان ، محددة بعض التحديد ، واضحة كل الوضوح ، معبرة عن المعنى المقصود دون غموض أو إبهام . ف لغة العلم تتطلب الدقة والتحديد والوضوح .

### ١ - ١ - أهمية المصطلح العلمي والحاجة إليه :

المصطلح لفظ علمي يؤدي المعنى بوضوح ودقة ، يكون - غالبا - متفقاً عليه عند علماء علم من العلوم أو فن من الفنون (١) . وهو بهذا المعنى دعامة من الدعائم الأساسية للغة العلم . ولغة العلم تعتمد على المصطلح وعلى التعبير عن مادة العلم ومحتواه . وتقدر الدراسات في هذا المجال أن حوالي ٥٠% من مفردات لغات البلدان المتقدمة في وادين العلم تتكون من مفردات المصطلحات العلمية والفنية . ومعظم هذه الألفاظ يستخدم على نطاق العالم (٢) .

وتشير مصادر التاريخ إلى أنه منذ ان بدأت اللغة العربية تأخذ مكانها لغة للعلم والعلماء في عصر ازدهار دولة الاسلام في عهودها الاولى ، تصدى علماءها لمواجهة متطلبات عصرهم من المصطلحات العلمية والفنية . ولم يأت القرن الرابع الهجري الا وقد اكتملت لغة العلم في جوانبها المختلفة . وتمكن العلماء من وضع مصطلحات في شتى مجالات العلوم صنفوها مصادر ما زالت تعمر المكتبة العربية واستطاعت تلك المصطلحات ان تغذي لغات اخرى مثل الفارسية والتركية . واستعصك

(١) أميل يعقوب وآخرون ، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية .

(2) Mario Pei , The Story of Language, p 290.

ببعضها من ترجموا من العربية الى اللاتينية ، كما امتد اثرها الى بعض اللغات الأوربية الحديثة (٣) .

ولما اطل عصر النهضة العلمية الحديثة على العالم العربى اصبح لزاما ان تتجه جهود العلماء والباحثين الى مواكبة ما تطلبت تلك النهضة العلمية من المصطلحات الجديدة ، بالطرق نفسها التى واجه بها أسلافهم النهضة العلمية المبكرة فى حياة أمتهم . وقد شهد التاريخ لعلمائنا المحدثين والمعاصرين انهم بذلوا جهدهم ، ولم يقصروا فى السعى لوضع المصطلحات العلمية المناسبة . ولكن بعض العوائق شتتت تلك الجهود ، واضعفت قيمتها العلمية كما سنرى لاحقا .

وطالما ان التقدم العلمى فى عالم اليوم يفرض نفسه فى كل مجال من مجالات حياة الانسان ، ويقدم فى كل يوم جديدا فى ميدان العلم والتكنولوجيا - فان على الأمة العربية ان تواجه ذلك كله بمزيد من الجهد والعمل الدعوب . وعلى علمائنا ان يبتكروا ويضعوا من المصطلحات العلمية العربية ما يمكنهم من مواجهة سيل المصطلحات العلمية الوافدة التى تقذف بها دور النشر والمطابع ، وتدخل الى مجتمعاتهم عن طريق الجديد من المخترعات العلمية ومستلزماتها المختلفة . وهم حين يفعلون ذلك انما يحققون غايتين فى آن واحد ، الاولى تلبية حاجة مجتمعاتهم لمواكبة التقدم العلمى والتكنولوجى ، الذى أصبح من أبرز مقومات الحياة الانسانية ، والثانية تعميق معنى من اهم المعانى التى تغتز بها الأمم ، وهو الاحساس بانها فى وضع المشارك فى بناء الحضارة الانسانية وصياغتها ، لا فى وضع التابع الذى لا دور له - وذلك بعد تفسى وحضارى حام يضع الأمة العربية فى مكانها الطبيعى الذى افتقدته حيننا من الدهر .

#### ١ - ٢ - مصادر المصطلح العلمى العربى :

ان من اهم مصادر المصطلح العلمى العربى تراث علمائنا القدامى

---

(٣) ابراهيم مذكور ، العربية لغة العلم والتكنولوجيا ، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ج ٢٣ ص ١٦ - ١٧ .



الذى يمكن ان يمدنا بمدد زاخر من المصطلحات العلمية فى شتى الدرامات .  
ولقد اشارت دراسات الباحثين فى هذا المجال الى الكثير من المصادر  
التراثية ، التى من ابرزها المعاجم اللغوية العامة بأنواعها ، ومعاجم  
المصطلحات التى فيها القدماء (٤) ، والكتب العلمية فى فروع المعرفة  
المختلفة . ولا حاجة بنا الى الاشارة الى ان تلك المصادر قد ضلت  
كما عظيمها من المصطلحات المتنوعة فى شتى فنون المعرفة والعلم .

يقول الدكتور عمر فروخ (٥) « ولفت نظري فى أثناء مطالعاتى فى  
القاموس ( المحيط ) وفرة الألفاظ الفلكية ، وهى الألفاظ التى تتناول  
كل ما فى الجو المحيط بالأرض التى نعيش عليها ، وكل ما يحدث فى  
هذا الجو » . وقد حصر حديثه فى جانب واحد من تلك الألفاظ ،  
وهو أسماء الأجرام السماوية ، فوجد منها أكثر من مائتى لفظ كلها  
عربية خالصة عدا اليسير منها .

ويذكر اللواء محمود شيت خطاب (٦) ان كتاب المخصص لابن سيده  
يضم عددا من المصطلحات العسكرية المستعملة فى الجيش العراقى ،  
وعددا آخر مما يمكن استعماله فيه أيضا . وان الواقع اثبت ان اللغة  
العربية قادرة على استيعاب المصطلحات العسكرية الأجنبية استيعابا  
كاملا . وما يقال عن المصطلحات العسكرية العربية يقال عن المصطلحات  
العلمية الأخرى ، وعن المصطلحات الأدبية والفنية كذلك .

وقد عرف التراث العلمى العربى كثيرا من المصطلحات فى مجالات  
القانون والرياضيات والجغرافيا والفلك والجيولوجيا وغيرها من العلوم  
التى سبق للعرب ان عرفوها وكانت لهم فيها مساهمات مقدرة ومعلومة .

- 
- (٤) المرجع نفسه ص ١٦ - ١٧ . ولعل ابرز كتب المصطلحات  
هذه (١) كتاب الحروف للفارابى . (٢) مفاتيح العلوم للخوارزمى .  
(٣) الزينة فى المصطلحات الاسلامية للرازى . (٤) التعريفات للجرجانى  
(٥) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى وغيرها .  
(٥) عبقرية اللغة العربية ص ٦٥ - ٨٣ .  
(٦) المصطلحات العسكرية فى كتاب المخصص لابن سيده ...  
مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ج ٢٣ ص ٤٢ - ٥٢ .

وقد ذكر الدكتور محمد يوسف حسن (٧) بعض المختارات من الأصول العربية الصالحة للاستعمال فى المصطلحات الجيولوجية بلغت حوالى سبعة وستين لفظا . بل ان اللغة العربية - كما يقول الدكتور عبد الحليم منتصر (٨) - تسعنا فى مجال المصطلحات الجيولوجية بالفاظ تحدد الفروق الدقيقة بين درجات متفاوتة للظواهر المختلفة التى يحتاج الباحث الجيولوجى الى التفريق بينها .

أما فى العصر الحديث فقد صاحب النهضة العلمية فى الوطن العربى قدر عظيم من معاجم المصطلحات العلمية والفنية ، يعد مصدرا هاما من مصادر وضع المصطلح العربى ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

- ١ - معجم الحيوان . لأمين المعلوف .
- ٢ - المعجم الفلكى . لأمين المعلوف .
- ٣ - معجم الألفاظ الزراعية . للأمر مصطفى الشهاوى .
- ٤ - معجم العلوم الطبية والطبيعية . محمد شرف .
- ٥ - المعجم الطبى ليوسف حتى .
- ٦ - معجم المصطلحات الطبية الكثير اللغات ١٠ل . كلير فيل ترجمة مرشد خاطر وآخرين .
- ٧ - معجم المصطلحات العلمية والفنية والهندسية لأحمد شفيق الخطيب .
- ٨ - المعجم العسكرى الموحد . جامعة الدول العربية .
- ٩ - المعجم الطبى الموحد . جامعة الدول العربية .
- ١٠ - معجم المصطلحات التى اقراها المجمع اللغوى بالقاهرة .

١١ - مجموعات المصطلحات التى أصدرها المكتب الدائم لتسيق التعريب بالوطن العربى بالرباط . الى غير ذلك من المعاجم والمجموعات

---

(٧) ثراء اللغة العربية بأصول المصطلحات الجيولوجية . مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ج ٣٣ ص ٩٩ - ١٠٨ .  
 (٨) خصائص اللغة العربية فى التعبير العلمى ، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ج ٣٣ ص ٥٣ .



الأصطلاحية التي تصلح جميعاً لأن تكون أساساً قوياً ومصدراً علمياً غنياً يستفيد منه واضعو المصطلحات . ولعله لم يعد صعباً اليوم إذا ما استخدمت وسائل التقنية الحديثة ولجهزتها ، أن يتم حصر تلك المصادر واحصاء محتوياتها وتصنيفها حتى تكون في متناول الهيئات التي يناط بها وضع المصطلح العلمى .

### ١ - ٣ - العقبات التي تواجه وضع المصطلح العلمى العربى :

من العقبات التي تواجه واضع المصطلح العلمى فى اللغة العربية ، وتؤثر تأثيراً سلبياً على مدى قدرته وكفايته فى اخراج المصطلح بالدقة المطلوبة ، عقبات تتصل بالنواحى العلمية والفنية فى وضع المصطلح ، وهذه سنرجىء الحديث عنها الى مكان لاحق فى هذا البحث ، وعقبات ذات صفة عامة ، وهذه يمكن أن نوجز أبرزها فيما يلى (٩) :

أولاً : الربط بين وضع المصطلح العلمى وتعريب لغة العلم فى التعليم العالى ومراكز البحوث ، حتى صار الاعتقاد الشائع لدى كثير من الباحثين انه ما لم توضع المصطلحات العلمية المطلوبة فلا مجال للتعريب وفى لغة العلم . . . واننا على الرغم من تأكيدنا مراراً أن المصطلح يمثل احدى الركائز الأساسية للتعبير العلمى ، الا اننا نرى أن الربط التام بين وضع المصطلح وتعريب لغة العلم فى مؤسسات التعليم العالى ومراكز البحوث ، بحيث يتوقف الثانى تماماً على وجود الأول مقولة بجانبها الصواب . وذلك لأن التعبير عن الحقائق العلمية يمكن أن يتم قبل تعريب المصطلح ، بل ان التعبير عن الحقائق العلمية باللغة العربية يعد خطوة هامة فى الطريق الصحيح لوضع المصطلحات العلمية . فالمصطلح العلمى الدقيق يتطلب وضعه أساساً قوياً وعميقاً من المعرفة العلمية الواسعة ،

---

(٩) راجع لذلك : حسنى مبح ، المصطلحات العلمية متى تدخل فى حيز الاستعمال . المجمع اللغوى بالقاهرة البحوث ٦٩/١٩٧٠ م ص ٥٩ - وزيدان حسن زيدان نظرة الى المعانى والترجمة من زاوية منهجية ، دعوة الى التعريب ( مخطوطة ) وعبد المنعم الكازورى ، التعريب فى ضوء علم اللغة المعاصرة ص ٥٩ - ٦٢ .

ولن يحتاج لمثل هذه المعرفة العلمية ان توجد الا ان تكون اللغة العربية وسيلتها واداتها ولغة التفكير والتأليف فيها . وهذا ما اثبتته وقائع تاريخ تطور لغة العلم عند العرب في الماضي ، وما تثبته حقائق الواقع المعاصر . ثم ان هناك نتيجة سلبية يقود اليها التباطؤ في تعريب لغة العلم وهي انه في الوقت الذي يكون فيه التعريب وسيلة لاثراء اللغة العربية وتطورها ، بحيث تستوعب كل ما هو جديد في مجال الاختراعات والمصطلحات . . فان الاستمرار في استخدام اللغات الأجنبية بدلا عنها يؤدي الى ضمورها واندثار كثير من الفاظها وتعبيراتها ، بل ربما قتل ذلك في المتحدثين بها ملكة التفكير والابداع .

ثانيا : التهيب والخوف من عجز اللغة العربية عن التعبير عن المصطلح العلمي وعن متطلبات الحضارة الحديثة ، يؤثر تأثيرا سلبيا على واضعي المصطلحات العلمية والفنية فيلجأون الى التعريب المطلق دون ضرورة . أي يلجأون الى نقل المصطلحات الأجنبية حرفيا الى الحروف العربية دون ان يجهدوا انفسهم في البحث .

ثالثا : بالاعجاب الزائد باللغات الأجنبية ، بحسبانها لغات للحضارة الحديثة ، وبحسبان معرفتها والعلم بها دليل تقدم وتطور ، يخلف في نفوس الكثيرين شعورا بالنقص والانهازام الداخلي ، الذي يكون سببا في نفورهم عن استخدام اللغة العربية في مجال العلم والتكنولوجيا .

رابعا : انصراف اكثر رجال العلوم الحديثة عن اتقان اللغة العربية بالدرجة المطلوبة ، كان سببا فيما يلاقون من صعوبات في نقل المصطلحات العلمية الى اللغة العربية بالصورة المنشودة .

تلك هي اهم الصعوبات والعقبات التي تواجه واضع المصطلح العلمي في اللغة العربية ، وهي كما نرى صعوبات عامة ومن السهل تذليلها وازالتها .

ر - ٤ - الاستفادة من أجهزة التقنية الحديثة في مجال المصطلحات :

ان الاستفادة من وسائل التقنية الحديثة في وضع المصطلحات العلمية

فى اللغة العربية أمر ينبقى أن يؤخذ بالقدر اللازم من الاهتمام اذا ما أردنا أن توفر جهودا فردية ومؤسسية تبذل فى كل وقت من أجل وضع المصطلح العلمى . فالكلم الهائل من المصطلحات التى سبق وضعها أو تعريبها فيما أنتجته جهود السابقين والمعاصرين ، منذ أن بدأ التفكير فى مواجهة ذلك السيل المتكاثر من ألفاظ الحضارة ومصطلحات العلوم ، لا يتصور أن يحيط به فرد أو هيئة مهما كانت طاقاتها وإمكاناتها الا اذا استعانت بوسائل التقنية الحديثة وأجهزتها .

ولما كانت اللغة العربية تتميز على كثير من اللغات باشتغالها على قواعد منتظمة فى القياس والاشتقاق ، تجعل عملية توليد الألفاظ واستخراجها من الصيغ المختلفة يسيرة وسهلة أمام واضع المصطلح العلمى ، فإن جهاز الحاسب الالىكترونى قد يكون أنسب جهاز دقيق لتطبيق قواعد الاشتقاق المتنوعة واستخلاص نتائج هذا التطبيق بسرعة فائقة اذا ما وضع برنامج استخدامه على أساس علمى يناسب قواعد بناء الألفاظ وقوانينها فى اللغة العربية ، على نحو ما هو معروف فى علم الصرف وتركيب بنية الكلمات . ثم يصبح من الممكن حينئذ استخدام تلك النتائج فى مجال وضع المصطلحات العلمية والتكنولوجية والفنية (١٠) .

يضاف الى هذا امكانية استخدام هذا الجهاز كذلك فى عمليات حصر المصطلحات ، واختزانها ، واختزان المعلومات المتصلة بها مما تضمنته المعالجم التى وضعت ، حتى يسهل الرجوع اليها واستقاء ما يراد منها .

هذا ، وقد فعل المكتب الدائم لتنسيق التعريب ، بالمغرب خيرا حين قام فى اكتوبر ١٩٦٧ بالاتصال بمؤسسة IBM فى باريس للنظر فيما تتيحه تجاربها من امكانيات لتطوير المعجمية العربية (١١) .

---

(١٠) حسن حسين فهمى - استخدام الحاسب الالىكترونى فى تعريب المصطلحات العلمية . . المجمع اللغوى بالقاهرة ، البحوث ١٩٧٤ م . ص ٢٣١ .

(١١) محمد المنجى الصبأى - التعريب وتنسيقه . ص ٣٠٩ .



ومنذ ذلك التاريخ والمكتب يحاول أن يستفيد من التسهيلات والخدمات التي تقدمها اليه الوكالات العربية والعالمية المتخصصة المباشرة ، التي تمتلك بنوكا للكلمات ، تقوم فيها بخزن المصطلحات العلمية والتقنية بعدد من اللغات في ذاكرة الحاسب الالكتروني ، وترغب في اضافة المقابلات العربية لها . ولما تبلورت فكرة بطويع الحروف العربية لضمان خزن الكلمات في أجهزة الحاسب الالكتروني على الصعيد العربي والعالمي ، وتبثلت في الطريقة العربية المعيارية المشكولة التي وضعها معهد الدراسات للتعريب بالمغرب حوالي عام ١٩٧٩ م - تم الاتفاق على تزويد بعض المؤسسات الأجنبية بما تجمع من مصطلحات عربية ، مثل بنك الكلمات بجمعية علوم الفضاء الإيطالية ، وشركة سيمنز الألمانية وغيرها من الهيئات التي شرعت في استخدام الحروف العربية المشكولة كما روجتها الطريقة المعيارية المذكورة آنفا ، في تخزين المصطلحات العربية . كما وسع المكتب من اتصالاته مع المؤسسات والوكالات المتخصصة لكي ينمي الذخيرة العربية من أنواع المصطلحات التي يتم خزنها واستخدامها في حينها . وقد أبدى عدد من الهيئات المتخصصة في خزن الكلمات مثل وكالة روما ، واتحاد الجامعات الفرنسية ، وبنك الكلمات بكندا ، ومركز توثيق جامعة الموصل بالعراق ، الاستعداد التام للسير بخطة تنسيق التعريب قدما من أجل إبراز المعجم العلمي والتقني العام الى حيز الوجود(١٢) .

وخلاصة القول ان استخدام وسائل التقنية الحديثة ، وخاصة جهاز الحاسب الالكتروني على النحو الذي اشرنا اليه ، يساعد على اقتصاد كبير في الجهد والوقت والنفقات ، بالاضافة الى اضافة صفة الدقة والتنظيم على نتائج الاحصاء اللغوي وعملياته ، واتاحة الفرصة من ثم للخبراء اللغويين لاستغلال وقتهم وجهدهم في الأعمال اللغوية الجوهرية . ويبقى ان تتضافر جهود الفنين والمختصين من أجل توفير الجهاز الذي يمكن تكييفه لاستخدام الحروف العربية ووضع البرنامج العلمي اللازم لعمليات استخدامه .

---

(١٢) المرجع نفسه ص ٣١١ - ٣١٢ .

## ٢ - الجهود السابقة فى وضع المصطلح العلمى العربى

### ٢ - ١ - جهود علماء العربية القدماء ومنهجيتهم :

يرجع تاريخ جهود علماء العربية فى وضع المصطلحات العلمية الى القرون الأربعة الأولى من حياة الدولة الإسلامية ، حين انفتحت الثقافة العربية والإسلامية على ثقافات الأمم الأخرى وحضارتها . وقد بلغ ذلك الانفتاح شلوه فى عهد الخليفة العباسى المأمون ( ١٩٨ هـ - ٢١٨ هـ ) الذى أنشأ أكاديمية للعلوم فى بغداد أطلق عليها « بيت الحكمة » ، توافد اليها العلماء والمترجمون بتشجيع منه للقيام بنقل الذخائر العلمية مما تركه علماء الاغريق والفرس والهنود والسيان وغيرهم ، فى الطب والتشريح والفلسفة والمنطق والأخلاق والسياسة والرياضة والهندسة والفلك والحيوان الخ . وحين نشطت حركة الترجمة والنقل إلى العربية من اللغات الأخرى كاليونانية والفارسية والهندسية ، صاحبها تعريب الكثير من ألفاظ العلوم الجديدة ومصطلحاتها ، كما صاحبها تعريب كثير من المصطلحات الادارية والسياسية والحربية والمالية (١) . ولقد امتدت تلك الحركة العلمية النشطة قرونا أخرى بعد عصر المأمون حتى بلغت ذروة اكتمالها ونضجها فى القرن الرابع الهجرى ، الذى استقرت فيه العلوم ونضجت لغة العلم واستوت كائنا متكاملا بأسلوبه وتعبيره ومصطلحاته . وحينئذ بدا علماء العرب يضيفون الى العلوم من انتاجهم وبحوثهم ، وصاروا يتحفظون فى تعريب الألفاظ والمصطلحات الأجنبية ، ويرجعون الترجمة على التعريب كلما تيسر نقل معانى الألفاظ من اللغات الأخرى الى الألفاظ العربية ، أو كلما تيسر وجود الألفاظ العربية التى تقابل المصطلحات الأعجمية ، الا أنهم - كما يقول الأستاذ العقاد (٢) - قصروا

---

(١) مصطفى الشهابى ، المصطلحات العلمية فى اللغة العربية ، ص ١٩ - ٢٠ ، وأحمد عيسى ، التهذيب فى أصول التعريب ، ص ١٠٠ - ١٠٨ .  
(٢) دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية ، ص ٦٥ .



ذلك التحفظ ، فيما يبدو ، على بعض المجالات دون البعض الآخر ، فالتزموه فى شئون الدين والبيان ، ولم يلتزموه فيها عدا ذلك من مجالات . لذا نجدهم قد عربوا بعض الكلمات التى كان فى استطاعتهم ايجاد مقابل لها بالعربية ، وذلك مثل كلمة « موسيقى » اليونانية ، وقد كان فى وسعهم ان يطلقوا عليها « فن النغم » ومثل « الاضطراب » وكان فى وسعهم ان يسموه « مقياس النجوم » او « مقياس الفلك » ، ومثل « ايساغوجى » فى المنطق وكان فى استطاعتهم ان يطلقوا عليه « المدخل » او « التمهيد » ، وهكذا . وان المتتبع لتاريخ تلك الحركة العلمية يدرك ان علماء العربية كانوا يسرون على خطة معينة ومنهجية واضحة فى امر وضع المصطلحات العلمية ، سواء اكان فى مجال توليد الألفاظ واشتقاقها ام فى مجال ترجمتها وتعريبها . ويمكن تلخيص الأسس التى قامت عليها تلك المنهجية فى الأمور الآتية ( ٣ ) :

أولا : تحرير المعنى اللغوى القديم للكلمة العربية وتضمينها المعنى الجديد . وكان ذلك يتم عن طريق النقل والاستعارة لوجود شبهة بين المعنيين . ولم يكونوا يشترطون فى ذلك أن تكون المشابهة شاملة ، بل يكتفون بوجود أدنى ملائمة . ثم قد يصبح المصطلح الجديد بمرور الزمن حقيقة عرفية فى الدلالة على المعنى الجديد .

وقد اتبعت هذه الطريقة قديما فى وضع معظم مصطلحات العلوم العربية والإسلامية ، مثل : الصلاة والزكاة والصيام ، ومثل : الاستثناء والتمييز والفاعل ، ومثل : المصطلحات فى مجال الزراعة والإدارة ، كالحياة الأرض الموت وأرض الخراج وأرض العشر والمزارعة والمساقاة والدولة ودار الضرب والسكة والجباية والمكس الى غير ذلك من المصطلحات فى المجالات الأخرى الكثيرة .

هذا وتشير البحوث اللغوية فى هذا الميدان الى وجود الكثير من

---

( ٣ ) مصطفى الشهابى ، المصطلحات العلمية فى اللغة العربية ،

الألفاظ العربية في ثانياً ذخائر التراث العلمي العربي ومصادره ، ما يصلح للتعبير بدقة عن مدلولات كثير من مصطلحات العلوم والفنون ، كما سبقت الإشارة (٤) .

ثانياً : اشتقاق كلمات جديدة من أصول عربية أو معربة للدلالة على المعنى الجديد . وتتبع هذه الوسيلة حين لا يوجد لفظ عربي يقابل المصطلح الجديد . ولعل هذه الوسيلة من أكثر الوسائل فائدة لمد واضع المصطلح العلمي بالألفاظ الجديدة التي يحتاج إليها . فاللغة العربية لغة اشتقاقية . وقواعد الاشتقاق فيها من أكثر القواعد اللغوية دقة وانتظاماً . ويتطبيقها يمكن الحصول على كثير من الصيغ المتنوعة التي تؤدي دلالات مختلفة .

وقد أجاز القدماء الاشتقاق من أسماء الأعيان ، فقالوا : ذهب وفضض وكبرت وعصفر من الذهب والفضة والكبريت والعصفر على التوالي . كما أجازوا الاشتقاق من اللفظ المعرب الذي صاغته العرب على أوزانها . فآخذوا من الدرهم ، درهم ودرهم ، ومن اللجام ، الجم وملجم وهكذا . واشتقوا أسماء للآلات على وزن مفعل ومفعلة ومفعال بكسر الميم وسكون الفاء فيها . واشتقوا على وزن فعال بضم الفاء وفعل بفتح الفاء والعين للدلالة على المرض . واشتقوا على وزن فعال بفتح الفاء وتشديد العين المفتوحة للدلالة على الحرفة . واشتقوا على وزن مفعلة بفتح الميم وسكون الفاء للمكان الذي يكثر فيه الشيء مثل مبقرة وملبنة . وزادوا ياء النسب المشددة والتاء آخر الكلمة للتعبير عن الهياكل والأحوال مثل فروسية وخصوصية وكمية وماهية الخ . كل هذا يدل على أن وسيلة الاشتقاق هذه تتيح لواضع المصطلح العلمي في كل زمان فرصاً واسعة تمكنه من تلبية احتياجات لغة العلم والعلماء .

ثالثاً : ترجمة كلمات أعجمية بمعانيها . وكان ذلك يتم بنقل معاني المصطلحات الأجنبية بالألفاظ العربية . ولما كان معظم المترجمين والنقلة

---

(٤) ص ١٦١ - ١٦٣ من هذا البحث .

فى عصور الحركة العلمية فى الدولة الاسلاميه يفتنون الى غير العرب ، ولم تكن العربية لغة آبائهم ولكنهم اكتسبوها بالتعليم اكتسابا ، فانهم فى كثير من الحالات ، رغم الجهد الذى يبذلونه ، كانوا يعجزون عن ايجاد اللفظ العربى المقابل للكلمة العلمية الاجنبية ، فيضطرون الى تعريبها لو نقلها كما هى الى العربية ، حتى كان ذلك سببا من اسباب وجود الكثير من الكلمات الدخيلة والمعربة مع وجود نظائرها فى العربية الفصحى (٥) . وربما كان اولئك فى بعض الاحيان يترجمون بعض الالفاظ ترجمة قاصرة غير دقيقة ، لان الترجمة تتطلب شيئا من الحذر والدقة فى تخير المقابلات من الالفاظ العربية لمعانى المصطلحات الاجنبية ، كما تتطلب ان يكون الناقل او المترجم عليما بأسرار الأساليب العربية ودقائق معانى الفاظها علمه بأسرار اللغة التى ينقل عنها .

رابعا : تعريب كلمات اجنبية وعندها فصحة . وقد كان العلماء يعدون هذه الوسيلة الأخيرة فى وضع المصطلحات بعد ان تعجز الوسائل الأخرى فى ايجاد اللفظ الملائم . لذا نجدهم يضعون ضوابط للتعريب ، كانوا يدخلون - بمقتضاها - على الالفاظ المعربة بعض التغيير والتعديل كى تتلاءم مع جرس الالفاظ العربية . وقد تبعد الالفاظ المعربة عن صورتها الأصلية بعض الشيء بذلك التعديل والتغيير . هذا ، ويرجع التغيير الذى يطرأ على الالفاظ الأعجمية الى نوعين ، تغيير فى الأصوات والحروف ، وتغيير فى الأوزان ، أى باخضاع اللفظ الأعجمى لأوزان الالفاظ العربية . أما التغيير فى الأصوات والحروف فقد كان يتم بإبدال الحرف الأعجمى الذى لا يوجد له مقابل فى العربية بأقرب الحروف العربية اليه نطقا . يقول ابو منصور الجوالقى فى هذا الصدد ما ملخصه (٦) :

---

(٥) عبد المنعم الكارورى : التعريب فى ضوء علم اللغة المعاصر ،

ص ٤٤ .

(٦) العرب من الكلام الأعجمى ص ٥٤ - ٥٦ .



« ان العرب كثيرا ما يجترئون على تغيير الاسماء الاعجمية اذا استعملوها ، فيبدلون الحروف التى ليست من حروفهم الى اقربها مخرجا ، وربما ابدلوا ما بعد مخرجا ايضا . والابدال لازم لئلا يدخلوا كلامهم ما ليس من حروفهم . وربما تركوا الحرف على حاله لم يغيروه . فمما غيروه من الحروف ما كان بين الجيم والكاف ، وربما جعلوه جيم ، وربما جعلوه كافا ، وربما جعلوه قافا لقرب المخرج بين القاف والكاف . قالوا : « كريج » ، وبعضهم قال « قريق » ، وقالوا « جورب » واصله « كورب » . وابدلوا الحرف الذى بين الباء والفاء فاء ، وربما ابدلوه باء ، وقالوا : « فرند » وقال بعضهم : « برند » . وابدلوا السين من الشين فقالوا : للصحراء : « دست » وهى بالفارسية : « دشت » ، وقالوا : سراويل واسماعيل . واصلها « سراويل واشماويل » .

وذكر السيوطى فى المزهرة (٧) : ان الحروف التى يكون فيها البديل فى المعرب عشرة ، خمسة يطرد ابدالها ، وهى ، الكاف والجيم ، والقاف والباء والفاء ، وخمسة لا يطرد ابدالها ، وهى السين والشين والعين واللام والزاي . فالبدال المطرد يكون فى كل حرف ليس له ما يقابله فى العربية ، كما هو الحال بالنسبة للحروف الاولى ، اذ ان نطقها الاعجمى يختلف عن نطقها فى اللغة العربية . اما البديل غير المطرد فيكون فى كل حرف وافق نطقه نطق الحروف العربية .

اما التغيير فى اوزان الألفاظ الاعجمية فانه يتم بعد احداث التغيير فى الاصوات والحروف ، وبعد حذف بعضها او زيادة بعضها الآخر حتى يتلاءم اللفظ الاعجمى مع جرس الألفاظ العربية . يقول ابو منصور الجواليقى فى هذا ايضا (٨) : « وربما غيروا البناء الفارسى الى ابنية العرب . وهذا التغيير يكون بابدال حرف من حرف او زيادة حرف او نقصان حرف ، او ابدال حركة بحركة او اسكان متحرك او تحريك ساكن . وربما تركوا الحرف على حاله لم يغيروه . ومما الحقوه بابنيتهم « درهم »

(٧) ج ١ ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .  
(٨) المعرب من الكلام . . . ص ٥٤ ٥٦ .

الحقوه بهجرع ، و « بهرج » الحقوه بسهولة . وما زادوا فيه من الأعجية ونقصوا ابريسم وسرافيل وفيروز « وما ذكروه على حاله فلم يغيروه » خراسان وخرم وكركم « . ويرى الدكتور على عبد الواحد وافى (٩) ، ان كثيرا من الكلمات الدخيلة الأجنبية قد تغير كذلك مدلوله فى العربية عما كان عليه فى لغته الأولى . فبعضها قد خصص معناه العام فأصبح يدل على بعض ما كان عليه ، وبعضها عمم مدلوله الخاص فأطلق على أكثر مما كان يدل عليه ، وبعضها استعمل فى غير ما وضع له ، وبعضها انحطت دلالاته عما كان يستعمل فى لغته الأصلية ، وبعضها سبت دلالاته الى منزلة راقية لم تكن له من قبل .

وواضح مما سبق ان اللفظ الأجنبى بعد تعريبه كان يخضع لما تخضع له الألفاظ العربية الأصل من الأحكام ، ويجرى عليه ما يجرى عليها من حيث القياس والاشتقاق وتطبيق القوانين الصوتية والصرفية ، ويطرأ عليه أيضا ما يطرأ عليها من تطورات معنوية ودلالية . وقد تناول علماء العربية قديما هذه الأحكام تفصيلا مما لا مجالا لذكره هنا (١٠) .

وقبل اختتام هذا الحديث عن جهود القدماء فى وضع المصطلحات العلمية ، ينبغى ان نلم المسام سريعا بما وجه الى طريقتهم من نقد ، وما أخذ عليها من المآخذ التى يمكننا ابراز أهمها فى النقاط التالية :

( أ ) الطريقة التى كانوا يتبعونها فى تعريب المصطلحات لم تكن موحدة ، مما نتج عنه تعريب بعض الألفاظ بصورة متباينة ، أو بعد بعضها عن صورتها الأصلية ، حتى ليصعب على الدارس ان يهتدى الى أصلها بسهولة .

( ب ) الاعتماد فى وضع المصطلحات ، فى معظم الأحوال ، على الجهود الفردية غير المنسقة ، مما نتج عنه كثير من الاضطراب فى وضع المصطلح بين التوليد والاشتقاق والترجمة والتعريب .

(٩) فقه اللغة . ص ٢٠٥ .

(١٠) انظر الخصائص لابن جنى ج ١ ص ٣٥٧ - ٣٥٠ ،

والمزهر للسيوطى ج ١ ص ٢٦٩ - ٢٧٠ وص ٢٨٦ - ٢٨٨ .



( ج ) عدم وجود الهيئات العامة التى تقوم بمهمة التنسيق والتوحيد ، حتى تمكن الاستفادة مما وصل اليه العلماء من مفردات ومصطلحات علمية راجت فى انحاء الوطن العربى الاسلامى .

## ٢ - ٢ العلماء المحدثين ومنهجيتهم :

يمثل الاهتمام بوضع المصطلحات العلمية لدى علماء العربية المحدثين امتدادا طبيعيا لما قام به القدماء فى هذا السبيل ، بالاضافة الى انه وليد الحاجة الملحة لتلبية متطلبات الحياة العلمية الحاضرة المتمثلة فى تلك النهضة الشاملة فى مجالات العلوم والتكنولوجيا على نطاق الوطن العربى ، والتى أصبحت المصطلحات الجديدة فيها تتكاثر حتى أصبح مجرد حصرها مشكلة كبرى .

وقد استقصى الأمير مصطفى الشهابى جهود العلماء قديما وحديثا فى وضع المصطلحات العلمية وتعريبها استقصاء شاملا فى كتابه « المصطلحات العلمية فى اللغة العربية فى القديم والحديث » والذى يعد من الكتب الرائدة فى هذا الميدان ، كما يعد الشهابى نفسه من رواد علم المصطلحات فى العصر الحديث .

ويتحدث الدكتور عبد المنعم الكارورى فى كتابه « التعريب فى ضوء علم اللغة المعاصر » (١١) عن جهود العلماء العرب المحدثين فى دراسة التعريب ووضع المصطلحات العلمية فيجعلهم ثلاث طوائف :

طائفة ركزت على دراسة المعربات القديمة ، ثم أوجزت آراءها فيما ينبغى ان يكون عليه التعريب حديثا . وكان من أبرز روادها الشيخ عبد القادر المغربى الذى يعد أول من طرق هذا المجال فى العصر الحديث ، ونشر حوله دراسات ومقالات جمعت فى كتاب بعنوان « الاشتقاق والتعريب » صدر عام ١٩٠٨ م ومن هذه الطائفة أيضا الدكتور أحمد عيسى الذى صدر له كتاب « التهذيب فى أصول التعريب » عام ١٩٢٣ م ، والذى ضمنه قواعد محددة لتعريب الألفاظ الأجنبية تضمن ،

على تعبيره ، خروج الألفاظ المعربة بشكل ونسق واحد فى أى مكان من الوطن العربى . ومن هذه الطائفة كذلك الأب أنستاس مارى الكرملى الذى نشر عدة دراسات عن هذا الموضوع فى عدد من المجلات العربية مثل مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، ومجلة المجمع العلمى العراقى ومثل مجلة الشرق ومجلة العرب .

وطائفة اخرى أوجزت دراستها عن المعربات القديمة ثم ركزت على ما ينبغى أن يكون عليه التعريب حديثا مع الاهتمام بالمصطلحات العلمية بشكل خاص . ومن رواد هذه الطائفة البارزين الدكتور أمين المعلوف الذى بدأ نشر بحوثه حول هذا الموضوع فى مجلة المقتطف عام ١٩١١ م . ومن هذه الطائفة أيضا الأستاذ حسن حسين فهمى ، الذى وضع كتابه الشهير « المرجع فى تعريب المصطلحات العلمية والفنية والهندسية » الذى أوصى مجمع اللغة العربية بالقاهرة بنشره عام ١٩٦١ م . وابرز أعضاء هذه الطائفة على الاطلاق الأمير مصطفى الشهابى صاحب الكتاب النفيس الذى سبقت الإشارة اليه ، والذى يعد بحق زعيم المهتمين بوضع المصطلحات العلمية فى العصر الحديث .

أما الطائفة الثالثة فقد كان جل جهدها مقصورا على جمع معاجم أو قوائم للمصطلحات العلمية فى العصر الحديث . ومن أبرز أعضاء هذه الطائفة الدكتور محمد شرف صاحب «معجم العلوم الطبيعية والطبية» والأستاذان يعقوب صروف وفؤاد صروف اللذان وضعوا مصطلحات علمية فى مجالات عديدة من مجالات العلوم الحديثة ، والدكتور مظهر سعيد الذى وضع مصطلحات فى علم النفس ، والأستاذ محمود الديباطى الذى وضع مصطلحات فى أسماء النباتات الزراعية ، وغير هؤلاء من العلماء الذين بذلوا جهودا مقدرة فى هذا الميدان ، ولا مجال لحصرهم هنا .

هذا ، وان جهود أولئك العلماء فى ميدان المصطلحات العلمية على الرغم من أنها فردية فى كثير من الأحيان ، إلا أنها فيما يبدو ، كانت تسير الى حد ما وفق قواعد عامة مرعية . ويستطيع المتتبع لتلك الجهود أن يستنتج منها ما يلى :

أولاً : اعتماد أولئك العلماء بصفة رئيسية على الأسس التي سبق  
أن أشرنا إليها في منهجية القدماء من العلماء في وضع المصطلحات العلمية .  
وهذا أمر طبيعي بحسبان أن جهود المحدثين إنما هي امتداد طبيعي  
لجهود السابقين ، ولا بد أن تكون مشتقة منها .

ثانياً : الاستفادة القصوى مما أتاحتها لهم قواعد منهجية القدماء ،  
والتوسع في تطبيق تلك القواعد بصورة أكثر مرونة ، ولكنها منضبطة  
ثالثاً : الاعتماد على القواعد التالية في اختيار المقابلات العربية  
للمصطلحات الأجنبية الحديثة :

( أ ) الاستعانة بالألفاظ والمرادفات التي أخرجها مجمع اللغة  
العربية بالقاهرة وغيره من المجامع والهيئات العلمية .

( ب ) ترجيح الكلمة الصحيحة عربية كانت أو معربة ، أو الكلمة  
المولدة السائغة التي لها معنى مقارب لمعنى الكلمة الأجنبية . وفي حالة  
وجود كلمتين أحدهما صحيحة والأخرى مولدة بالصفات المذكورة ،  
تزوج الأولى أو تذكران معا .

( ج ) تهذيب المصطلحات العامة الرائجة وتقريبها إلى الفصحى .

( د ) المصطلح الذي سبق أن وضع له لفظ عربي ثم ظهر لبس  
في تحديد معناه يختار بدلاً عنه لفظ آخر مناسب .

( هـ ) تفضيل الاعتماد على الحدث في صياغة المصطلحات على  
الاعتماد على أسماء الأعيان ، كلما أمكن ذلك .

( و ) عند وضع المصطلح استناداً على الحدث كما في المصائد  
ونحوها ، ينبغي أن تراعى أصول علم الصرف وقواعده واختلاف معاني  
المشتقات ، وكذلك اتجاه الحدث في حالتي تعدى الفعل ولزومه .

( ز ) اللجوء إلى الاشتقاق كثيراً ، وإلى النحت قليلاً في وضع  
المصطلحات ، واستخدام وسائل الاشتقاق المتنوعة .

( ج ) التوسع فى استخدام ما تتيحه بعض القواعد العربية ، مثل النسبة الى الجمع ، واستخدام جمع المؤنث السالم للمصفات المؤنثة بمنزلة الاسماء لها ، واستخدام الاسم العربى الدال على نوع من الانواع اسما للجنس على سبيل العموم .

رابعا : الاعتماد على القواعد التالية فى ترجمة المصطلح الاجنبى الى مقابله العربى :

( ١ ) عدم التقيد فى ترجمة المصطلح الاجنبى بالمعنى الحرفى له ، بل يراعى ايجاد اللفظ المناسب للمعنى الفنى .

( ب ) ترجمة الاسماء العلمية الاجنبية التى تطلق على اجناس النبات او قدل على صفة من صفاته ، وتفضيل ذلك على التعريب .  
الا الاسماء التى يصعب ترجمتها بكلمة عربية واحدة سائغة فيمكن تعريبها . ويفضل وضع اسماء الاجناس المعربة الى جانب المترجمة ريثما يتم اختيار احدها وترجيحه .

( ج ) تفضيل ترجمة المصطلح ولو بكلمتين على النحت الذى يقود الى ما لا يستساغ من الكلمات .

( د ) توحيد ترجمة معانى اللواحق التى تلحق المصطلح اينما وجدت ، قدر المستطاع .

خامسا : الاعتماد على القواعد التالية فى تعريب المصطلح الاجنبى :

( ١ ) نقل المصطلح الاجنبى بلفظه اذا كان من اصول يونانية او لاتينية قديمة ، بشرط شيوعه فى العالم . وفى هذه الحالة تطبق عليه قواعد التعريب والنقل للصوتى المتبعة فى اللغة العربية .

( ب ) اذا اختلف المصطلح الاجنبى بين اللغات اللاتينية ولم يكن له مقابل باللغة العربية الفصحى او الدارجة ، يعرب بتصرف مع تحاشي الحروف والتراكيب التى يستثقلها العامة .



( ج ) ابدال الحروف الأجنبية المتوسطة بين حرفين من أحرف عربية ، وكذلك ابدال بعض حركات الألفاظ الأجنبية مع الحركات العربية .

( د ) الألفاظ الأجنبية التى تختم بنهايات لا تشبه نهايات الألفاظ العربية ، أو يقل ورودها فيها ، تغير تلك النهايات الى ما يناسبها .  
فمثلا تغير الكلمات الفارسية والتركية المنتهية بهاء مثل باغته الى كلمات منتهية بتاء مربوطة مثل بفتة .

( هـ ) اتباع طريقة معينة لتعريب الحروف اليونانية واللاتينية وتحويلها الى حروف عربية ( ١٢ ) .

( و ) تعريب أسماء الأجناس الكيماوية البسيطة والمركبة ،  
الا التى لها أسماء عربية . لأن اللجوء الى الترجمة فى مصطلحات عدد كبير من المركبات الكيماوية يقود الى طول الكلمات التى تفى بالمعنى المقصود . اما التى لها أسماء عربية : مثل الكبريت والذهب والحديد والنحاس ، فيستغنى بها عن التعريب .

( ز ) ما عرب فى العصر الإسلامى مخالفا لأصله ، ولم يكن فى أصله حروف وحركات تخالف العربية ، يجوز أن يرجع الى أصله ، ويعتد ذلك صحيحا . لكن تعد الكلمة الثانية دون الأولى فصاحة .  
اما ما عرب قبل الإسلام فلا يجوز العدول عنه الى أصله . فلا يقال فى الفصح بكسر الفاء الفصح يفتحها . هذا فى غير الأعلام ، أما الأعلام فالعودة الى الأصل احسن الا ما شاع منها مثل : عيسى ويحيى .

هذا ، ويؤخذ على منهجية هؤلاء العلماء بعض المسأخذ التى يمكن اجمالها فيما يلى :

أولا : يلاحظ ان بعض العلماء كانوا يهتمون بالنواحى العامة للتعريب ووضع الضوابط المتصلة بذلك ، بينما كان الآخرون يهتمون بالنواحى

---

( ١٢ ) انظر : مصطفى الشهابى . كتابة الأعلام الأعجمية بحروف عربية . مجامع المجمع العلمى العراقى مج ٣٩ ج ٣ ص ٣٥٣ - ٣٦٤ - وكذلك ص ٢٠٠ - ٢٠٥ من هذا البحث .



التفصيلية الفنية لوضع المصطلحات العلمية وتعريفها . كما يلاحظ أيضا أن قواعد التعريب اللفظي لدى أولئك العلماء ، اقتصرَت على الفاظ اللغتين اليونانية واللاتينية بشكل أساسي ، وأهملت اللغات الأخرى ، أو لم تضع في حسابها احتمال وجود مصطلحات علمية تفد إلى العربية من لغات أخرى . وعلى الرغم من أن لهذا ما يبرره من قبل أن معظم المصطلحات العلمية الرائجة عالميا إنما يرجع أصله تقريبا إلى هاتين اللغتين إلا أن الحذر العلمي يفرض أن تكون هناك قواعد شاملة لمواجهة كل احتمال قد يرد .

ثانيا : يؤخذ على منهجية أولئك العلماء في وضع المصطلحات العلمية وتعريفها أنها كانت متأثرة إلى حد ما بمؤثرات الثقافة الشخصية لأصحابها من جهة وبمؤثرات بيئاتهم واقطارهم من جهة ثانية . فنتج عن ذلك تفوق التميز الثقافي والقطري على الوضع الاصطلاحي العربي العام ، وكان هذا من العوائق السلبية لوضع المصطلح العلمي العربي العام الموحد الذي يمثل هدفا أساسيا من أهداف النهضة العلمية العربية الحديثة .

ثالثا : عدم وجود جهة واحدة مختصة بوضع المصطلح العلمي ، تكون صاحبة القرار الأخير ، ويرتكن إليها الجميع ويأخذون برأيها - أدى إلى اضطراب كثير في وضع المصطلحات وتعددتها واختلافها .

## ٢ - ٣ جهود المجامع اللغوية والعلمية ومنهجيتها :

لقد تبين للمجامع اللغوية والعلمية في وقت مبكر من تاريخها أن الحاجة داعية لوضع مصطلحات للعلوم تحقق ما تتطلبه الدراسات الحديثة في شتى النواحي العلمية ، وما تتطلبه حاجة الدارسين والباحثين العرب كذلك . وقد كانت اجتماعات تلك المجامع ومؤتمراتها ومجلاتها وبحوثها العلمية توجه اهتماما خاصا لذلك الموضوع . وصدر عنها العديد من المعاجم الذي نشر فيه ما توصلت إليه من مصطلحات جديدة ، كما أوصت بنشر عدد من المعاجم التي وضعها أفراد أو هيئات أخرى . وإن المتتبع لتلك الجهود لا يملك إلا أن يعجب بما أنتج رغم شح الإمكانيات وضعفها ،

ورغم ما اعترض تلك الجهود من صعوبات أخرى كثيرة • والذي يبدو من تلك الجهود أن منهجية المجامع اللغوية والعلمية في وضع المصطلحات كانت ، بشكل عام ، مبنية على القواعد نفسها التي سبقت الإشارة إليها في منهجية علماء العربية القدماء ، فقد فتحت تلك القواعد للمجامع ولغيرها من المؤسسات والعلماء والباحثين أبوابا واسعة لوضع قرارات هامة فيما يختص بوضع المصطلح العلمي (١٣) •

هذا ، وقد قام المجمع العلمي بدمشق (١٤) في المراحل الأولى من تاريخه بوضع قواعد تتلخص في استخدام الألفاظ القديمة الموجودة في الكتب التراثية لغوية أو اصطلاحية للتعبير عن المعاني الجديدة • فإذا كان اللفظ القديم مطابقا تمام المطابقة لدلالة اللفظ الجديد فيها ونعمت ، وإذا كان مقاربا في معناه للفظ الحديث ، ففي هذه الحالة يمكن تحويله وتوسيعه بحيث يشمل المعنى الحديث • كما أنه من الممكن أيضا البحث عن لفظ جديد للتعبير عن المعنى الجديد بواسطة طرق الاشتقاق المعروفة وقواعد وضع المصطلح العلمي • وأخيرا يمكن اللجوء إلى تعريب الكلمات الأجنبية ووزنها بميزان الكلمات العربية (١٥) •

أما مجمع اللغة العربية بالقاهرة (١٦) ، فقد دعا ، منذ أن بدأ اهتمامه بوضع المصطلحات العلمية إلى جمع المصطلحات العربية القديمة ، وإلى تسجيل ما اصطلاح عليه المختصون حديثا ما دام لا يتعارض مع أصول اللغة ، ولمواجهة الضرورة لا بأس من التعريب • وهو منذ ذلك الحين لم يخرج عن وسائل وضع المصطلح المألوفة التي عرفها القدماء • فقال باللجوء إلى اللفظ العربي للتعبير عن المعنى الجديد عن طريق الاشتقاق والمجاز والنقل والنحت والتعريب • إلا أنه يسر من أمرها وأفسح

- 
- (١٣) مصطفى الشهابي • المصطلحات العلمية العربية في بغداد • مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق مج ٢٨ ج ١ ص ٣ - ١٣ •  
(١٤) أنشئ عام ١٩١٩ م •  
(١٥) محمد المنجي الصيارى - التعريب وتنسيقه ... ص ٧٠ •  
(١٦) أنشئ عام ١٩٢٢ م •

مجال تطبيقها . ولم يكن يرفض وسيلة الترجمة ، الا انه لم يكن يفضل ترجمة المصطلح بأكثر من كلمة واحدة . ولم يكن يرى بأسا كذلك من جمع الألفاظ الفنية التي يستخدمها الحرفيون في معاجم بعد اصلاح ما ينبغى اصلاحه من الناحية اللغوية (١٧) .

وقد كانت طريقته لتنفيذ تلك المنهجية تتلخص في جمع الألفاظ الاصطلاحية التي وضعها الاختصاصيون للتحري في قيمتها الدلالية ، ثم عرضها على لجان من الخبراء والمختصين ، ثم مناقشتها أمام مجلس المجمع مجتمعا ، ثم مناقشتها أمام مؤتمر المجمع الذي يضم ممثلين من البلاد العربية . وبعد ابداء رايه فيها تنشر وتوزع على الجهات المختصة (١٨) .

اما المجمع العلمي العراقي (١٩) فقد كانت منهجيته في وضع المصطلحات العلمية تعتمد على الاشتقاق والتعريب وعلى النحت اذا دعت الحاجة اليه . وكان يرجح الشائع المشهور من المولد والدخيل على الوحشي المهجور من الكلمات التي في معاجم اللغة . وكانت طريقته في تنفيذ تلك المنهجية تتلخص في النظر والتحري عن اصل المصطلح الجديد ، ثم انتقاء المقابلات العربية له بواسطة الخبراء والمختصين ، من بطون الكتب القديمة والحديثة اللغوية منها والعلمية المختصة . وبعد ايجاد اللفظ الموضح للدلالة الاصطلاحية المتصف بالدقة والمرونة ، يقرر المجمع استخدامه ، بعد اخذ رأي الأقطار العربية الأخرى . ولا يدون اللفظ مصطلحا معتمدا الا بعد مرور فترة ستة أشهر تخصص لدراسة الآراء والمقترحات والانتقادات الواردة عليه (٢٠) .

---

(١٧) ابراهيم مذكور . مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاما . ص ٥٤ - وما بعدها .

(١٨) عبد الحليم منتصر - حاجتنا الى معجم علمي عربي موحد . المجمع اللغوي بالقاهرة . البحوث والمحاضرات ١٩٦٧/٦٦ م . ص ٣٧٥ .

(١٩) أنشئ عام ١٩٤٧ م .  
(٢٠) محمد المنجي الصيادي . التعريب وتنسيقه . ص ٧٢ - ٧٣ .



أما مجمع اللغة العربية الأردني فقد جاءت نشأته (٢١) في مرحلة كانت المجمع الثلاثة الأخرى قد فرغت من وضع الأسس الرئيسية لمنهجية وضع المصطلحات . وجاء عمله مؤكدا لتلك المنهجية في جوانبها العامة ، متعاوننا مع المؤسسات اللغوية في الوطن العربي في العمل « على صيانة اللغة وأحياء التراث العربي والإسلامي ، ووضع المصطلحات العلمية وتوحيدها ، وجعل اللغة العربية تواءم متطلبات العصر في مختلف مجالات المعرفة الانسانية في العلوم والفنون والآداب » (٢٢) .

وكان من أهم قراراته التي أصدرها : تبني كل مصطلح أساسي اتفقت عليه مجامع اللغة في القاهرة وبغداد ودمشق (٢٣) ، سعيا لتوحيد المصطلحات العلمية في الوطن العربي كما جاء في أهدافه . وقد أشرف المجمع على تصنيف معجم الرياضيات الذي تضمن المصطلحات الانجليزية ومقابلاتها العربية (٢٤) .

وهكذا ، فإن المجمع اللغوية والعلمية جميعا في الوطن العربي قد اجمعت في منهجياتها لوضع المصطلح العلمي على ضرورة احياء القديم قبل التعجيل بابتكار الجديد . وعلى ضرورة اللجوء الى اللغة العربية في مصادرها المختلفة قبل اللجوء الى تعريب المصطلح الأجنبي . ولا يقدح في هذا الاجماع العام ما يلاحظ أحيانا بين تلك المجمع من اختلاف في وضع بعض الالفاظ الاصطلاحية وتخيرها . والذي يلاحظه الباحث هو أن تلك المجمع العلمية واللغوية ، على الرغم من الأعمال الكبيرة التي قامت بها في مجال المصطلحات العلمية ، إلا أنها لم تستطع أن تقوم بدور فاعل في اشاعة المصطلح وتوحيده على نطاق الأقطار العربية . ولذلك أسباب سنتناولها بالدراسة فيما بعد .

---

(٢١) انشئ في عام ١٩٧٦ م .

(٢٢) محمد المنجي الصيادي المرجع السابق ص ٢٢٤ .

(٢٣) أحمد شفيق الخطيب . افكار وتاملات ومرئيات ... في

مجال المصطلحات . مجلة مجمع اللغة العربية الأردني السنة ١١

ج ٣٢ ص ٣١٨ .

(٢٤) محمد المنجي الصيادي - التعريب وتنسيقه ص ٢٢٤ .

### ٣ - المنهجية المقترحة لوضع المصطلح العلمى

من العرض السابق لأهم معالم الأدب الخاص بالمصطلحات العلمية ، يصبح فى الامكان استنباط منهجية محددة لوضعها . ولكى تحقق هذه المنهجية اهدافها المرجوة ، ينبغى أن تقوم على أساس من تجارب الماضى وخبراته ، وأن تضع فى حساباتها الواقع اللغوى ومقتضياته . كما ينبغى أن تكون معالجتها لجوانب المشكلة وما يتصل بها من موضوعات معالجة شاملة ، حتى تأتى مبادئها واضحة قابلة للتطبيق والتطويع حسب الظروف والحاجة .

#### ٣ - ١ - المبادئ التمهيدية والتنظيمية :

لضمان استمرار العمل بأسس المنهجية المقترحة ، وعدم الاخفاق فى تطبيقها لا بد من اقرار بعض الأمور الهامة قبل البدء فى التنفيذ .

وإذا كان الهدف الأخير من وضع المنهجية الوصول الى اخراج مصطلحات علمية تكتسب صفة العموم والذىوع ، فلا بد اذن فى البدء من اتخاذ قرار ادارى سياسى ملزم ، تسند بمقتضاه مسئولية القيام بوظيفة وضع المصطلحات العلمية الى هيئة علمية معينة ، تتجمع لديها كافة الجهود المتصلة بذلك . ويحدد عمل هذه الهيئة ووظيفتها بدقة ووضوح ، بحيث يتضمن جمع المصطلحات الموجودة وحضرها وتوحيدها ، ووضع مصطلحات جديدة لمواجهة المصطلحات الوافدة . كما تحدد الطريقة التى تشكل بها هذه الهيئة بحيث تضم فى أعضائها مجموعة من اللغويين ومن المختصين فى فروع الفنون والعلوم والآداب ممن عرفوا بالكفاية العلمية والدراية باللغات الأجنبية والعربية ، ومن المشهود لهم بالخبرة العلمية فى مجال وضع المصطلحات العلمية والفنية . ويكون كل ما تقرره هذه الهيئة فيما يتصل بالمصطلحات ملزماً لكافة الهيئات الأخرى .

وعمل كهذا لا سبيل للقيام به الا بواسطة مؤسسات او هيئات لغوية علمية تعمل وفقاً لمنهجية ثابتة دقيقة ، تنهيا لعلمائها وخبرائها مختلف



معدات العمل والبحث وأدواته ، وعلى رأسها المعاجم والموسوعات العربية والعالمية ومجموعات المصطلحات باللغات المختلفة ، بجانب توفير المال اللازم لتنفيذ المشروعات التي تقوم الهيئة بأعدادها .

- وتمشيا مع الواقع العملى الذى تعيش فيه أقطارنا العربية ، فإننا نرى أن يتم إنشاء هذه الهيئة أولا على مستوى القطر الواحد ، وتباشر عملها ووظيفتها فى ذلك القطر بصفة أساسية ، ريثما يتم وضع الخطة المرجوة للتنسيق بينها وبين الهيئات الأخرى المشابهة الموجودة فى أقطار الوطن العربى . . ولما كانت هنالك هيئة علمية قائمة فعلا ، منوط بها رسميا عمل التنسيق فى هذا المجال بين الأقطار العربية ، وهى المكتب الدائم لتنسيق التعريب فى الوطن العربى بالرباط (١) . فإن الأمر ، بعد إنشاء أو تحديد الهيئات القطرية التى توكل إليها مهمة وضع المصطلحات ، يصبح امر تقنين للعلاقة بين هذا المكتب وتلك الهيئات القطرية ، وتحديد ذلك بصورة أكثر دقة وأكثر جدية ، حتى يمكنها جميعا النهوض بعمل مجد ومثمر . ولا شك أن القرار السياسى والإدارى هنا هام وضرورى ، سواء أكان ذلك على مستوى القطر الواحد أم على مستوى الأقطار العربية جمعا . وبدون هذا القرار تظل كل هذه الأعمال لا تأخذ صفة الإلزام ، كما لا يترتب عليها التزام بما تتطلبه من امکانات المادية والبشرية . وحينئذ تكون جهود تلك الهيئات مبعثرة لا قيمة لها ، فوق أنها ستصبح مشكلة من المشكلات بما تثيره من البلبلة والاضطراب فى أذهان الباحثين وطلاب العلم ودارسيه .

وهنا ينشأ سؤال عن الزمن الذى يمكن اقتراحه لإكمال مثل تلك الإجراءات على نطاق الوطن العربى . . وللإجابة على ذلك يمكن القول أن بعض الأقطار العربية لا تحتاج إلى زمن طويل لى تكمل تلك الإجراءات لأن الهيئات العلمية التى أشرنا إليها قائمة فيها بالفعل ، ولكن ينقص أوضاعها شئ من التقنين الملزم فى العلاقة بينها وبين الهيئات الأخرى ،

(١) تقرر إنشاء هذا المكتب فى عام ١٩٦١ م ويأشر عمله فى عام ١٩٦٢ م .

وما يترتب على ذلك من التزامات وربما ما يترتب عليه من تعديلات فى اوضاع تلك الهيئات وأشكالها حتى تلائم الشكل المقترح . وهذا يحتاج فقط الى القرار الادارى . وتبقى بعدئذ الأقطار الأخرى التى ليس بها مثل تلك الهيئات ، ولكن بها هيئات أخرى . يمكن أن تقوم بهذا العمل اذا ما طلب منها على وجه الالزام ، ووفرت لها الامكانيات المطلوبة له . وهذه الأقطار قد تحتاج الى بعض الوقت لكى تكتمل الاجراءات المشار اليها ، ولكنه ليس بالوقت الطويل على كل حال . وخلاصة القول ان الهيئات العلمية الموجودة فى الأقطار العربية لا يعجزها القيام بوظيفة وضع المصطلحات العلمية وتعريبها ، ولكن تنقصها الامكانيات حيناً والجدية حيناً آخر - وقد آن الأوان لتؤدى تلك الهيئات وظيفتها وعملها المفترض ، حتى ينتهى الزمن الذى كان وضع المصطلحات العلمية فيه من اعمال الأفراد ، وحتى ينقضى أيضاً عهد البلبلة والاضطراب الناشء من تعدد المصطلحات لتعدد الجهات التى تقوم بوضعها .

### ٣ - ٢ - المبادئ العلمية والفنية :

#### ٣ - ٢ - ١ - السمات العامة للمصطلح العلمى :

هنالك حد ادنى من السمات العامة ينبغى التحقق من وجوده فى اللفظ الذى يتخذ مصطلحاً للدلالة على مفهوم علمى ما ، حتى يكتب له الرواج فى الاستعمال والدخول الى الثروة اللفظية للغة ، وهى :

اولاً : أن يكون المصطلح بسيطاً فى دلالاته على الفكرة العلمية او الفنية ، حتى يسهل فهمه ثم استعماله فرواجه .

ثانياً : أن يكون موجزاً - ما أمكن - دقيقاً اذا قورن بما عداه من الألفاظ الراضجة الاستعمال ، لأن طول العبارة فى التعبير عن المصطلح يعد عيباً فنياً فيه .

ثالثاً : أن يكون موضوعياً فى دلالاته على المفهوم العلمى ، أى أن يراعى فى وضعه الجوانب الموضوعية لذلك المفهوم ، والا يوضع فقط

على أساس الانطباع الشخصى أو التجربة الذاتية لوضعه ، فيأتى مقصورا على جانب دون آخر .

رابعا : ألا يتعدد المصطلح للمفهوم العلمى الواحد ذى المضمون الواحد فى الحقل العلمى الواحد .

خامسا : ألا يعتمد فى وضع المصطلح على الرجوع الى لغة واحدة ، بل لا بد من المقارنة بين عدة لغات حتى يأتى وضعه أكثر دقة ووضوحا ، وأكثر ، شمولاً وقابلية للمشروع والرواج .

سادسا : يفضل أن يكون المصطلح كلمة تسمح بالاشتقاق ، مثل الكلمات المفردة ، عربية كانت أو معربة .

### ٣ - ٢ - ٢ طرق اختيار اللفظ العربى للمصطلح الأجنبى :

ان اختيار اللفظ العربى بالطرق المقررة من أهم وسائل وضع المصطلحات العلمية لمقابلة المصطلحات الأجنبية ، ومن أشد مبادئ منهجيتها فعالية . ولكن الصعوبة التى تواجه فعالية هذه الطريقة هى تحرى الدقة فى اختيار المفردات المقابلة للمصطلحات الوافدة . فكيف إذن تتحقق هذه الدقة ؟

يكاد يجمع اللغويون على أنه فى الوقت الذى يمكن فيه نقل الجمل من لغة الى أخرى عن طريق الترجمة بسهولة ، فإنه من الصعب نقل المفردات الى مفردات لغة أخرى بصورة مطابقة لها ، وخاصة تلك المفردات ذات الصبغة الحضارية التى تتفرد بها لغة ما ، والمفردات ذات الصبغة الاصطلاحية العلمية . وتتبع هذه الصعوبة ، فى الوصول الى المطابقة بين الكلمات ، من وجود علاقة وثقى بين اللغة والحضارة التى تعبر عنها ، ومن الفروق الحضارية بين أمة وأخرى - كما تتبع أيضا من طبيعة المعنى اللغوى ذاته ، الذى تحكمه فرضيات دلالية تقول بأنه : ( ١ ) لا توجد كلمة أو وحدة دلالية لها المعنى ذاته فى عبارتين مختلفتين على مستوى اللغة الواحدة ، ( ٢ ) ولا توجد مترادفات كاملة فى اللغة



الواحدة ، ( ٣ ) ولا توجد مطابقة تامة بين الكلمات المتقاربة فى اللغات المختلفة (٢) . ولكى يتحقق قدر كاف من الدقة فى اختيار المفردات - اذن - لابد من أن يقوم واضح المصطلح العلمى - عن طريق الدراسة التقابلية بين لغته ولغة المصطلح المراد التعبير عنه - بتحديد جوانب المقابلة بين المفردين على مستوى الصيغة الصرفية ، والتوصل الى الصنف الذى ينتمى اليه كل منهما من حيث الاسمية والوصفية. والفعلية مثلا ، ثم التوصل الى تحديد المعنى الذى يعبر عنه اللفظ خلال سياقات مختلفة ومعرفة أى تلك المعانى هو المراد التعبير عنه . . . وقد يجد واضح المصطلح نفسه مضطرا للتصرف أحيانا فى التعبير عن لفظ بلفظ غير مطابق مطابقة مطلقة ، وفى هذه الحالة لا بد من الإشارة الى ذلك فى الشرح المصاحب للمصطلح وقد يحتاج أيضا الى استخدام نوع من المميزات الدلالية الإضافية ، لتمييز لفظ عن آخر ، وصولا الى الغرض المقصود ، أو تجنباً للابهام والغموض . كما تتطلب الدقة كذلك التمييز بين المصطلحات فى المعانى المتفاوتة فى المدلول الخاص المقصود . وقد ضرب الدكتور عبد الحليم منتصر (٣) مثلا لهذا النوع الأخير من المصطلحات ببعض الألفاظ مثل :

RELUCTANCE	الممانعة
RESISTANCE	المقاومة
IMPEDANCE	المعاوقة
PERMITTANCE	المجاورة
SUSCEPTANCE	المهاودة
ADMITTANCE	المسايرة

وقد يجد واضح المصطلح نفسه مضطرا كذلك لتتبع تاريخ المصطلح الوافد لى يحدد مقابلة العربى بدقة ، أو يستعيض عن ذلك بتعريبه . ولعل خير مثال يتصل بما نحن بصدد هنا ما أورده الدكتور محمد يوسف

(٢) على القاسمى - علم اللغة وصناعة المعجم - ص ١١٦ - ١١٩ .

(٣) خصائص اللغة العربية فى التعبير العلمى ص ٤٧ - ٤٨ .

حسن (٤) عن تاريخ تطور مدلول كلمة « جيولوجيا » التي فضل مجمع اللغة العربية بالقاهرة في الخمسينات ، تعريبها على ترجمتها . ذكر الدكتور محمد يوسف حسن ان الاغريق أطلقوا هذه الكلمة اول الامر على كل مبحث يختص بالأرض ، ثم اشتهر استعمالها عند الرومان ، بعد تخصيص معناها بحرفة تحديد مساحاتها الأرض والحيازات ووسائل اثبات ملكيتها - ثم صار مدلول المصطلح مرادفا لمهنة المحاماة المتخصصة في النزاع على ملكية الأراضي . وظل هذا الاستعمال شائعا في اوربا خلال العصور الوسطى وجائبا من عصر النهضة . اما المفهوم الحديث للمصطلح بمعنى العلم الطبيعي المختص بدراسة الأرض وتركيبها وطبقاتها الخ . فقد نشأ خلال القرن الثامن عشر فقط في اوربا ، واستمر استعماله حتى الآن لذلك العلم المستقل المسمى « علم طبقات الأرض » حتى ليقصر على جزء فرعى من علم الجيولوجيا يختص بدراسة مقابلا آخر هو « علم الأرض » بجانب المقابل السابق . بينما القزم آخرون بتعريب اللفظ نفسه الى « جيولوجيا » . وعندما فضل مجمع اللغة العربية بالقاهرة التعريب على المقابلين العربيين المذكورين ، علل ذلك باتساع المعنى الذي يفهم من « علم الأرض » حتى يشمل معظم العلوم الطبيعية وتطبيقاتها ، ويضيق المعنى الذي يفهم من « علم طبقات الأرض » حتى ليقصر على جزء فرعى من علم الجيولوجيا يختص بدراسة تتابعات الصخور الرسوبية وحسب .

وما ينطبق على كلمة « جيولوجيا » يمكن انطباقه على كلمات أخرى كذلك . ولما كانت العيوب التي تحدث في وضع المصطلحات العلمية غالبا ما تكون ذات طابع لغوي ، فانه لا بد من الاستعانة بمعطيات علم اللغة على ازالة الصعوبات اللغوية التي تنتج عنها تلك العيوب . وبذلك يمكن التوصل الى وضع المصطلح العلمى العربى الدقيق للمقابل الأجنبى .

---

(٤) المصطلح الجيولوجى مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ج ١٩٧٣/٣٢ م ص ١٠٠ - ١٠٤ .



هذا ، وتتلخص طرق اختيار اللفظ العربى للمصطلح الأجنبى فى الآتى :-

أولاً : احياء اللفظ العربى القديم . ويكون عن طريق البحث عن لفظ عربى يؤدى معنى المصطلح الأجنبى . ويفضل فى هذه الحالة الاصطلاحات العربية القديمة على الجديدة ، طالما كانت مؤدية للمعنى المقصود بدقة ووضوح . أما اذا كانت الاصطلاحات الحديثة قد شاعت وذاع استعمالها أكثر فحينئذ يعمد الى استعمالها ، ما دامت لا تخالف الاستعمال العربى الفصح . ومصادر هذا النوع من الألفاظ العربية القديمة هى ما سبقت الإشارة اليه (٥) .

ثانياً : نقل اللفظ العربى من مدلوله الأصلى الى مدلول جديد له به صلة . ويتم هذا النقل بعدة وسائل منها الاستعارة ، وتعميم اللفظ بعد أن كان خاصاً أو تخصيصه بعد أن كان عاماً . وقد وضعت مصطلحات عديدة عن طريق هذه الوسيلة قديماً وحديثاً . وفى القديم وضعت مصطلحات العلوم الإسلامية والعربية وغيرها ، وفى الحديث وضعت مصطلحات لعدد من العلوم الحديثة كالطب والهندسة والجغرافيا والفلك وغيرها .

ثالثاً : اشتقاق لفظ عربى من لفظ آخر للدلالة على مفهوم علمى أو فنى جديد . ويتم عن طريق الاشتقاق ايجاد الكثير من المصطلحات فى شتى فنون المعرفة الانسانية ومجالاتها . اذ بالامكان اخذ عدة صيغ من مادة لغوية واحدة للدلالة على معان متعددة . وقد وضعت للاشتقاق قواعد على قدر كبير من المرونة واليسر (٦) ، أفادت منها الهيئات العلمية والمجامع والأفراد فى وضع العديد من مصطلحات العلوم والفنون ولا تزال .

رابعاً : النحت ، وهو أن تنتزع أصوات كلمة من كلمتين فأكثر أو من

---

(٥) انظر ص ١٦١ - ١٦٣ من هذا البحث .

(٦) انظر : مصطفى الشهابى ، معجم الألفاظ الزراعية . ص ١ - ٢

جملة للدلالة على معنى مركب من معانى الأصول التى انتزعت منها (٧) .  
وهو نوع من الاشتقاق عند بعض العلماء اطلقوا عليه : الاشتقاق الكبار .  
وعلى الرغم من انه لم يرد كثيرا فى لغة العرب الا أن مجرد ورود  
قدر منه جعل عددا من الباحثين اللغويين يتخذونه مذهباً فى الاشتقاق ،  
ويذهب الى أن قسماً كبيراً من الكلمات انزائدة على ثلاثة أحرف إنما جاء  
نتيجة لنحت كلمة من كلمتين (٨) . فهو اذن ، بهذا المعنى يمكن استخدامه  
فى وضع المصطلحات العلمية اذا دعت الحاجة اليه . وفى هذه الحالة  
ينبغى اتباع قواعد النحت (٩) ، حتى لا ينتج عنه لفظ غامض مبهم ،  
أو لفظ شاذ يصعب نطقه أو استخدامه . وقد اتخذ مجمع اللغة العربية  
بالقاهرة قراراً حول استخدام النحت فى وضع المصطلحات العلمية  
هذا نصه :

« النحت ظاهرة لغوية احتاجت اليها اللغة قديماً وحديثاً . ولم يلتزم  
فيه الأخذ من كل الكلمات ، ولا موافقة الحركات والسكنات . وقد وردت  
من هذا النوع كثرة تجيز قياسيته ، ومن ثم يجوز أن ينحت من كلمتين  
أو أكثر اسم أو فعل عند الحاجة ، على أن يراعى ، ما أمكن ، استخدام  
الأصلى من الحروف دون الزوائد . فإن كان المنحوت اسماً اشترط أن  
يكون على وزن عربى والوصف منه بإضافة ياء النسب . وإن كان فعلاً كان  
على وزن فاعل أو تفاعل الا اذا اقتضت غير ذلك الضرورة ، وذلك جرياً  
على ما ورد من الكلمات المنحوتة » (١٠) .

خامساً : التركيب المزدوج : وهو وسيلة من وسائل توليد الألفاظ  
ووضع المصطلحات ، الا أن استخدامه مقيد أيضاً بالضرورة والحاجة ،  
لما يترتب عليه من طول العبارة التى تعبر عن المصطلح ، وهذا عيب

- 
- (٧) على عبد الواحد وافي . فقه اللغة . ص ١٨٦ .  
(٨) صبحى الصالح . دراسات فى فقه اللغة ص ٢٤٣ .  
(٩) انظر ما كتبه اساميه مظهر فى : تجديد اللغة العربية ...  
عن هذه القواعد .  
(١٠) مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق مج ٤٠ ص ٧١٠ - ٧١٢ .

فنى ينبغى تفاديه ما أمكن . وقد اتخذ مجمع اللغة العربية بالقاهرة قرارا حول استخدامه فى المصطلحات العلمية ، هذا نصه : « التركيب المزجى ضم كلمتين أحدهما الى الأخرى ، وجعلها اسما واحدا اعرابا وبناء ، سواء اكانت الكلمتان عربيتين أم معربتين . ويكون ذلك فى اعلام الأشخاص واعلام الأجناس والظروف والأحوال والأصوات والمركبات العددية والوحدات الفيزيائية . ويجوز صوغ المركب المزجى فى المصطلحات العلمية عند الضرورة (١١) . وقد كان المجمع اتخذ قرارا آخر سبق هذا القرار نص على عدم جواز استخدام المركب المزجى فى تصنيف المواليد . وهو مأخوذ فى الاعتبار عند تطبيق هذا القرار المذكور .

### ٣ - ٢ - ٣ - ترجمة المصطلح العلمى :

الترجمة هى نقل المعلومات من لغة الى لغة أخرى (١٢) أو هى التفسير المعنوى للرموز اللفظية فى اللغة برموز لغة أخرى (١٣) . وترجمة المصطلحات غالبا ما تكون ترجمة حرفية . والترجمة الحرفية أضعف الوسائل لوضع المصطلحات . وذلك لعدم وجود مطابقة تامة بين معانى الكلمات المتقاربة فى اللغات المختلفة . فلكل لغة ظروف عملية خاصة باستعمالها فى المجتمع ، تؤدى فى كثير من الأحيان الى عدد من الصعوبات التى تواجه المترجم ، حتى ولو كانت اللغتان تنتميان الى فصيلة لغوية واحدة ، وترتبطان بعلاقات ثقافية وثيقة . فالمترجم لا يترجم فقط معانى كلمات ولكنه يترجم ما قصد وعنى بهذه الكلمات . من هنا كان لا بد لمترجم المصطلح - فى رأينا - من الافادة من معطيات علم الدلالة Semantics فى تطيل المعنى . فمعانى الكلمات فى نظر هذا العلم ينبغى الا تحلل كوحدات تصورية ، ولكن كمركبات . يكون من عناصر معنوية Components of Meaning تمثل الجوانب الأساسية

(١١) المرجع نفسه ص ٧١٢ .

(12) Hartmann & Stork, Dictionary of Language — p. 242.

(١٣) على القاسمى - علم اللغة وصناعة المعجم ، ص ١١٢ .



للمعنى (١٤) . فكلية « رجل » مثلا يتكون معناها من مجموعة من العناصر المعنوية منها انه انسان وانه ذكر وانه بالغ ، فى مقابل كلمة « امرأة » التى يتكون معناها من انها انسان وانها اُنثى وانها بالغة . وقد استخدم هذا التحليل الباحثون فى علم الانسان *Anthropology* للتمييز بين افراد الجنس البشرى مثل ام وخالة وعمة واب وخال وعم الخ (١٥) . وينبغى على مترجم المصطلح الا يعتمد فقط على المعنى الاساسى للفظ *Central Meaning* الذى يجده مدونا فى المعجم اللغوى ، بل عليه ان يتتبع استعمال اللفظ فى سياقاته المختلفة ، وفى مجال العلم الذى يستخدم فيه حتى يصل الى معناه الفنى المقصود . وذلك لأن كثيرا من المصطلحات لا تستخدم فى مجال العلم أو الفن طبقا لمعناه اللغوى ، بل يستخدم طبقا لمعناه الاصطلاحي ، الذى قد يختلف قليلا أو كثيرا عن المعنى اللغوى . فالمصطلح الالماني *Handarbeit* « العمل اليدوى » مرادف جيد للمصطلح الانجليزى هو *Handwork* بمعنى « مصنوع باليد » . وذلك لأن المصطلح الانجليزى *Hand Made* يدل على العملية لا على نتيجتها (١٦) . وكلمة *Allowance* يقابلها من الناحية اللغوية فى العربية كلمة التسامح أو الاباحة أو النصيب الخ ، بينما تستخدم فى مجال التكنولوجيا بمعنى الاختلاف البسيط بين المتماثلات ويقابلها حينئذ فى العربية كلمة « التفاوت » (١٧) والاستفادة من معطيات علم الدلالة فى تحليل المعنى لا تغنيانا عن الاستفادة من معطيات علم النحو وعلم الصرف فيها يقدمانه لنا من تحديد لصيغ المصطلحات ووظائفها الصرفية ومواقعها النحوية ، ومن تحديد المكونات المورفيمية الأساسية لها . ذلك ان افضل طريقة لمعرفة معنى المصطلح وإدراكه هى معرفة مكوناته

(14) R. M. Kempson, *Semantic Theory*, pp. 18 - 19.

(15) Ibid , p , 18

(١٦) على القاسمى - علم اللغة وصناعة المعجم ، ص ١٢٣ .  
 (١٧) حسن صادق فهمى - استخدام الحاسب الالكترونى فى  
 تعريب المصطلحات ... ص ٣٣١ .

الصرفية الأساسية من جذور وسوابق ولواحق (١٨) . بل نستطيع أن نقول - مع كل ما يستوجبه الحذر العلمي - أن معرفة تلك المكروبات لا تعين في ترجمة المصطلح العلمي وحسب ، بل تعين في تعريبه ونطقه وفي إيجاد اللفظ العربي المقابل كذلك :

وإذا علمنا أن معظم المصطلحات العلمية والفنية هي عبارة عن كلمات ترجع مكوناتها غالباً إلى اللغتين اليونانية واللاتينية ، أدركنا ضرورة معرفة معاني تلك المكونات لتحديد دلالة المصطلح ، وضرورة معرفة حدود أشكالها اللفظية لتحديد نطق المصطلح وصيغته الصرفية . فمثلاً عند ترجمتنا لكلمة « Microscope » لابد من معرفة أن المكون الأول « Micr - O » اليوناني الأصل هو بمعنى « صغير » وأن المكون الثاني Scop - E اللاتيني الأصل بمعنى « ينظر » وحينئذ نستطيع تحديد معنى الكلمة كلها ، ومن ثم نترجمها بما يناسبها من الألفاظ العربية . وعند ترجمتنا لكلمة Thermometer لابد من معرفة أن المكون الأول فيها Therm - O اليوناني الأصل هو بمعنى « حرارة » وأن المكون الثاني Meter وهو أيضاً يوناني الأصل بمعنى مقياس .

على أن طريقة التحليل هذه تبدو أكثر قيمة عند تحليل المصطلحات ذات المكونات المتعددة . ولنضرب لذلك مثلاً بما أورده الدكتور صادق الهلالي في تحليله لأحد المصطلحات الطبية (١٩) ، حيث يقول : إن مصطلح « Hypercholesterol Aemia » يعنى « زيادة مادة الكوليسترول في الدم » . وهذه الكلمة مركبة من جذر هو « Cholesterol » الذي يدل على اسم مادة الكوليسترول ، موضوع المصطلح الأساسي الذي أضيفت إليه السابقة « Hyper » التي تدل على فرط زيادة المادة ، ثم اللاحقة « Aemia » التي تدل على وجودها في الدم . ولكننا لو أمعنا النظر

---

(١٨) صادق الهلالي : السوابق واللواحق في مصطلحات العلوم الطبية . مجلة مجمع اللغة العربية الأردني السنة ١٩٨٧/١١ م ج ٣٢ ، ص ١٤٧ - ١٥١ .

(١٩) المرجع نفسه ص ١٤٨ .



أكثر من ذلك ودققنا في اسم مادة الكولسترول « Cholesterol » نفسها لوجدناها مكونة من ثلاثة مقاطع ، الأول « Chole » الذي يعنى المادة الصفراء والثانى Ster الذى يعنى مادة صلبة ، ثم اللاحقة « OL » التى تعنى ان المادة مركبة من اصل كحولى ، اذ ان اللاحقة هى خاتمة كلمة « Alcohol » . وسبب هذه التسمية هو الاعتقاد بأن مادة الكولسترول ، التى هى من اصل كحولى تسبب معظم حصى الصفراء الصلبة .

هذا ، وأن الترجمة كوسيلة لوضع المصطلح العلمى تحيط بها كثير من المحاذير التى لا بد من التحوط لها وتقاديرها قدر المستطاع ، حتى تأتى النتيجة محققة للغرض المطلوب ، وهو الدقة فى اختيار اللفظ المناسب للمفهوم العلمى المعين .

والترجمة الدقيقة للمصطلح العلمى تغنى عن تعريبه اذا تحرى الناقل العليم بأسرار العربية اللفظ العربى الأنسب لأداء مدلول اللفظ الأعجمى (٢٠) .

### ٣ - ٢ - ٤ - التعريب اللفظى للمصطلح :

عرفت وسيلة التعريب اللفظى منذ القدم فى مجال وضع المصطلح العلمى كما سبقت الإشارة الى ذلك . إلا ان الذى ينبغى ذكره هنا هو ان استخدام هذ الوسيلة مقيد بقيود لا بد من مراعاتها ، لأن التعريب ليس هدفا فى ذاته ، وإنما وسيلة لهدف آخر هو نقل الفاظ المصطلحات ، بشرط أن يتم النقل بصورة لا تسمح الصورة اللفظية للأصل الأجنبى ، وبشرط ان تخضع لقوانين اللغة العربية فى أصواتها وتراكيبها وصيغها . فان الذين ينادون بنقل اللفظ الأجنبى الى الحروف العربية كما هو دون تغيير ، ودون تقيد بقوانين اللغة العربية فى التغيير ، هم سواء ، فى تنكب الجادة ، مع الذين يمسخون صورة اللفظ الأجنبى العربى ،

---

(٢٠) صبحى الصالح - دراسات فى فقه اللغة ص ٣٢٦ .

حتى لتخفى الصلة بينه وبين أصله . ومن هنا كان الأمر بحاجة الى نظرية  
وسطى لا يطغى فيها جانب على آخر . فما هي ، اذن ؟ المبادئ  
التي تحكم تلك النظرية في اطار المنهجية المقترحة ؟ هنالك بعض الأمور  
الجوهرية المتصلة بهذا الموضوع لا بد من مناقشتها سعياً للوصول الى  
الاجابة عن هذا السؤال .

### أولاً - ضوابط التعريب اللفظي :

إذا كان التعريب اللفظي قد عرف بأنه : ادراج كلمة أجنبية في  
المعجم بعد اخضاعها لقوانين صياغة اللفظ العربي « (٢١) » .

فإن الضوابط التي توضع لذلك لا بد أن تكون محددة وواضحة ،  
وأن تكون بحيث تؤهل اللفظ المعرب لأن يصبح جزءاً من الثروة  
اللفظية العربية .

وفيما يلي نذكر أهم هذه الضوابط :

( أ ) الاحتفاظ بأصل اللفظ المعرب ، ما أمكن ، والاخذ بأقرب  
نطق الى العربية دون تقييد بأصل فرنسي أو انجليزي . ومعنى هذا  
الا يقتصر في تعريب المصطلح على لغة واحدة فقط ، اذا تعدد وجوده  
في أكثر من لغة .

( ب ) اخضاع اللفظ المعرب لأوزان العربية وصيغها ، قدر الامكان ،  
مع توحيد نطقه .

( ج ) اتباع طريقة مقننة (٢٢) في تعريب الحروف والحركات في  
اللفظ المعرب والاسترشاد في ذلك بقواعد نطق هذه الأصوات في  
المصطلحات الأجنبية (٢٣) .

---

(٢١) محمد المنجي الصيادي التعريب وتنسيقه - ص ٦١ .

(٢٢) قصد بكلمة مقننة هنا أن تكون الطريقة قائمة على قواعد  
محددة ومصدق عليها من غالبية العلماء والمختصين .

(٢٣) انظر فيما بعد « تعريب الحروف » .

( د . ) اتباع طريقة مقننة فى تعريب السوابق والملاحق التى تقتضيه  
باللفظ العربى .

( هـ ) اتباع طريقة مقننة فى تعريب الرموز والمعادلات الرياضية  
والعلمية الأخرى .

### ثانيا - احكام عامة تجرى على التعريب اللفظى :

( ١ ) عد التعريب اللفظى قياسيا ، يمكن القيام به فى كل وقت من  
قبل واضعى المصطلحات متى ما دعت الضرورة اليه . وروعت ضوابطه ،  
وليس سماعيا كما يرى بعض العلماء الذين يقصرون التعريب فقط على  
ما تم فى العصور الأولى ، التى عرفت بعصور الاحتجاج فى اللغة  
العربية ، ولا يجيزونه فيما بعدها ( ٢٤ ) .

( ب ) اجراء اللفظ العربى مجرى اللفظ العربى الأصيل من حيث  
الاشتقاق والتصرف . وهذا من شأنه ان يمد اللغة بالكثير من الصيغ  
الاشتقاقية التى تصلح للتعبير عن بعض المفاهيم العلمية والفنية .

( جـ ) تفضيل اللفظ العربى على اللفظ العربى القديم ، الا اذا  
اشتهر العربى ، فانه يفضل على العربى المهجور . فكلية « باذنجان »  
المعربة المشهورة تفضل على كلمتى « الأنب والحيصل » العربيتين  
المهجورتين . كما يمكن استعمال اللفظ العربى مع وجود اللفظ العربى ،  
لكون اللفظ العربى اخف نطقا وايسر من اللفظ العربى ، او لاي سبب  
آخر : فكلية « فيل » المعربة عن الفارسية تستعمل رغم وجود مقابلها  
وهو العيثوم والكلثوم والدغفل ( ٢٥ ) .

( د ) الألفاظ العربية التى نقلت الى اللغات الأوروبية ، عند  
اعادتها الى العربية فى عملية التعريب العكسى ، لا بد من اعادتها الى  
اصلها العربى ، ولا تعرب بالصورة التى صارت اليها فى تلك اللغات .

---

( ٢٤ ) . عبد المنعم الكارورى - التعريب فى ضوء علم اللغة المعاصر

ص ٨٨ .

( ٢٥ ) المرجع نفسه ص ٢٧٦ .

فنقول : الحمراء وليس الهبراء ، والقصر وليس الكازار ، والجبر وليس الجبرا وهكذا .

( ه ) تفضيل تعريب المصطلح العلمى اذا كانت ترجمته تؤدي الى طول فى العبارة : مثل اسماء الاجسام الكيماوية التى ليس لها اسماء عربية .

( و ) ترجيح تعريب الالفاظ العلمية الدالة على اسماء الاعيان واعلام الجنس التى ليس لها مقابل عربى ، مثل : اوكسجين وهيدروجين انزيم وايون والكترون الخ . وكذلك الالفاظ العلمية الدالة على تصنيف علم من اجناس وانواع النبات والحيوان . او ما ينسب الى علم شخص او مكان . عدا تلك الالفاظ الدالة على انواع النبات وهى نعوت وصفات ، فانها تترجم الى العربية كما تترجم فى سائر اللغات .

( ز ) عدم الافراط فى التعريب دون ضرورة ، تقيدا بما اتفقت عليه المجامع العلمية واللغوية ومعظم الهيئات المهمة بالتعريب . وقد انكر الشهابى تعريب اسماء المقاييس مثل مقياس الرطوبة « Hygrometer » ومقياس الكهرباء « Electrometer » ومقياس الاشعاع « Radiometer » الخ . وأشار الى انه ذكر فى معجم الالفاظ الزراعية من تلك المقاييس ستة واربعين مقياسا باللغة العربية ولم يجد ضرورة لتعريبها ( ٢٦ ) .

### ثالثا - تعريب السوابق واللواحق :

تتكون كثير من المصطلحات العلمية الحديثة فى اللغات الهندسية الاوروبية من جذور Roots يزداد اليها بعض السوابق Prefixes او بعض اللواحق Suffixes لو كلاهما معا . ويتحدد المفهوم الدلالى للمصطلح ونطقه الصوتى على اساس تلك المكونات الاساسية جميعا . ولما كانت اللغة العربية بطبيعتها الاشتقاقية لا تستخدم تلك السوابق

---

( ٢٦ ) خواطىر فى اللغة والمصطلحات مجلة ألمجمع العلمى العربى بدمشق مج ٣٩ ج ١ ص ٣ - ١١ .



واللواحق الا نادرا ، فانه يصبح من الضروري لواضع المصطلح العلمى فيها ان يولى شان هذه المكونات اهتمامه ، ويقف على دلالتها وطريقة نطقها وكتابتها ، لان كل مكون من تلك المكونات له دلالة خاصة كما سبقت الإشارة الى ذلك .

هذا ، وقد اثرت دراسات الباحثين فى هذا الموضوع العديد من القوائم للسوابق واللواحق تشرحها وتوضح معانيها وكيفية نطقها ، سواء اكان ذلك باللغة العربية ام باللغات الأخرى ليس هنا مجال تفصيلها (٢٧) . وليس على واضع المصطلح الا ان يرجع اليها فى مظانها .

الا انه على الرغم من ذلك فان الحاجة ما تزال ماسة الى وضع مبادئ عامة لمنهجية واضحة لترجمة السوابق واللواحق وتعريبها . ذلك ان تعدد الآراء فى هذا الأمر لابد له من قواعد تضبطه . فرغم ان اتجاه كثير من الباحثين فى هذا المجال يميل الى ترجمة السوابق واللواحق فى معظم العلوم وتعريبها فى بعضها ، وخاصة فى علم الكيمياء ، وأن اتجاه البعض الآخر منهم يميل الى ترجمة السوابق بصفة عامة ، وتعريب اللواحق ، نجد آخرين يتوسعون فى هذا الأمر فيجمعون بين الجذر العربى الأصل وبين اللاحقة المعربة بشكل يقود الى بعض الصور العربية والأشكال غير المستساغة للحس اللغوى العربى . وقد أشار الأستاذ الشهابى (٢٨) الى نحو هذا فى حديثه عن بعض المصطلحات التى عثر عليها فى أحد الكتب الفلسفية . وهى مصطلحات أصولها عربية ولواحقها اجنبية معربة مثل :

Ideologie

فكرولوجيا

Mythologie

اسطورولوجيا

(٢٧) انظر : محمد رشاد الحمزاوى ، الصور واللواحق وصلتها بتعريب العلوم ونقلها الى العربية الحديثة حوليات الجامعة التونسية ١٩٧٤ م .

(٢٨) سوانح فى اللغة والمصطلحات مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق مج ٤٠ ج ٢ ص ٣٦١ - ٣٦٨ .



قيولوجيا Axiologie

كائنولوجيا Ontologie

ثم عقب على ذلك بقوله : ان هذا امر لا أظن ان الذوق العربى يقبله او يسوغه . وكان من الاصلح ان يقال : علم الافكار وعلم الاساطير الخ . او يلجأ الى المصدر الصناعى ، او تعرب الكلمة كلها فيقال : ايدولوجية الخ .

وذكر مثل ذلك بعض مصطلحات علم الكيمياء وغيره . وحتى لا يضطر الباحثون ، تحت ضغط بعض العوامل ، الى استخدام تلك الوسائل العرجاء يمكننا ان نقترح الاسس التالية لمعالجة امر السوابق واللواحق فى المصطلحات العلمية :

( ا ) حصر السوابق واللواحق التى تتصل بالمصطلح ، وهى غالبا ما تكون يونانية او لاتينية ، وشرح دلالاتها المختلفة ، وتحديد كيفية النطق بها ، وقواعد ربطها بالمصطلح ( ٢٩ ) .

( ب ) تحديد المقابلات العربية لتلك السوابق واللواحق للاستعانة بها عند الترجمة او التعريب .

( ج ) ترجمة السوابق ما امكن ، واللجوء الى التعريب كخيار اخير . وتعريب اللواحق ، ما امكن ، وخاصة فى علم الكيمياء ، وترجمتها او تعريبها فى العلوم الاخرى .

( د ) مراعاة التوحيد والتنسيق فى السوابق واللواحق سواء فى ترجمتها او فى تعريبها . حتى لا ترد فى اماكن مختلفة باشكال مختلفة .

( هـ ) استقراء كل السوابق واللواحق القديمة المورثة عن اللغة السامية المشتركة ، وعن اللغات السامية المجاورة وعن اللاتينية واليونانية القديمتين ، والاستفادة من ذلك عندها تدعو الحاجة .

---

( ٢٩ ) انظر لهذه القواعد : Donald J. Borror, 'Dictionary of Word Roots.'

#### رابعاً - تعريب الرموز والمعادلات العلمية :

هنالك صعوبة حقيقية في استعمال الرموز المناسبة لكل وحدة من الوحدات والمواصفات والمقاييس . ولهذه الرموز مئات الصور والأشكال في اللغات الأجنبية المختلفة .

وقد كان الاتجاه الغالب عند بحث هذا الأمر في الأوساط العلمية أن يلتزم في ذلك استعمال رموز عربية ، وكذلك الأمر بالنسبة للمعادلات الكيميائية ، والتي رؤى تعريبها ، والبحث عما يناسبها من الرموز العربية . وخاصة وأن الخط العربي متعدد الأشكال والصور فهناك النسخ والثلث والرقعة والكوفي الخ ، وللحرف العربي عدة أشكال كذلك . وفي الامكان استغلال تلك الأشكال المختلفة لوضع الرموز الكافية لمئات الوحدات والمقاييس والعناصر (٣٠) .

ويرى بعض الباحثين أن الرموز العلمية هي اما اشارات واما حروف ، اما الاشارات فهي عالمية لا يختص بها وطن من الأوطان ، ولا لغة من اللغات . ولا مانع في اخذها كما هي مثلاً اخذنا اشارات الضرب والقسمة والمساواة من قبل ، مع اجراء التغير الذي يلزم وتقتضيه طريقتنا في الكتابة من اليمين الى اليسار . فالاشارات  $< >$  تظهر في الكتاب العربي هكذا  $< >$  . اما الحروف ، فقد اخذها بعضهم من قبل كما في اللاتينية ، لأنها في رأيهم أيضاً لا تختلف من مكان الى آخر . وهذا يصدق على الرموز المستعملة في الكيمياء ، اما الرياضيات والفيزياء ، فالأمر بالنسبة لهما مختلف ، لأن الحروف فيهما ترمز ، في الغالب ، الى اعداد او افكار مجردة ، وفي هذه الحالة قلما يلزم استعمال حرف معين سوى ما يقتضيه حكم العادة أو الاصطلاح . فما نعطيه لرمز  $x$  أو  $y$  مثلاً يمكن ان نعطيه لأي رمز آخر ، باستثناء ما جرى استعماله للدلالة على مقادير بذاتها . ثم ان الرموز في المعادلات الرياضية والصيغ يخضعها الحاسب لما يشاء

---

(٣٠) عبد الحليم منتصر - خصائص اللغة العربية في التعبير العلمي ، ص ٥٣ .

من ضرب وقسمة ورفع وتجذير وتفاضل وتكامل وترجمة وهكذا ، فإذا أبقيت على ما هي عليه لاضطررنا ، في الكتاب العربي لقراءة الكلمات من اليمين الى اليسار ، وقراءة الرموز من اليسار الى اليمين ، وفي ذلك ما فيه من المشقة والصعوبة ، بل يوقع الطالب في بلبلة واضطراب لا يدري معها هل 4 - x هي 4 - x أو 4 - x هي 4 - x . والخلاصة - في رأينا - هي أن نأخذ العلامات الاشارية المستعملة في مجال العلوم كما هي ، سوى ما تقتضيه اوضاع الكتابة العربية من تغيير في اتجاهاتها . أما الحروف فينبغي أن توضع لها حروف عربية . وبالإمكان استخدام ما تتيحه طريقة كتابة الحروف العربية ، وانواع الخط العربي من اشكال متعددة في ذلك . ولا نرى مكانا للحجة التي تقال من أن تلك الحروف عالمية وتستخدمها جميع اللغات الأوروبية ، لأن تلك الحروف تكتب بطريقة متشابهة في تلك اللغات ، كما تكتب أيضا من اليسار الى اليمين ، وفي استخدامها عندنا على هذا النحو مشقة وصعوبة كما اشرنا .

### ٣ - ٢ - ٥ - نطق المصطلح العرب :

حتى لا تشوه الصورة الأصلية للمصطلح عند اخضاعه لنظام نطق الألفاظ ، لا بد من ضوابط تحكم نطق حروفه وحركاته . وقد اشرنا من قبل الى أهمية معرفة نطق السوابق واللواحق بحسبانها من العناصر المكونة للمصطلح . ولاكمال الصورة في ذهن القارئ نتناول فيما يلي كيفية نطق الحروف والحركات ، وهو ما يطلق عليه عادة في عرف الباحثين ، تعريب الحروف والحركات .

#### أولا - تعريب الحروف :

يعنى تعريب الحروف بشكل عام ، أن ننقل حروف اللفظ الأجنبي الى مقابلها العربي . وما لا مقابل له يستعان في ايجاد مقابله ببعض العلامات التي ترسم على الحروف الأساسية ، شريطة أن يتم ذلك بدقة

---

١(٣١) أحمد سعيدان ، حول تعريب العلوم . مجلة مجمع اللغة

ودون تعقيد • وانه لنّ الطبيعي ونحن نسعى لتحديد نطق المصطلح العرب ، ان نهتم بنطقه في لغته الأصلية ليكون الأساس الذي نعتمد عليه • ذلك ان عدداً من اللغات الأوروبية لا تنطق الكلمات فيها طبقاً لرموزها المكتوبة بها ، بل قد يختلف نطق الرمز الواحد من موقع لآخر • واقرب مثال لذلك اللغة الانجليزية التي يقال ان بها أربعة وأربعين صوتاً ينطق ، تمثلها مائتان واحد وخمسون تهجئة (٣٢) • فمثلاً صوت الشين يرمز له بأربع عشرة صورة ، منها على سبيل المثال :

Ce	كما في كلمة	Ocean
Sh	كما في كلمة	Ship
Ti	كما في كلمة	Station
Sci	كما في كلمة	Conscience
Si	كما في كلمة	Mansion
SS	كما في كلمة	Tissue

ولكى نصل الى النتيجة المرجوة في تحديد نطق المصطلح العرب ، ينبغي ان نفيد من نتائج الدراسات التقابلية التي أجريت بين اللغات على المستوى الصوتي ، بالإضافة الى الامام بقواعد نطق المصطلحات العلمية في لغاتها الأصلية (٣٣) المأما عما ، حتى نسترشد به في وضع قواعد لنطقها في العربية • هذا ، وتشير مصادر المصطلحات الأجنبية الى بعض قواعد نطق الحروف الصامتة Consonants على النحو التالي :

( أ ) ينطق صوت ال Ch كفا فيما عدا الكلمات الساخوذة من لغات غير اليونانية ، مثل : Chalcography •

( ب ) وينطق صوت ال C سينا اذا وقع بعده أحد الحروف التالية

(٣٢) على القاسمى ، علم اللغة وصناعة المعجم ، ص ٧١ •

(٣٣) انظر لهذه القواعد : Dictionary of Word Roots ... pp. 3—6.



Caesarean, Cell, Coelentrate, مثل Ae, E, OF, i, y وينطق كافا اذا  
وقع بعده احد الاصوات التالية : A, O, Ol, U مثل :  
Calculus, Columbiun

( ج ) ينطق المركب الصوتى CC كافا متبوعة بسين عندما يقع بعده  
احد الصوتين : iy  
( د ) ينطق صوت الـ G جيماء عربية فصيحة اذا وقع بعده  
احد الاصوات التالية : AE, E,

OF, Y. j مثل : Gelatine, Gimbals  
وينطق مثل الجيم القاهرية اذا وقع بعده احد الاصوات التالية :  
A, O, Ol, U مثل : Gardenia . Gold :

( هـ ) ينطق صوت الـ x فى بداية الكلمة زاياء مثل : Xenon  
وينطق كافا متبوعة بسين فيما عدا ذلك .

( و ) لا ينطق الحرف الاول فى الاسماء العلمية التى تبدأ باحدى  
المجموعات الصوتية التالية PS, PT, CT, CN, GN, MN, مثل  
Psychology, Pteridlogy , Ctenophore

( ز ) يكتب كل صوت آخر حسب نطقه فى لغته الأصلية ،  
فصوت الـ ينطق ياء فى الكلمات الألمانية وجيماء فى الانجليزية  
والفرنسية وخاء فى الإسبانية .

اما قواعد نطق الحركات Vowels فهى على النحو التالى :  
( ا ) تنطق كل اصوات اللين ( الحركات ) فى الاسماء العلمية .  
( ب ) صوت اللين دائما قصير او طويل . فالقصير يشار اليه عادة  
بشرطة صغيرة فوق رمزه مائلة الى جهة اليمين هكذا / مثل MBT, MA<sup>t</sup>  
والطويل يشار اليه بشرطة صغيرة فوق رمزه مائلة الى جهة اليسار هكذا  
مثل MA<sup>te</sup>, M<sup>Ê</sup>te

( ج ) صوت اللين فى نهاية الكلمة ينطق طويلا دائما ، باستثناء  
صوت الـ a .



( د ) صوت اللين فى المقطع الأخير من الكلمة ينطق قصيرا ،  
باستثناء صوت *es* فإنه ينطق طويلا كما فى كلمة *Ease* .

( هـ ) صوت اللين المركب من صوتين ينطق صوتا واحدا ، فمثلا  
*ae* ينطق *é, oe* ، و ينطق *i* ، وهكذا .  
هذا ، ويتصل بنطق أصوات اللين مواضع النبر على الكلمات العلمية  
التي تحكمها القواعد العامة التالية :

( ١ ) يقع النبر فى الكلمات العلمية على المقطع الذى قبل الأخير  
فى الحالات الآتية :

- ١ - عندما تشتمل الكلمة على مقطعين فقط مثل *ulmus* .
- ٢ - عندما يشتمل المقطع الذى قبل الأخير على صوت لين مركب  
مثل : *Hemileuca* .
- ٣ - عندما يكون صوت اللين فى المقطع الذى قبل الأخير متبوعا  
بصوت *x* أو مثل : *agromyza*
- ٤ - عندما يكون صوت اللين فى المقطع الذى قبل الأخير طويلا  
نحو *diapheromèra* .
- ٥ - عندما يكون صوت اللين فى المقطع الذى قبل الأخير قصيرا  
متبوعا بصوتين صامتتين ليسا لاما أو راء ولا من الأصوات الانفجارية ،  
مثل : *Vanessa, agrostis* .

( ب ) ويكون النبر على المقطع الثالث ، حين تعد المقاطع من آخر  
الكلمة ، فى الحالات الأخرى ويكون صوت اللين فى هذا المقطع  
طويلا أو قصيرا .

ثانيا - قواعد نطق المصطلح العرب :

استخلاصا مما سبق نستطيع أن نوجز قواعد نطق المصطلح العرب  
فى المبادئ العامة التالية :

( أ ) يكتب المصطلح العلمى حسب نطقه فى لغته الأصلية ، مع مراعاة القواعد المشار إليها سابقا ، فى نطق الحروف والحركات . وإذا لم يعرف نطقه فى موطنه الأصلى ، يكتب على حسب ما اشتهر به فى احدى اللغات العالمية الحديثة . ولا يرمز فى الكتابة العربية الى الحروف التى لا تنطق فى اللغة الأصلية للعلم او المصطلح . اما الأعلام التى اشتهرت بنطق خاص عند العرب وكتبوها قديما بشكل معين فيلتزم ما اشتهر مثل : افلاطون وعسقلان وغانة . الا اذا طغى عرف حديث قوى على العرف القديم كما فى « لوبيا » التى صارت « ليبيا » و « بارى » التى صارت « باريس » و « انكلندا » التى صارت « انجلترا » .

( ب ) يقابل كل صوت اجنبى بالرمز الذى يلائمه من رموز الكتابة العربية . ولا داعى لرموز جديدة او معدلة الا فى حرفين هما P . ويرمز لها بباء تحتها ثلاث نقط هكذا « ب » ، وحرف ال V ، ويرمز له بفاء فوقها ثلاث نقط هكذا « ف » يضاف الى هذين ما اقترح لمقابلة حرف ال - g اللاتينى ، وهو الكاف ذات الخطين هكا « ك » ، بزدلا من كتابتها جيما مرة وغينا مرة اخرى ، كما هو الحال الآن .

( ج ) اذا كان الحرف الأول فى اللفظ العلمى المعرب مشكلا بالسكون ، يتوصل الى نطقه باحدى وسيلتين ، همزة الوصل فى اوله ، او زيادة حركة بعد الحرف الأول - ويترك ذلك للحس اللغوى العربى للمعرب .

( د ) يرمز للحركات القصيرة فى اللفظ المعرب بما يقابلها من الحركات الثلاث ، الفتحة او الضمة او الكسرة . ويرمز للحركات الطويلة بحروف المد وهى الألف والواو والياء .

( هـ ) الحركات التى لا مقابل لها فى العربية يرمز لها بأقرب الحركات او حروف المد اليها ، واكثرها شبيها بها فى النطق . فيرمز للامالة نحو الكسرة بألف صغيرة فوق الياء ، ويرمز للامالة نحو الضمة بألف صغيرة فوق الواو ، مثل فوالثير .

- ( و ) يرمز للمحركة فى أول اللفظ المعرب بهزة تضبط حسب نطقها ، نحو اكسفورد وادمز وادوارد .
- ( ز ) يرمز للمحركة ه فى آخر الكلمة بألف مد أو تاء مربوطة نحو ، أمريكا إفريقيا جيولوجيا أو أمريكية وإفريقية وجيولوجية .
- ( ح ) ينطق صوت اللين طويلا فى المقطع المنبور من المصطلح العلمى أو العلم المعربين .
- ( ط ) تكتب الصورة الأصلية للمصطلح بين قوسين مع الصورة المعربة .
- ( ى ) يضبط المصطلح المعرب بالشكل ما أمكن حتى ينطق بالصورة المطلوبة .

### ٣ - ٣ - توحيد المصطلحات العلمية :

ان قضية تعدد المصطلحات العلمية ليست قضية جديدة ، ولا هى من القضايا المحلية التى تخص اللغة العربية وحدها . بل هى قضية تكاد تكون عالمية ، خاصة بالنسبة للأقطار المتعددة التى تتحدث لغة واحدة . وكما قال هارتمان وستورك Hartman and Stork : انه ينبغى على المرء ان يضع فى حسبانته انه لا اللغة ولا المصطلحات الخاصة لها صفة الثبات (٣٤) .

ولكن على الرغم من ذلك فان الشعور بوجود مصطلحات متعددة للمفهوم العلمى الواحد يخلق نوعا من البلبلة والاضطراب فى اذهان الدارسين والباحثين على السواء ، الأمر الذى قد يترتب عليه تعطيل الفكر العلمى المبدع الذى يعتمد أساسا على ادراك المفاهيم العلمية الصحيحة واستيعابها .

هذا ، وقد ناقشت المؤتمرات العلمية العربية المختلفة مشكلة توحيد المصطلحات العلمية فى البلاد العربية ، بدءا من المؤتمر العلمى الأول الذى عقد فى الاسكندرية عام ١٩٥٣ م ، ثم المؤتمر العلمى الثانى عام ١٩٥٥ م بالقاهرة ، ثم المؤتمر العلمى الثالث عام ١٩٥٧ م ببيروت ،

(34) Dictionary of Language & Linguistics, p . IX.

حيث تم الاتفاق على توحيد عدد كبير من المصطلحات ، فكانت تلك خطوة هامة نحو الأمام . وقد قامت جامعة الدول العربية ببعض الجهود في هذا السبيل ، ونظمت عدة اجتماعات للأساتذة المختصين في العلوم في البلاد العربية تم خلالها توحيد الترجمة العربية لعدد كبير من مصطلحات العلم المستعملة في المدارس الثانوية ، كما تم الاتفاق على رموز العناصر الكيميائية والوحدات المستعملة في العلوم الرياضية والفيزياء . وفي عام ١٩٦١ م قررت الجامعة العربية انشاء مكتب تنسيق التعريب في الرباط ، وكانت وظيفته القيام بتنسيق أعمال التعريب في الوطن العربي . . . وفي المؤتمر العلمي العربي الخامس ببغداد عام ١٩٦٦ م اتخذت توصية هامة بشأن المصطلحات العلمية ، وهي ضرورة وضع معجم عربي موحد ، يعم استعماله في البلاد العربية (٣٥) .

وهكذا ، فان الشعور بضرورة توحيد المصطلحات العلمية كان قد بدأ منذ وقت مبكر . وقد ترجم ذلك الشعور الى أعمال وبحوث ناقشت تلك القضية ، ووضعت لها بعض الحلول التي سنتناولها بالدراسة فيما يلي :

### ٣ - ٣ - ١ - المشكلة واسبابها :

نتلخص أسباب اختلاف المصطلحات العلمية في البلاد العربية أساساً في الآتي :

أولاً : تعدد الجهات التي تقوم بوضع المصطلح . فالى جانب الأفراد توجد المؤسسات العلمية من جامعات ومراكز بحوث ، وتوجد المجالس اللغوية والعلمية ، كما توجد اللجان المختصة التي تكون هنا وهناك . كل هذه الجهات تضع كل عام العديد من المصطلحات العلمية لمواجهة التطور العلمي في الأقطار التي تنتمي اليها . وقد ترتب على ذلك أن كثر

---

(٣٥) عبد الحليم منتصر - حاجتنا الى معجم علمي عربي موحد .



عدد المصطلحات وتعدد الى الحد الذى أصبح توحيده ومحاولة الاستفادة منه على نحو فعال أمرا بالغ الصعوبة .

ثانيا : عدم التنسيق الجاد بين جهود تلك الجهات المختلفة ، على الرغم من وجود المكتب الدائم لتنسيق التعريب ، الذى أشرنا اليه سابقا ، والذى أنشئ خصوصا لهذا الغرض ، حسبما تشير الى ذلك المادة التاسعة من لائحته الأساسية (٣٦) . وقد نشأ عن عدم التنسيق هذا ان أصبح لكل قطر مصطلحاته التى ترتفع درجة اختلافها مع مصطلحات الأقطار الأخرى او تنخفض نتيجة عوامل معينة ، مثل القرب الجغرافى او اتحاد التيار الثقافى المؤثر . بل كان ذلك الاختلاف ملاحظا حتى بين المؤسسات العلمية فى القطر العربى الواحد .

ثالثا : تباين النهضة العلمية فى البلاد العربية فى ظروف نشأتها وفى مؤثراتها ، والذى نتج عنه تباين فى المصطلحات العلمية المستخدمة فى تلك البلدان . فالبلدان التى كانت أكثر تأثرا بالثقافة الانجليزية كالعراق والسودان مثلا تختلف عن بلدان الشمال الأفريقى وبلاد الشام التى تأثرت بالثقافة الفرنسية . بل قد تتعدد المؤثرات فى البلد الواحد ، ففي مصر تياران مؤثران ، أحدهما تيار الثقافة الانجليزية والآخر تيار الثقافة الفرنسية . كل ذلك أدى الى شئ من التعدد فى المصطلحات العلمية ، والاختلاف فى استعمالاتها (٣٧) .

رابعا : ضعف وسائل تبادل المعلومات بين تلك المؤسسات ترتب عليه وضع عدة مصطلحات للمفهوم العلمى الواحد ، بسبب عدم الاطلاع على ما وضعته جهات أخرى . فمثلا كلمة Computer وضعت لها فى البلاد العربية المختلفة عدة أسماء : الحاسب الآلى ، والحساب الآلى ، والحاسوب ، والنظام ، والرتابة ، بالإضافة الى تعريب الكلمة نفسها

---

(٣٦) محمد المنجى الصيادى ، التعريب وتنسيقه . ص ٧٩ .

(٣٧) إبراهيم مذكور - مجمع اللغة العربية فى ثلاثين عاما .



« كمبيوتر » ، وأشار الشهابى (٣٨) الى كلمة Frein الفرنسية التى وضع لها مجمع اللغة العربية بالقاهرة فى سنة من سنواته الأولى كلمة « الكماحة » من الكمح - ولأن الكثيرين لم يطلعوا على هذا وجدناهم قد اختلفوا فى وضع المقابلات لها ، وفى المعجم العسكرى العراقى سميت « الموقف » بضم الميم ، وفى المعجم العسكرى السورى سميت « الماسك » اذا كانت للمدفع ، والمكبج بكسر الميم اذا كانت للسيارة ، وفى المعجم الفرنسى العربى التجارى سميت « اللجام » ، وفى المعجم الانجليزى العربى لانتون الياس سميت « الضابطة » ، والكابحة « وفى أحد الكتب الصناعية سميت « الميقف » بكسر الميم الخ . والأمثلة على هذا النوع كثيرة .

خامسا : عدم الدقة فى اختيار الأعضاء عند تكوين اللجان التى تكلف بوضع المصطلحات العلمية والفنية ، فتكون النتيجة أن يغلب على اللجنة العنصر المختص الذى ينقصه العمق اللغوى ، أو أن يغلب عليها العنصر اللغوى الذى ينقصه الاختصاص المطلوب . ثم تاتى النتيجة وضع مصطلحات ضعيفة من الناحية اللغوية أو ضعيفة من الناحية التخصصية والفنية .

سادسا : ترك عملية وضع المصطلحات للجهد التطوعى الفردى فى كثير من الأحيان ، واغفال تقنين الاشراف عليها من المؤسسات العلمية واللغوية ، أدى الى فقدان صفة الشمول فى المصطلحات الموضوعية ، حتى على مستوى القطر الواحد أحيانا ، فصارت المصطلحات قطرية خاصة لا عربية عامة .

سابعا : انعدام المنهجية الموحدة لتوجيه عمل واضعى المصطلحات وضبطه ، سواء اكان ذلك على المستوى القطرى أم على المستوى العام . هذا ، وقد أدت هذه الأسباب كلها أو بعضها الى كثير من

---

(٣٨) الفاظ زراعية وحضارية - المجمع اللغوى - للبحوث

١٩٦٠/٥٩ م ، ص ٧٠ .

الاضطراب في وضع المصطلحات في البلاد العربية ، حتى ليكاد المرء ان يقول بأنه قد أصبح لكل قطر عربي مصطلحاته الخاصة ، التي يستمسك بها ويفضلها على غيرها ، وذلك رغم الجهود التي بذلت من أجل توحيد المصطلحات كما ذكرنا .

والذي لا ريب فيه ان الأمر قد أصبح بحاجة الى وقفة جادة من المهتمين بوضع المصطلحات العلمية في البلاد العربية لازالة ما بينها من مظاهر الاختلاف وأسبابها ، ولوقفة جادة كذلك من المؤسسات الرسمية لاتخاذ القرار الإداري الضروري . وان المرء ليساوره الشك حقا في ان ثمر أية جهود لتطبيق منهجية للمصطلح العلمي العربي وتوحيده في البلاد العربية ما لم يمهّد لذلك بقرارات إدارية وسياسية جادة ، وما لم يتم تعاون وتنسيق بين كافة الجهات المهتمة .

### ٣ - ٢ - وسائل توحيد المصطلحات :

ان موضوع توحيد المصطلحات العلمية في البلاد العربية كان الهجس الدائم لدى الكثيرين من المختصين والمهتمين منذ زمن بعيد ، لما له من اثر في اشاعة الانسجام الفكري والتعاون الثقافي بين المؤسسات العلمية والتعليمية في القطر الواحد وفي الأقطار العربية ، ولما له من قيمة في مضاعفة الفائدة من انواع التدريب العلمي والمهني الذي يتلقاه المواطن العربي في بلد آخر غير موطنه الأصلي (٣٩) .

ولكى تتوج الجهود التي بذلت في هذا الصدد بحلول عملية ، نقدم المقترحات التالية التي ستكون في ثلاثة مجالات :

#### المجال الأول :

المجال الإداري والتنظيمي ، الذي ينبغي ان يراعى فيه الآتي :

( ١ ) تحديد جهة علمية واحدة على مستوى كل قطر عربي ،

---

(٣٩) محمود شيت خطاب - تاريخ المعجم العسكري الموحد - مجلة المجمع العلمي بدمشق مج ٤٥ - ج ٢ ، ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

تكون مسئولة عن تنسيق كافة الجهود المبذولة لوضع المصطلحات العلمية .  
وتقنين العلاقة بين هذه الجهة وبين الجهات الأخرى في القطر على نحو يكفل لها حق الاشراف الفنى ، وإن تكون وظيفة هذه الجهة كذلك رفع نتائج أعمالها الى جهة عربية أخرى ، تحدد على مستوى البلاد العربية لاقرار المناسب من المصطلحات وتوحيده اقرارا نهائيا . وقد سبق ان اشرنا الى هاتين الجهتين (٤٠) . وغنى عن الذكر ان نشير الى ضرورة تقنين العلاقة بين الجهة العربية العامة وبين الجهات القطرية الخاصة على نحو يلزم تلك الجهات بالتعاون ونتائج التنسيق في توحيد المصطلحات .

( ب ) اعداد حصر شامل لكل ما انتج من مصطلحات في البلاد العربية ، وخاصة ما انتجته الهيئات العلمية واللغوية لاتاحة الفرصة لكل الخيارات الموجودة ، ثم التنسيق بينها وتوحيدها .

( ج ) اختيار افضل الوسائل واسرعها لتبادل المعلومات بين الجهات المختلفة ، قطرية كانت أو عامة ، تفاديا لما يمكن أن يحدث من تأخير في تلبية مستجدات العلوم وتطوراتها المتلاحقة ، وتفاديا للتضارب في وضع مصطلحات واختيارها .

( د ) مراعاة الدقة المطلوبة في تكوين اللجان المختصة ببحث الخيارات المختلفة من المصطلحات وتحكيم المعايير العلمية والموضوعية والتخصصية ، ومراعاة تمثيل الجهات أو الأقطار المختلفة ، ضمانا لتحقيق المشاركة في القرار وما يترتب عليه من الالتزام بالتنفيذ .

( هـ ) لا بأس من تشجيع الجهد الفردي في وضع المصطلحات بشرط ان يكون دعما للجهد الجماعى للهيئات المشار اليها ورافدا له .

( و ) الزام كافة الهيئات العلمية والتعليمية باستخدام المصطلحات التى تقر توحيدها الجهة المسئولة عن التنسيق .

## المجال الثانى :

المجال الفنى والتنفيذى ، الذى ينبغى فيه مراعاة الآتى :

( ١ ) الاحتكام الى القواعد المقررة فى منهجية وضع المصطلحات العلمية ، والالتزام بها عند النظر فى توحيد المصطلحات المتعددة .

( ب ) اقرار المصطلح الشائع فى اكثر الأقطار العربية ، ما دام أمره مستقيماً على قواعد اللغة العربية وقوانينها . ولا بأس أن تترك اللجنة المختصة بعض المصطلحات الشائعة الاستعمال فى أقطار متعددة ، جنباً الى جنب حتى يحكم الزمن بينها - اذا رأيت ذلك ، بشرط ألا تكون تلك هى القاعدة بل الاستثناء .

( ج ) تنظيم المؤتمرات العلمية الدورية لمناقشة المصطلحات وتقديم المشورة المطلوب حولها .

( د ) اكمال مشروع المعجم العربى الموحد المتعدد اللغات ، مع ضرورة شرح المصطلحات العربية الواردة فيه شرحاً موجزاً يوضح مفهومها .

( هـ ) مراجعة محتويات المعجم الموحد بعد فترة زمنية محددة ، بغرض الاضافة اليها أو تعديل شيء فيها ، فى ضوء ما يحدث من مستجدات ومتغيرات .

## المجال الثالث :

مجال المتابعة . وفى هذا المجال ينبغى مراعاة الآتى :

( ١ ) الاهتمام بوسائل نشر المصطلحات العلمية وتشجيعها ، سواء اكانت بحوثاً وكتباً أم برامج اعلامية .

( ب ) اتخاذ الوسائل الاجرائية والفنية التفصيلية لتطبيق وتنفيذ أى برنامج يوضع أو خطة ترسم من أجل توحيد المصطلحات العلمية .



هذا ، وان الذى يدعو الى التفاؤل حقا هو ان الصعوبة فى توحيد المصطلحات العلمية ليست ناتجة عن اسباب موضوعية وعلمية . ولكنها ناتجة فى الغالب ، عن اسباب تنظيمية وتنسيقية . فقد تم حتى الآن التوصل الى اعداد بعض المعاجم الاصطلاحية فى المجالات العلمية والعسكرية بصورة موحدة كى تستعمل على نطاق البلاد العربية كلها ، مثل المعجم العسكرى الموحد الذى صدر عام ١٩٧٠ م والمعجم الطبى العربى الموحد الذى صدر عام ١٩٧٣ م ، والمعاجم التى تصدرها المكاتب الدائم لتنسيق التعريب فى مجالات التربية واللسانيات وعلم الاجتماع والاحصاء والالعب الرياضية والسكك الحديدية والفيزياء والكيمياء والعلوم الزراعية ، الى غير ذلك من المعاجم التى تعد خطوة هامة فى طريق توحيد المصطلحات .

ولعل اوضح دليل على صحة قولنا ان الصعوبة ترجع الى اسباب تنسيقية وتنظيمية ، ما اشار اليه الأستاذ احمد شفيق الخطيب (٤١) من انهم قاموا فى دائرة المعاجم بمكتبة لبنان باجراء احصاء على مجموعة من المصطلحات وصلت اليهم من المجمع العلمى العراقى ببغداد عام ١٩٨٥ م فى الفيزياء والهندسة المدنية مقارنة مع ما جاء فى « معجم المصطلحات العلمية والفنية والهندسية » (٤٢) . وفى الطب النفسى وعلوم الاحياء مقارنة مع ما جاء فى « معجم حتى الطبى الجديد » ، فوجدوها تتفق فيما بينها بنسب عالية . فمن ١٦٢٧ مصطلحا كان الاتفاق تاما فى ١٣٠٩ جزئيا فى ٢٣٤ ، ولم يوجد اختلاف الا فى ٨٤ مصطلحا فقط ، اى ان نسبة الاختلاف كانت اقل من ٦٪ .

وليس من شك فى ان هذا مؤشر ايجابى ييشر بإمكان الوصول الى توحيد المصطلحات متى اخذت الامور بالجدية المطلوبة ، واتبعت الاجراءات الضرورية لاستكمال عمليات التنسيق بين الاقطار العربية على

---

(٤١) افكار وتأملات ومرئيات ..... فى مجال المصطلحات ...  
ص ٣١٨ - ٣١٩ .  
(٤٢) هو من تأليف الأستاذ احمد شفيق الخطيب .



الفحو الذى أشرنا اليه فيما سبق . ولا أظن أن هناك خيارا عمليا غير هذا  
يفضى الى الغاية المرجوة ، ويقود الى النتيجة الفعالة .

### ٣ - ٤ - شيوع المصطلح ورواجه :

ان الجهد العظيم الذى قامت به وتقوم به المجامع اللغوية والعلمية  
والمؤسسات الأخرى فى وضع المصطلحات وتعريبها سيؤول الى الضياع  
اذا ظلت المصطلحات حبيسة الأوراق والمجلدات دون أن تتداولها الألسن  
والأقلام . بل لو نقلت تلك المجهودات الى معاجم منظمة فان الحال  
سيظل كما هو ، ما لم توجد وسائل لترويج تلك المصطلحات وشيوعها .

ولعل من أهم عوامل شيوع المصطلح العلمى ورواجه أن يكون وضعه  
قد روعى فيه مواصفات المصطلح الجيد ، من حيث الدقة والوضوح  
والسهولة والواقعية . وان تكون المصطلحات المتعددة المتضاربة قد  
وحدت ، أو حصرت افضل خياراتها .

هذا ، ويمكن ايجاز أهم الوسائل التى تساعد على شيوع المصطلح  
ورواجه فى الاستعمال ، فيما يلى :

أولا : استخدام اللغة العربية فى التدريس فى التعليم العالى وفى  
مراكز البحوث العلمية ، واستخدامها لغة رسمية للمؤسسات العامة فى  
البلاد . . ولأن هذه المجالات هى المجالات التى تروج فيها المصطلحات  
فان استخدام العربية ، لغة المصطلح الموضوع ، فيها يؤدى الى رواجه  
وشيوعه .

ثانيا : اصدار المجلات العلمية باللغة العربية . وذلك بلا شك يستتبع  
استخدام المصطلحات العلمية العربية وترويجها .

ثالثا : اخراج معاجم المصطلحات العلمية الموحدة ، وتيسير  
نشرها وتداولها .

رابعا : عقد المؤتمرات العلمية واستخدام اللغة العربية فى بحوثها  
وفى مداولاتها .

خامسا : عدم تأخر وضع المصطلح عن استخدامه عمليا ، أى لا بد أن يوضع المصطلح للمفهوم العلمى المعين قبل أن يشيع المفهوم ، وحتى لا يؤدي التأخير الى اشاعة مصطلح آخر غير المصطلح المطلوب ، او يؤدي الى البلبلة والاضطراب فى الاستعمال .

## خاتمة

لقد اريد لهذا البحث ان يكون اسهاما فى الجهود المبذولة من اجل منهجية للمصطلح العلمى فى اللغة العربية . وقد بنيت الحقائق الواردة فيه على أساس جهود سبقت فى هذا السبيل ، وقصد بها أن تكون اضافة جديدة الى ما سبق . وان المنهج الذى حدد لتوجيه موضوعات هذا البحث كان منهجا يفرض الاستفادة من جهود السابقين ، لكى تكون النتيجة ثمرة لتفاعل الجهد السابق واللاحق فتأتى ناضجة يانعة . . اما الخطة التى وضعت لمسيرة مناقشة تلك الموضوعات ، ودراسة عناصرها ، فقد كان الهدف منها أن توصل الى النتائج التالية :

أولا : توضيح أن قضية وضع المصطلح العلمى فى اللغة العربية ينبغى أن ينظر اليها نظرة تكاملية ، بمعنى أن تتم معالجتها من الجوانب المختلفة والزوايا المتعددة ، سواء اكانت جوانب فنية علمية متخصصة ، أم جوانب لغوية عامة ، أم جوانب تنظيمية ادارية . . اما المعالجة الجزئية التى تقتصر على جانب من تلك الجوانب دون الآخر ، فانها لا تؤدي الى النتيجة المرجوة . وهذه هى واحدة من الحقائق المهمة التى قدمها هذا البحث وركز عليها فى محاوره الثلاثة .

ثانيا : بناء مبادئ المنهجية المقترحة لوضع المصطلح العلمى على أساس من تجارب الماضى وخبراته . لذا لم يقدم البحث أساس تلك المنهجية الا بعد أن جال فى تجارب السابقين ودراساتهم ، حيث جاءت موضوعات المحور الثانى جميعا فى هذا الصدد .

ثالثا : مراعاة الوضوح والسهولة فى شرح مبادئ المنهجية . وكان ذلك يتم عن طريق التوضيح بالأمثلة ، والنماذج الاضافية ، كما هو

ملاحظ في ثانيا البحث . لأن الباحث على اقتناع تام بالوضوح والسهولة من أهم الأسس التي تضمن تطبيق المنهجية تطبيقا سليما .

رابعا : مراعاة المرونة والواقعية في مبادئ المنهجية وقابليتها للتطبيق على الواقع العربي ، مع ملاءمتها للظرف والحاجة ، دون المساس بجوهرها وأساسها .

خامسا : الاهتمام بمعالجة الجزئيات التفصيلية الدقيقة للقضية - ما أمكن - حتى تأتي الصورة واضحة مجددة . . . وقد بدا ذلك في معالجة موضوعات المحور الثالث من هذا البحث ، وهو الخاص بالمنهجية المقترحة ، حيث تناولت المعالجة المبادئ التنظيمية والإدارية التي تهدد السبيل أمام واضعي المصطلح لتمضي مسيرتهم دون عقبات . وتناولت المبادئ العلمية والفنية التي تحدد المطلوب توفره في المصطلح من سمات ، وكيفية اختيار الألفاظ العربية لمقابلة المصطلحات الأجنبية ، وطرق ترجمة المصطلحات وتعريبها . كما تناولت جوانب فرعية أخرى مما لم ينل حتى الآن النصيب الوافي من البحث ، مثل تعريب السوابق واللواحق وتعريب الرموز والمعادلات العلمية ، وكيفية نطق المصطلح . وتناولت مسألة توحيد المصطلحات في البلاد العربية ، ووضعت لها الأسس والقواعد .

سادسا : برهنت الدلائل الواضحة التي وردت في هذا البحث على ثراء اللغة العربية وقدرتها على التعبير عن حقائق العلم مادة ومصطلحا . وإنها لم تقصر ولن تقصر قط في إسعاف أحد عنده فكرة أو مفهوم يريد التعبير عنه .

وبعد ،

فهذا جهد بذلته وقصدت به تقديم اسهام علمي في هذا المجال ، فان كنت قد وفقت في تحقيق هذه الغاية ، فذلك فضل من الله ونعمة ، وحسبي أنني وضعت لبنة في صرح العلم الشامخ . وان كانت الأخرى فاسأل الله التوفيق في مقبل الأيام للمزيد من البحث والدرس والاسهام .

## قائمة المراجع

### اولا - المراجع العربية :

- ١ - ابراهيم مدكور ( دكتور ) ، العربية لغة العلم والتكنولوجيا .  
القاهرة ، مجلة مجمع اللغة العربية ج ٣٣ / ١٩٧٤ م .
- ٢ - ابراهيم مدكور ، مجمع اللغة العربية فى ثلاثين عاما ، ماضية وحاضرة . القاهرة ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٩٦٤ م .
- ٣ - أحمد سعيدان ( دكتور ) ، حول تعريب العلوم ، مشاكل وحلول وآراء . عمان ، مجلة مجمع اللغة العربية الأردنى ، مج ١ / ١٩٧٨ م .
- ٤ - أحمد شفيق الخطيب ، افكار وتاملات وراثيات حول جزئيات ندوة التعاون العربى فى مجال المصطلحات علما وتطبيقا . عمان ، مجلة مجمع اللغة العربية الأردنى ، س ١١ ع ٣٢ / ١٩٨٧ م .
- ٥ - أحمد عيسى ( دكتور ) ، التهذيب فى اصول التعريب . القاهرة ، مطبعة مصر ، ١٩٢٣ م .
- ٦ - اسماعيل مظهر ، تجديد اللغة العربية بحيث تكون وافية بمطالب العلوم والفنون . القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية .
- ٧ - اميل يعقوب ( دكتور ) وآخرون ، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية . بيروت ، دار العلم للملايين ١٩٨٧ م .
- ٨ - ابن جنى ، ابو الفتح عثمان بن جنى ، الخصائص ، تحقيق محمد على النجار . بيروت ، دار الهدى للطباعة والنشر ، ١٩٥٢ م .
- ٩ - الجواليقى ، ابو منصور وهوب بن احمد بن محمد ، المعرب من الكلام الأعجمى على حروف المعجم ، تحقيق احمد محمد شاكر . القاهرة ، مطبعة دار الكتب ، ١٩٦٩ م .
- ١٠ - حسن حسين فهمى ، استخدام الحاسب الالىكترونى فى تعريب المصطلحات العلمية والتكنولوجية . القاهرة ، المجمع اللغوى ، البحوث والمحاضرات ، ١٩٧٤ م .
- ١١ - حسنى مبيح ، المصطلحات العلمية متى تدخل حيز الاستعمال ، القاهرة ، المجمع اللغوى ، البحوث والمحاضرات ١٩٧٠ / ٦٩ م .



١٢. - زيدان حسن زيدان ( دكتور ) ، نظرة الى المعانى والترجمة  
من زاوية منهجية ، دعوة الى التعريب . ( مخطوطة ) .
- ١٣ - السيوطى ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر ، المزهـر  
فى علوم اللغة ، انواعها ، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرون .  
القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٨ م .
- ١٤ - صادق الهلالى ( دكتور ) ، السوابق واللاحق فى مصطلحات  
العلوم الطبية . عمان ، مجلة مجمع اللغة العربية الأردنى ، ١٩٨٧ م .
- ١٥ - صبحى الصالح ( دكتور ) ، دراسات فى اللغة . بيروت ،  
دار العلم للملايين ، ١٩٧٣ م .
- ١٦ - عباس محمود العقاد ، دراسات فى المذاهب الأدبية  
والاجتماعية ، بيروت ، المكتبة المصرية ، د.ت .
- ١٧ - عبد الحليم منتصر ( دكتور ) ، حاجتنا الى معجم علمى عربى  
موحد . القاهرة ، المجمع اللغوى ، البحوث والمحاضرات ، ١٩٦٧/٦٦ م .
- ١٨ - عبد الحليم منتصر ( دكتور ) ، خصائص اللغة العربية فى  
التعبير العلمى . القاهرة ، مجلة مجمع اللغة العربية ، ج ٣٣ / ١٩٧٤ م .
- ١٩ - عبد المنعم محمد الحسن الكارورى ( دكتور ) ، التعريب فى  
ضوء علم اللغة المعاصرة . الخرطوم ، دار جامعة الخرطوم للنشر ،  
١٩٨٦ م .
- ٢٠ - على عبد الواحد وافى ( دكتور ) ، فقه اللغة . القاهرة ،  
دار نهضة مصر للطبع والنشر ، ١٩٧٢ م .
- ٢١ - على القاسمى ( دكتور ) ، علم اللغة وصناعة المعجم .  
الرياض ، مطبعة جامعة الرياض ، ١٩٧٥ م .
- ٢٢ - عمر فروخ ( دكتور ) ، عبقرية اللغة العربية . بيروت ،  
دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٨١ م .
- ٢٣ - مجلة المجمع العلمى العربى . دمشق ، مج ٤٠ ج ٣ ،  
١٩٦٥ م .



- ٢٤ - محمد رشاد الحيزاوى ( دكتور ) ، الصدور واللواحق وصلتها بتعريب العلوم ونقلها الى العربية الحديثة . تونس ، حوليات الجامعة التونسية ، العدد ١١/١٩٧٤ م .
- ٢٥ - محمد المنجى الصيادى ( دكتور ) ، التعريب وتنسيقه فى الوطن العربى . بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٧٤ م .
- ٢٦ - محمد يوسف حسين ، ثراء اللغة العربية بأصول المصطلحات الجيولوجية . القاهرة ، مجلة مجمع اللغة العربية ، ج ٣٣/١٩٧٤ م .
- ٢٧ - محمد يوسف حسين ، انصطلاح الجيولوجى . القاهرة ، مجلة مجمع اللغة العربية ، ج ٣٠/١٩٧٣ م .
- ٢٨ - محمود شيت خطاب ( اللواء ) ، تاريخ المعجم العسكرى الموحد . دمشق ، مجلة المجمع العلمى العربى ، مج ٤٥/١٩٧٠ م .
- ٢٩ - محمود شيت خطاب ( اللواء ) ، المصطلحات العسكرية فى كتاب المخصص لابن سيده . القاهرة ، مجلة مجمع اللغة العربية ، ج ٢٤/١٩٦٩ م .
- ٣٠ - مصطفى الشهابى ( الأمير ) ، الفاظ زراعية وحضارية . القاهرة ، المجمع اللغوى ، البحوث والمحاضرات ، ٥٩/١٩٦٠ م .
- ٣١ - مصطفى الشهابى ( الأمير ) ، خواطر فى اللغة والمصطلحات . دمشق ، مجلة المجمع العلمى العربى ، مج ٣٩/١٩٦٤ م .
- ٣٢ - مصطفى الشهابى ( الأمير ) ، سوانح فى اللغة والمصطلحات . دمشق ، مجلة المجمع العلمى العربى ، مج ٤٠ ج ٢/١٩٦٥ م .
- ٣٣ - مصطفى الشهابى ( الأمير ) ، كتابة الأعلام الأعجمية بحروف عربية . دمشق ، مجلة المجمع العلمى العربى ، مج ٣٩ ج ٣/١٩٦٤ م .
- ٣٤ - مصطفى الشهابى ( الأمير ) ، المصطلحات العلمية فى بغداد ، مجلة مجمع المجمع العلمى العربى ، مج ٣٨ ج ١/١٩٦٣ م .

٣٥ - مصطفى الشهابى ( الأمير ) ، المصطلحات العلمية فى اللغة العربية فى القديم والحديث . القاهرة ، معهد الدراسات العربية العالمية ، ١٩٥٥ م .

٣٦ - مصطفى الشهابى ( الأمير ) ، معجم الألفاظ الزراعية . القاهرة ، مطبعة مصر ، ١٩٥٧ م .

### ثانيا - المراجع الأجنبية :

1 — Borror, Donald, Dictionary of Word Roots . Palo Alto. california, N - p publications. 1971.

2 — Hartmann and Stork , Dictionary of Language \* uistics, Newyork, : and Ling- sons, 1972.

3 — Kempson, R. M . Semantic theory . Cambridge, Camb- John Wiley and press, 1980 .

4 — Pei, Mario , the story of Language Newyork, American Library Inc. 1965.



**دور التربية في تحقيق عملية**

**الضبط الاجتماعي**

**د/ محمود محمد عبد الله كسناوي**

**كلية التربية – جامعة أم القرى**

**المملكة العربية السعودية**





## مقدمة

تمر المجتمعات الانسانية حاليا بمرحلة تتسم بوجود تغيرات داخل هيكلها وانظمتها وذلك من جراء التقدم العلمى والتطورات التكنولوجية التى ساهمت فى ايجاد البدائل والحلول لما كان يدور فى خلد الانسان من متطلبات ضرورية للحياة ، وكان من حرص بعض المجتمعات الشديد فى الأخذ بزمام التطور التكنولوجى ان تم اهمال الجانب الخلقى فى طريقة الحياة ، الامر الذى ادى الى دفع ضريبة التقدم بنشوء الانحرافات والمشكلات الاجتماعية .

وتكمن خطورة استمرارية المشكلات والانحرافات الاجتماعية عندما يكون النشء والشباب من المشاركين فى نشوءها وتصعيدها ذلك ان الشباب هم عماد المجتمع وثروة الامة الحقيقية .

من هذا المنطلق تعتبر عملية ضبط سلوك النشء والشباب وتوجيههم الوجهة الصحيحة من مهام ومسئوليات المؤسسات التربوية والاجتماعية وكافة قطاعات المجتمع الحكومية والاهلية ، كل من موقع مسئوليته وفى حدود أدواره ومهامه بالقدر المستطاع لذلك .

وبالنظر الى عملية الضبط الاجتماعى نجد انها تعتبر قديمة قدم الانسان ، غير ان اعتبارها كدراسة متخصصة مرتبطة بمجالات العلوم الاجتماعية بدأت فى النصف الاخير من القرن التاسع عشر ، نتيجة لتغير الأحوال الاجتماعية خاصة فى اوربا الغربية حينما ظهرت الصناعات وتطورت وسائل المواصلات والاتصالات وتعددت الحياة الاجتماعية .

والتربية لها علاقة وثيقة بعمليات الضبط الاجتماعى نابعة من رسالتها واهدافها ، حيث تعتبر المؤسسات التربوية الرسمية وغير الرسمية مسئولة مسئولية مباشرة فى عملية ضبط سلوك الأفراد خاصة الأسرة والمدرسة

اللتان تعتبران من اهم المؤسسات التربوية تأثيرا فى عملية الضبط  
الاجتماعى .

### مشكلة البحث :

تعانى المجتمعات الانسانية حاليا من تفشى بعض المشكلات الاجتماعية  
التي باتت تهدد حياة الافراد والجماعات ، فاصبحت المجتمعات بصفة  
عامة - نتيجة لتقدم وسائل الاتصال والمواصلات - تعاني من مشكلات  
اجتماعية متماثلة - على اختلاف حدتها ودرجة انتشارها - فى كل مجتمع  
على حدة . ويتضح مدى انتشار وخطورة المشكلات الاجتماعية عالميا ،  
من جراء ما تقدمه نتائج الأبحاث والدراسات ، ومن خلال ما تبثه وتتناقله  
الوسائل الاعلامية يوميا ، اذ يتضح عدم التوازن بين ما انجزه الانسان من  
تقدم حضارى ، وبين ما هو مفروض ان يكون عليه الافراد من مثالية فى  
القيم الاخلاقية .

ذلك انه فى ظل معطيات المدنية الحديثة لجأ بعض الافراد الى  
زعزعة بواعث الأمن والاستقرار الاجتماعى ، حيث تنتشر على المستوى  
العالمى جرائم انتهاك الحرمات ، والسرقه ، والقتل والاغتصاب والاحتيال ،  
اضافة الى قيام العصابات الكبيرة المتشعبة بقتل الأبرياء واختطاف  
الطائرات ، وسرقه البنوك ، وبث الاشاعات الكاذبة ومحاولة التشكيك  
فى مسار النظم الاجتماعية ، والتأثير سلبيا على التماسك الاجتماعى .  
ومن المشكلات الاجتماعية التى ظهرت نتائجها السيئة حاليا مشكلة  
ترويج وتهريب المخدرات ومحاولة ادخالها وتعميم مخاطرها فى كافة  
المجتمعات ويظهر بوضوح مدى انتشار هذه المشكلة فى المجتمعات التى  
لا تدين بالدين الاسلامى وذلك لافتقار تلك المجتمعات للركائز الروحية  
الاساسية المنبثقة من تعاليم الشريعة الاسلامية المسحاء .

والدليل على ذلك ما تم ضبطه من عمليات لتهريب المخدرات والقيام  
بأعمال التخريب فى تلك المجتمعات خلال العام الحالى ١٤١٠هـ - ١٤١١م .

وحيث أن طبيعة الحياة الاجتماعية تقتضى التفاعل بين الأفراد والجماعات نجد أن النشء والشباب تأثروا بتفشي المشكلات الاجتماعية فانجزعوا وفقا لذلك في تيارات الانحرافات ، والانخراط في خضم الجرائم السلوكية وغيرها .

الأمر الذي يؤدي الى هدم القاعدة الاجتماعية وامل المستقبل خاصة وان النشء والشباب سيقومون في المستقبل القريب بمهام مواصلة مسيرة البناء والانجاز .

ولقد ظهرت وانتشرت هذه المشكلات الاجتماعية السابقة الذكر بالرغم من وجود عمليات الضبط الاجتماعى بمختلف وسائلها واساليبها . وكان ذلك نتيجة لعدم فعالية عمليات الضبط الاجتماعى ، وعدم الانسجام والتنسيق بين المؤسسات التربوية التى تقع على عاتقها بطريقة مباشرة او غير مباشرة مسئولية الضبط الاجتماعى ، اضافة الى عدم التزام بعض المجتمعات بما جاء فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من وسائل واساليب وقائية وعلاجية لضبط سلوك الأفراد والجماعات .

وحيث أن نشوء واستمرارية المشكلات الاجتماعية يعتبر مؤشرا لعدم فعالية عمليات الضبط الاجتماعى ، لذا فان مشكلة البحث تكمن فى ان المؤسسات التربوية ذات الدور الطبيعى والفعال فى الضبط الاجتماعى تواجه اخفاقا للقيام بدور الضبط بطريقة مثلى يتجلى فيها حسن الاداء والتنفيذ والتنسيق والتكامل فيما بينها ، ومع انه توجد ركائز واساليب اخرى للضبط الاجتماعى مثل - الدين والقانون ، والعادات والتقاليد - الا ان الباحث حدد بحثه فى دور المؤسسات التربوية الرسمية وغير الرسمية - لما لهذه المؤسسات من ادوار مبكرة ومباشرة ولما تستخدمه من وسائل واساليب تعليمية مبنية على التوجيه والنصح والارشاد فى ضبط سلوك الأفراد .

فلك ان نجاح المؤسسات التربوية فى القيام بعملية الضبط الاجتماعى يوفر على المؤسسات والنظم الاجتماعية الأخرى وقتا وجهدا للقيام بهذا الدور كما يؤدى ذلك الى تقليل نسبة اللجوء الى الوسائل والأساليب الرادعة فى عملية الضبط الاجتماعى كذلك المتمثلة فى السجن والتعذيب والقتل .

### أهمية وأهداف البحث :

تكمن أهمية البحث فى أن اخفاق المؤسسات التربوية فى القيام بعملية الضبط الاجتماعى يؤدى الى قيام الفرد بسلوك مغاير للسلوك المبني على القيم الخلقية الاسلامية ، ويكون غير قادر على التكيف مع الحياة الاجتماعية ، وبالتالي يقوم بالتأثير السلبى فى الآخرين ليقودهم للسلوك والتصرف حسب رغبته وحسب ما تعود عليه ، لذا يعتبر البحث مهما فى توجيه المؤسسات التربوية وقطاع المجتمع بصورة عامة لأهمية عملية الضبط الاجتماعى فى حياة الأفراد والجماعات ، ومن هذا المنطلق يهدف البحث الى الآتى :

- ١ - إبراز دور المؤسسات التربوية فى عملية الضبط الاجتماعى .
- ٢ - التعرف على مدى التكامل بين المؤسسات التربوية فى تحقيق الضبط الاجتماعى واثار ذلك على الفرد والمجتمع .
- ٣ - التوصل الى العوامل المؤدية الى اخفاق المؤسسات التربوية فى تحقيق عملية الضبط الاجتماعى .

### تساؤلات البحث :

- ١ - ما أهمية الضبط الاجتماعى فى حياة الأفراد والجماعات ؟
- ٢ - ما دور المؤسسات التربوية فى تحقيق عملية الضبط الاجتماعى ؟



٣ - ما مدى التكامل بين المؤسسات التربوية فى تحقيق عملية الضبط الاجتماعى ؟

٤ - ما العوامل المؤدية الى اخفاق المؤسسات التربوية فى تحقيق عملية الضبط الاجتماعى ؟

### حدود البحث :

يقتصر البحث على دور الأسرة ، والمسجد ، والمدرسة ، والوسائل الاعلامية ، وجماعة الرفاق فى عملية الضبط الاجتماعى باعتبار أن لهذه المؤسسات أدوارا مباشرة وغير مباشرة فى هذا المجال .

### تعريفات الضبط الاجتماعى :

لقد عرف جوزيف Josef الضبط الاجتماعى بأنه عبارة عن عملية شاملة لتلك العمليات المخطط لها ، وغير المخطط لها ، والتي يقوم الأفراد بتعلمها ، أو باقناعهم بالالتزام بها ، وتشمل السلوك والتصرفات والعادات والتقاليد المتعارف عليها فى مجتمع ما . (١)

ويذكر دافز Davies بان الضبط الاجتماعى عبارة عن مجموعة عمليات تقوم بها مؤسسات ونظم المجتمع ليضمن عن طريقها المجتمع تماسك وثبات الأفراد والجماعات فى وحدة واحدة وفقا لطريقة حياة المجتمع المتفق عليها . (٢)

ويذكر Erickson وآخرون من المتخصصين فى مجال الضبط الاجتماعى بان الضبط الاجتماعى عبارة عن الأسس والأساليب والوسائل التى تستخدم بواسطة غالبية أفراد المجتمع للتأكد من أن أفراد المجتمع يقومون بالسلوك والتصرفات فى حياتهم وفقا لأسس التعامل والسلوك الاجتماعى الذى يرتضيه المجتمع بصفة عامة . (٣)



ويشير كوهين Cohen بأن الضبط الاجتماعي عبارة عن العمليات الاجتماعية التي تؤدي الى تخفيف الانحراف ، والى اى اسلوب او وسيلة تقود الى تخفيف حدة المشكلات الاجتماعية التي تعاني منها المجتمعات . (٤)

وفي اطار تعريفه للضبط الاجتماعي يذكر الخريجي بأن مصطلح الضبط الاجتماعي يشير الى مجموعة القيم والمعايير التي من خلالها وبواسطتها يمكن تصفية التوترات والصراعات التي تنشأ بين الأفراد والجماعات وذلك لتحقيق التماسك بين الجماعات وتسهيل اجراءات العمل والتواصل فيما بينها . (٥)

ومن استقراء تصاريف الضبط الاجتماعي يمكن أن نقف على بعض الدلالات الهامة لهذه العملية وهي كما يلي :

١ - أن الضبط الاجتماعي يتضمن معاني الانصياع والمسيرة التلقائية للمعتقدات والقوانين والأعراف والعادات والتقاليد التي تلقى التأييد والاحترام من غالبية افراد المجتمع .

٢ - أن عملية الضبط الاجتماعي تتضمن معنى التدخل وفرض وتطبيق النظام من قبل السلطة بالنسبة لأولئك الذين يقومون بالانحراف والشذوذ عن المعايير والقيم الاجتماعية .

٣ - أن الضبط الاجتماعي يشير الى معاني التوجيه والارشاد والربط للمعتقدات والقيم المرغوبة في كل مجتمع ، وذلك في اطار الدور الذي تقوم به مؤسسات التربية والتعليم .

ومن المصطلحات التي وردت في البحث ما يلي :

## المشكلة الاجتماعية :

لقد عرف البروفيسور Merrill المشكلة الاجتماعية بأنها حالة أو مسألة أو قضية تهدد وتؤثر سلبيا على القيم الاجتماعية ، وهي تستدعى الانتباه والبحث واتخاذ القرار لعلاج جوانبها المختلفة . (٦)

## الظواهر الاجتماعية :

هي النظم والقواعد والاتجاهات العامة التي يشترك في اتباعها أفراد مجتمع ما ، ويتخذونها أساسا لتنظيم حياتهم العامة ، وتنسيق العلاقات التي تربطهم بعضهم ببعض وتربطهم بغيرهم ، كالنظم التي يسير عليها المجتمع في شئونه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والقضائية والخلقية ... الخ . المجتمع : المجتمع هو حشد من الأفراد ، أو اجتماع من الأفراد منظم يتدخل كل من العقل والارادة في تنظيمه وتقرير أوضاعه وفقا لما يرتضيه شعور الجماعة وتقره عقائدها وعاداتها وتقاليدها وثقافتها بصورة عامة . (٧)

## طبيعة الضبط الاجتماعي :

لقد أدت التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تحدث باستمرار في الدول والمجتمعات الى حدوث بعض التغيرات في سلوك الأفراد والجماعات من هذه التغيرات :

١ - ما يأخذ شكل الخروج عن العادات والتقاليد والأنماط السلوكية المتعارف عليها في مجتمع ما .

٢ - ومنها ما يأخذ شكل القيام بأعمال العنف والاضطرابات وتهديد أمن وحياة الأفراد والممتلكات .

٣ - ومنها ما يكون على شكل مظاهرات جماعية صاخبة للتعبير عن الاستياء وعدم الارتياح تجاه بعض النظم أو القرارات الصادرة عن سلطة الدولة . وبعض المظاهرات تكون عنيفة دامية يصطدم فيها المتظاهرون برجال الأمن ، ويذهب ضحيتها أبرياء من المدنيين والعسكريين .

٤ - وبعض الأفراد يلجأون : الى ارتكاب الجرائم بمختلف درجاتها ، حيث يقومون بالاعتداء على ممتلكات الآخرين ، وبأعمال التخريب ، والقتل والاغتيال ، وتعذيب الآخرين لعداوات شخصية أو انتقامية أو لمجرد النزوع الى العدا .

٥ - وهناك من يخرج عن التنظيمات ، وتعاليم الشريعة الاسلامية السحاء بارتكاب المعاصي والمحرمات وتناول المشروبات المسكرة ، وتعاطي المخدرات الأمر الذى يؤدى الى حدوث اضرار نفسية واجتماعية على الفرد والمجتمع . (٨)

كما ان من نتائج التغيرات السريعة التى شاهدها الدول الصناعية الكبرى كالولايات المتحدة الأمريكية ، ودول أوروبا ظهور مشكلات اجتماعية لبعدها عن تعاليم الشريعة الاسلامية من ضمن هذه المشكلات العالمية ، انحرافات السلوك عن جادة الطريق والجرائم بمختلف أنواعها واشكالها واساليبها وتعاطي المخدرات والمشروبات المسكرة ، والانحرافات الجنسية وعمليات الاغتصاب ، ولقد تولدت عن هذه المشكلات ، نتائج وخيمة ظهرت على شكل انتحارات فردية وجماعية وأمراض عقلية وجسمية ، والشعور بعدم الاطمئنان النفسى والاجتماعى فى الحياة . (٩) .

ان ما يحدث من تغيرات اقتصادية واجتماعية وسياسية وما ينتج عن ذلك من مشكلات اجتماعية يشير كل ذلك الى طبيعة الضبط الاجتماعى ، من حيث ان الأفراد والجماعات بحاجة الى مرتكزات ووسائل واساليب ضابطة لسلوكهم وتصرفاتهم للمحافظة على امن وسلامة المجتمع ، فالضبط

الاجتماعى له طبيعة ارشادية توجيهية اصلحية لتحقيق الأمن والاستقرار  
الذى ينشده الافراد والجماعات .

ويحدث الضبط الاجتماعى عندما تقوم مجموعة معينة بتحديد سلوك  
وتصرفات مجموعة اخرى ، او عندما يقوم المجتمع بضبط سلوك افراده ،  
او عندما يقوم الافراد بالتاثير على استجابات وتصرفات الآخرين ،  
اى ان الضبط الاجتماعى يحدث على ثلاثة مستويات :

- ١ - سيطرة مجموعة على مجموعة .
- ٢ - سيطرة مجموعة على افرادها واعضاءها .
- ٣ - سيطرة الافراد على المجموعات التابعة لهم .

وبعبارة اخرى يحدث الضبط الاجتماعى عندما يوجه الشخص بالطرق  
المسلمية والاساليب التربوية الفعالة ، او عندما يجبر بالاساليب الرادعة  
للتصرف وفقا لرغبات ومطالب الآخرين فى المجتمع الذى يعيش فيه سواء  
كان نوع التصرف المرغوب فيه متفقا او غير متفق مع رغباته  
واهتماماته . (١٠)

وبالرغم من الارتباط الشديد بين الضبط الاجتماعى والضبط النفسى ،  
الا انه ينبغى التمييز بينهما من حيث ان الضبط الاجتماعى يشير ويدل على  
تاثير الافراد او مجموعة معينة على سلوك وتصرفات الآخرين ، بينما يشير  
الضبط النفسى الى محاولة الفرد ضبط سلوكه وتصرفاته لتكون وفقا  
لاهداف ومعايير مبنية على القيم والاتجاهات وطريقة حياة المجتمع الذى  
ينتمى اليه الفرد . (١١)

ولقد ساهم عدد من علماء الاجتماع فى تحديد وتوضيح طبيعة  
الضبط الاجتماعى فقد اشارت Ross بان طبيعة الضبط الاجتماعى  
تكمن فى تاثير الفرد على المجتمع وحدوث اثر المجتمع على الافراد ،  
بينما أكد Cooley فى هذا الصدد على اثر عمليات الضبط الاجتماعى



فى تشكيل شخصية الفرد ، وركز Summer على القوانين والمؤسسات التى تنظم سلوك الافراد وتضبطه ، وأشار بان أصحاب القيادات والمسؤولين فى كل مجتمع لهم دور كبير فى عملية الضبط الاجتماعى : (١٢)

وتجدر الاشارة بان مفهوم وطبيعة الضبط الاجتماعى تختلف فيما بين النظم والجماعات التى تنتمى لثقافة ما ، او لسلطة وحكومة معينة ، وفيما بينها وبين الثقافات الأخرى او السلطات والحكومات المختلفة ، ويتوقف ذلك على عدة عوامل منها الناحية الدينية التى تعتبر العامل الأول والأساسى فى تحديد وتوجيه عمليات الضبط الاجتماعى ، وأنماط التربية السائدة ، ونوع الحكم وموقف الافراد والجماعات من السلطة ، وقوة العادات ، والأعراف ودرجة التحضر ، والوعى والادراك الشامل لمعنى الحياة . (١٣)

كذلك وفقا لهذه العوامل يوجد اختلاف بين الدول والمجتمعات فى مدى الاتفاق على التصرفات الخلقية ، والأنماط السلوكية التى يقوم بها افراد كل مجتمع والتى على اساسها وفى ضوءها تتم عملية الضبط الاجتماعى .

#### اهداف الضبط الاجتماعى :

يتضح من طبيعة عملية الضبط الاجتماعى ، ان للضبط أهدافا نبيلة تميز عند تحقيقها استمرارية وثبات طريقة حياة المجتمعات وفقا للنهج المخطط له والمرغوب من قبل غالبية افراد المجتمع ، ومن أهداف الضبط الاجتماعية الرئيسية ما يلى :

١ - تحقيق الثبات والتضامن والتماسك واستمرارية طريقة حياة جماعة أو مجتمع معين وفقا للقيم الخلقية المتفق والمتعارف عليها فى كل مجتمع .



٢ - التأثير فى سلوك واهتمامات الناس بطريقة مباشرة وغير مباشرة للحد أو تخفيف نسب الانحرافات السلوكية . (١٤)

٣ - حماية الجماعة ضد ما يهدد تكاملها وتماسكها ويضعف من توافق الأفراد وتوافقهم مع السائد من قيم وأنماط سلوكية مقررّة .

٤ - تقويم الانحرافات الاجتماعية عن طريق الجبر والالزام التى تتميز بها الظواهر الاجتماعية ، ذلك أن الظواهر الاجتماعية ملزمة لأفراد الجماعات باعتبار أنها ضابطة لسلوكهم .

٥ - الحفاظ على النظام الاجتماعى ، باعتبار أن ذلك من أهم العوامل التى تعمل على تماسك واستقرار المجتمع .

٦ - ضبط سلوك الأفراد ، والسيطرة عليهم ، وتعديل مواقفهم إزاء ميولهم ورغباتهم المتنافية مع القيم الخلقية فى المجتمع . (١٥)

### الضرورة الاجتماعية لعملية الضبط :

وان من ضمن المفاهيم الهامة التى تشتمل عليها طبيعة الضبط الاجتماعى مفهوم الضرورة الاجتماعية للضبط ذلك أن الضبط الاجتماعى على مر العصور والأزمنة ضرورة لازمة لاستقرار الأفراد والجماعات ، فكل مجتمع انساق خاصة تتفق مع القيم السائدة فيه ، والمورثات الثقافية المنقولة اليه ، وله قواعد عامة متفق عليها لتلبية حاجة أفرادها .

ومن المعروف تاريخيا أن الأفراد حين يعاشرون بعضهم البعض فى وحدة اجتماعية واحدة فانهم يضطرون الى ضبط دوافعهم ونوازعهم الأولية خشية حدوث تصارع يؤدى الى تحطيم التنظيم الاجتماعى ، فيضعون قواعد عامة لطريقة حياتهم لا تلبث أن تكتسب صفة الديمومة والاستقرار طالما أنها لازمة للبناء الاجتماعى السليم ، ثم لا تفتأ أن تتبلور ويتعارف

عليها افراد الجماعة فتشكل عاداتهم واسلوب تصرفاتهم وآداب سلوكهم العامة . (١٦)

ولقد اشار العلامة ابن خلدون الى ضرورة الاجتماعية للضبط فى الباب الاول من مقدمته حيث ذكر بأن الاجتماع الانسانى ضرورى للعمران البشرى ، وأن الانسان مدنى بطبعه اذ لابد له من الاجتماع الذى يؤدى الى العمران ، و اضاف بانه اذا حصل الاجتماع للبشر لابد لهم من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، ويكون ذلك بوجود حاكم له الغلبة والسلطان حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان . (١٧)

ويرى الباحث بانه نظرا للتغيرات الاجتماعية التى شملت كافة أنحاء المعمورة والتى كان من نتائجها ظهور بعض المشكلات الاجتماعية التى اصبحت تلحق اضرارا فردية واجتماعية لا سيما تلك المشكلات المرتبطة بانحراف النشء والشباب والسعى خلف تناول المخدرات وارتكاب جرائم العنف والشجار وادخال الرعب فى قلوب الآخرين ، كل ذلك يؤكد على اهمية وضرورة عمليات الضبط الاجتماعى حاليا لاتخاذ الوسائل الوقائية والصلاحية وتطبيق الأساليب الرادعة المتمثلة فى العقاب والسجن والتعذيب فى الحالات التى تتطلب هذا الاجراء ، وذلك حفاظا على على التوازن والتماسك الاجتماعى ، وحماية الافراد من جرم الآخرين المتورطين فى شراك المشكلات الاجتماعية .

وبمتابعة مجريات الأحداث العالمية ، يتضح بأن المشكلات الاجتماعية فى عالمنا المعاصر فى تصاعد مستمر خاصة فى الدول الأمريكية والأوربية وبعض الدول التى لا تدين بالدين الاسلامى ، كما يتضح تسرب حالات من المشكلات الاجتماعية الى المجتمعات الاسلامية الأمر الذى يستدعى العمل بجدية لتحسين الوسائل والأساليب الضابطة لسلوك الافراد والجماعات ....

## الالزام الاجماعى فى طبيعة الضبط :

من الأمور التى لها شأنها فى فهم طبيعة الضبط الاجتماعى ، هو انطواء عملية الضبط على عناصر القهر والجبر والالزام من حيث أن الأفراد والجماعات ملزمين فى حياتهم باتباع قواعد السلوك والتصرفات المرغوب فيها ، والمبنية على الأساس الدينى وثقافة المجتمع الذى يعيش فيه الأفراد .

ونظرة الى الالزام الاجتماعى فى طبيعة الضبط الاجتماعى نجد انها تنطوى على تلك الخاصية التى عبر عنها عالم الاجتماع الفرنسى « اميل دور كايم » حين اثار بأن الظاهرة الاجتماعية تنطوى على قوة الجبر والالزام ، فهى تفرض نفسها فرضاً على الأفراد ، وتوجب على كل منهم أن يسير حسب تعاليمها ، وافق ذلك رغبته الفردية أم لم يوافق وسواء رضى بذلك أم كره .

كما اثار دور كايم بأن الناس يسرون فى حياتهم وفقاً لما تقرره نظم المجتمع دون أن يشعروا بما تنطوى عليها من ضبط والزام والسبب فى ذلك يعود الى عوامل التربية التى اخذ بها كل فرد منذ نعومة اظفاره فى المنزل والمدرسة والمجتمع بصفة عامة . ( ١٨ )

وما لا شك فيه ان الأفراد ينظرون الى أجهزة الضبط الاجتماعى باعتبارها سلطة لها هيبتها ولا بد من احترامها ، ويعرفون فى قرارة انفسهم بأن الخروج عن القواعد والتنظيمات السلوكية المتفق عليها يعرضهم لاي لون من ألوان الجزاء الاجتماعى ، هذا مع العلم بأن افراد المجتمع للأسوياء لا يشعرون بضغط والزام وسائل الضبط الاجتماعى لتأثيرهم الايجابى بعوامل التربية الاجتماعية التى احاطت بهم منذ ولادتهم وقبل انتمائهم لعضوية الجماعة التى ينتمون اليها ، ذلك أن هذه العوامل كفيلة بتنشئة الفرد تنشئة اجتماعية سليمة وترويضه

على تقبل أنماط الحياة الاجتماعية السائدة في مجتمعه . ( ١٩ )

### وسائل الضبط الاجتماعي :

ان لكل مجتمع من المجتمعات وسائله الالاصه لتحقيق الضبط الاجتماعي وهذه الوسائل تتميز بالنسبية من حيث انها تتوقف الى حد كبير على طبيعة كل مجتمع ، والى نوع الثقافة السائدة فيه والى الأسس الدينية التى تركز عليها حياة افراده ، فما يعتبر وسيلة ناجحة من وسائل الضبط فى أحد المجتمعات قد لا يكون كذلك فى مجتمع آخر .

وتنقسم وسائل الضبط الاجتماعي الى قسمين ، ضوابط اجتماعية غير رسمية وضوابط اجتماعية رسمية ، فالضوابط غير الرسمية تعمل بصورة تلقائية حيث تتم طريقة حياة الأفراد وفقا لتوجيهاتها دون الشعور بأى ضغط أو اكراه ، وتتضمن الضوابط غير الرسمية المعتقدات ، والراى العام والايحاء الاجتماعي ، والعادات ، والتقاليد والأعراف . ( ٢٠ )

وفى هذا الصدد يشير اميل دور كايم بأن الضبط الاجتماعي يقع تحت اطار شعور الانسان او وعيه وادراكه بالالتزام الخلقى لاطاعة النظام والقوانين الاجتماعية ، وبامتثاله لمطالب الواجبات الاجتماعية وان هذا الشعور والوعى والادراك يفوق فى كثير من الأحيان وسائل الاجبار واكراه . ( ٢١ )

اما وسائل الضبط الرسمية فانها ترتبط بالقانون والأنظمة الرسمية التى يضعها كل مجتمع للسيطرة على حياة الأفراد ، ويعتبر القانون من اقوى وسائل الضبط الاجتماعي ومن الضروريات اللازمة لتدعيم واستقرار النظم الاجتماعية كما أن بنود القانون تستمد من الدين والتراث الثقافى والقيم الخلقية والاجتماعية للمجتمعات . ( ٢٢ )



ويرى الباحث بأن برامج التربية والتعليم التى تقدم فى المؤسسات التربوية الرسمية كالمدارس والمعاهد والكليات والجامعات تعتبر من الضوابط الاجتماعية الرسمية وذلك لأن المسئولين فى المجتمعات انشأوا هذه المؤسسات لتلبية عدة اغراض من بينها القيام بدور الضبط الاجتماعى ، هذا فى الوقت الذى تعتبر الأدوار التربوية للمؤسسات التربوية غير الرسمية - والتى سيتم ذكرها فى الصفحات القادمة - من الضوابط الاجتماعية غير الرسمية وذلك لأن هذه المؤسسات لها أدوار رئيسية تقوم بها أو أنشئت من أجلها فيما يأتى دورها التربوى ضمن الأدوار الفرعية لها .

وتقوم كل دولة بسن القوانين والتشريعات وتسهل على تنفيذها وتعاقب كل من يخرج عن إطارها بعقوبات مختلفة تتمثل فى التوبيخ ، والمراقبة ، والتهديد بالعقاب ، والسجن ، والعقاب البدنى الى أن تصل الى درجة القتل .

وفى هذا الصدد ، اشار كل من Cole و Cox بأن أساليب الضبط الاجتماعى لا تتوقف عند الأوامر والنواهى والقسوة والاكراه ، اذ توجد أساليب إيجابية تسهم فى تحفيز المواطنين الصالحين فى الاستمرار على نهج السلوك القويم ، ووفقا لذلك وضع تصنيف لأساليب الضبط الاجتماعى تتضمن الأساليب الايجابية والسلبية ، كما هو موضح فى الشكل الآتى :

أساليب الضبط الايجابية وتتم عن طريق التعبير ونقل الأفكار والآراء والمشاعر :

- الاطراء والمدح .
- الاشارة والتشجيع ، والاقناع .
- المحاورة والتأثير .
- نقل المعلومات والأفكار والمشاعر .
- تقديم الجوائز التقديرية .
- تقديم الحوافز المادية والمعنوية .
- التكريم الأدبى والمعنوى .



### اساليب الضبط السلبية وتتم باستخدام القوة والجبر :

- المراقبة والسيطرة ، والتهديد بالعقاب .
- اللوم ، والتوبيخ ، والسجن .
- النظر والأبعاد .
- العقاب البدنى والتعذيب .
- القتل والموت . ( ٢٣ )

### فاعلية الضبط الاجتماعى :

ومن حيث فاعلية الضبط الاجتماعى ، ناقش عدد من علماء الاجتماع والتربية الأثر الذى تتركه وسائل الضبط الاجتماعى فى الحصول على مزيد من الامتثال داخل الجماعة أو المجتمع ، وقد ساقوا فى هذا الصدد أمثلة عديدة يمكن حصرها فى اتجاهين أساسيين :

الاتجاه الأول : يشير الى أن فاعلية الضبط الاجتماعى تتوقف على وسائله واساليبه المختلفة ، أى أنه كلما ازدادت هذه الوسائل والأساليب نفاذا الى الأفراد واصطبغت بالطابع الرادع وبالصرامة والجدية كلما ظهرت آثار الضبط الاجتماعى فى التقليل من نسب الانحراف والمشكلات الاجتماعية المخلة بأمن وسلامة الأفراد والجماعات .

الاتجاه الثانى : فانه لا ينكر أهمية وسائل واساليب الضبط الاجتماعى فى الوصول الى درجة من الامتثال ، ولكن مؤيديه يرون بأن الفاعلية الهامة والنهائية للضبط الاجتماعى تتوقف على طبيعة المجتمع الذى يعيش فيه الفرد من ناحية ، وعلى نمط التنشئة الاجتماعية من ناحية أخرى ، أى أنه كلما كان المجتمع محبباً عنه الفرد ، كلما ازدادت فاعلية وسائل الضبط الاجتماعى فى رد الفرد الى طريق الجماعة المرسوم كذلك كلما كان نمط وأسلوب التنشئة الاجتماعية مرتكزا على

الأسس التربوية السليمة كلما أدى ذلك وبدرجة كبيرة الى تحقيق هدف عمليات الضبط الاجتماعى . (٢٤)

وبناء على ذلك يرى الباحث بأن فاعلية الضبط الاجتماعى لا تتوقف على اتجاه محدد دون آخر وذلك لارتباط كل مجتمع مهما صغر حجمه بنشأة وحضارة وتاريخ ، وبقراث ثقافى وعوامل ثقافية واجتماعية متشعبة لها دورها فى فاعلية الضبط الاجتماعى .

### الاسلام كموجه اساسى لدور التربية فى الضبط الاجتماعى :

يعتبر الدين الاسلامى اهم واغوى وسيلة للضبط الاجتماعى لاحتواء تعليماته وتوجيهاته على القيم الخلقية الصالحة لكل المجتمعات فى كل زمان ومكان ، كما أن الاسلام قوة تحكم سلوك الانسان ورغباته لذا اذا ضعف الوازع الدينى ، وابتعد الناس عن الالتزام بتعاليم الشريعة الاسلامية ، فان ذلك يؤدى الى تفشى المفسد ونشوء المشكلات الاجتماعية مما يكون له آثار سلبية فى أمن وسلامة واستقرار الحياة الاجتماعية . وتكمن أهمية وقوة الدين الاسلامى فى عملية الضبط الاجتماعى فى أن مصدر التشريع الاسلامى الاول ، القرآن الكريم ومصدره الثانى السنة النبوية الشريفة ، من هذا المنطلق يعتبر الاسلام المصدر الاساسى للقانون والأنظمة التى تضعها المجتمعات الاسلامية ، والاصل والاساس لعملية التربية بمختلف انواعها وأشكالها ، والموجه العام الذى تتشكل فى اطاره العادات والتقاليد وطريقة حياة المجتمع بصفة عامة .

وفى حرص الاسلام بعمليات الضبط الاجتماعى ، نجد بأن المقتنع لمبادئ الاسلام وتعاليمه يدرك مدى حرص هذا الدين على مصالح الناس وحاجاتهم ، لذا أتت تعاليم الشريعة الاسلامية بضوابط تحد من حرية الفرد المطلقة من أجل مصلحة المجتمع ، ذلك أنه مع التسليم بأن الحرية من أهم الحقوق التى ينشدها الانسان ، غير أنه لو انطلق كل فرد حرًا يفعل ما يشاء لتعارضت حريات الناس واختل نظام المجتمع . (٢٥)

كما عنى الاسلام بتربية الارادة لدى الفرد ليتغلب على وساوس الشيطان ونزواته ورغباته الضالة ، حيث وجه الانسان توجيهها مؤكدا يرتقى الى مواقع قوة الارادة ، فمتى قويت ارادة الانسان يستطيع بقوة وعزم أن يتغلب على الوسوس الشيطانية ، ومن المعروف أن قوة الارادة تتبع من مدى التزام الفرد بأصول التربية الاسلامية .

أما ضعفاء الارادة فانهم ينساقون خلف وساوس الشيطان ، وينصاعون لنزواتهم الشيطانية قال تعالى : « استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله . أولئك حزب الشيطان ، الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون » ( سورة المجادلة ، آية ١٩ ) .

ويعتبر الدين الاسلامى المصدر الاساسى للقيم والافكار التى تحكم التربية وتضبط سلوك الأفراد ، والنفس البشرية بفطرتها التى فطر الله الناس عليها تقبل هذه القيم ، وهذه القيم فى نفس الوقت تسير الفطرة وتقويها وتميها وتهذيبها وتسخرها لاصلاح الفرد والمجتمع ، لذا فان تأثير التربية المستمدة من تعاليم الشريعة الاسلامية يكمن فى تمكن انماط الضوابط الاسلامية فى سلوك الأفراد وجعلها التزاما محببا بعمله الفرد عن طواعية دون اجبار او اكراه ، ويثاب عليه فى دنياه وآخرته .

ولم يقف الأمر فى الاسلام عند حد التربية والتعليم فى الضبط الاجتماعى حيث وجدت ضوابط اخرى تتعلق بالحدود المتعلقة بالجرائم التى يرتكبها الأفراد فى حق انفسهم ومجتمعهم ، ذلك ان هنالك فروقا فردية واجتماعية بين البشر ، كما ان هنالك النفس الانسانية التى قال عنها عز وجل « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها » (سورة الشمس ، آية ٧ - ١٠ ) من هذا المنطلق لجأ الاسلام الى الردع واقامة الحدود بعد اللجوء

الى التربية الاسلامية بوسائلها واساليبها المختلفة ، والحدود بما تملكه من عامل الضبط لها دور كبير فى تحقيق الأمن والسلام ، كما أن لها اهدافا عديدة من ضمنها حماية الدين وحماية النفس والنسل والمحافظة على المال والعرض (٢٦) . قال تعالى : « تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ، ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين . » سورة النساء ، الآيات ١٣ - ١٤ .

### اسهام التربية فى ضبط سلوك الأفراد :

لابد لنا عند التحدث عن أدوار التربية فى الضبط الاجتماعى ، أن نبدأ بالتركيز على الدور التربوى الذى تقوم به التربية الاسلامية فى هذا المجال ، ذلك أن التربية الاسلامية أو التربية التى تستمد توجهاتها من تعاليم الشريعة الاسلامية هى النوع التربوى الوحيد من بين مختلف انواع التربية المستخدمة عالميا التى تستطيع أن تقوم بصورة فعالة ومؤثرة بدور الضبط الاجتماعى ، لذا يتوجب على القائمين على تخطيط البرامج التربوية أن يحرصوا على أن تكون أسس التخطيط عند ذكر أهمية التربية الاسلامية ، التركيز على تخصيص التربوى مبنية على تعاليم الشريعة الاسلامية ، ولا يقصد الباحث هنا أو اهتمام محدد ، بل القصد أن تكون موجهات كافة البرامج التربوية مبنية على أسس الدين الاسلامى وذلك من منطلق أن الاسلام هو أساس حياتنا ، وأن من بين أهداف التربية اعداد الفرد للحياة .

ويتجلى دور التربية الاسلامية فى عملية الضبط الاجتماعى فى أن ميادينها الأساسية تشمل النواحي الجسمية والعقلية والروحية وكافة الجوانب المختلفة فى النفس الانسانية ، وتهتم بالفرد من حيث هو أساس التغير فى المجتمع قال تعالى « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » ( سورة الرعد ، آية ١١ ) . كما تهتم بالمجتمع باعتبار



أن المجتمع هو الذى يقوم بعملية التنشئة الاجتماعية للأفراد للتكيف مع ظروف واحوال الحياة المختلفة (٢٧) .

وحيث أن التربية هى العملية الواعية المضبوطة التى تلعب دورا فى احداث تغيرات فى سلوك الافراد لذا فانها تعتبر عملية مستمرة ضابطة لسلوك الافراد من الميلاد الى طول الحياة ، كما ان هذا يعنى بأن التربية لا تقتصر على الأسرة والمدرسة - كما منرى فى الصفحات القادمة - بل ان هنالك مؤسسات ونظما مختلفة اخرى تقوم فى اطار ادوارها الفرعية بعمليات تربوية مختلفة (٢٨) .

ونظرة الى ادوار التربية عبر التاريخ ، نجد بأن الامم السابقة اعتمدت على التربية من حيث أن لها دورا فى الضبط الاجتماعى ، نذكر على سبيل المثال أن التربية فى اليونان قديما كانت تهدف بصورة اساسية الى الضبط الاجتماعى ، لذا انتشرت لديهم المؤسسات التربوية التى قامت بامداد النشء بالأسس التربوية المبنية على السلوك المرغوب فيه من قبل الكبار ، مثل الاهتمام بالتربية الخلقية وبرامج الاشراف والتوجيه ، والالتزام بمبدأ الثواب والمكافأة للسلوك القويم ، والجزاء والعقاب للسلوك الضار بالفرد والمجتمع ، وضمنوا على هذا الأساس جمع المواد والبرامج التربوية بأسس التربية الخلقية (٢٩) .

ويذكر Payne ابو علم الاجتماع التربوى الحديث بأن للتربية ثلاثة وظائف رئيسية فى مجال الضبط الاجتماعى ، فهى تسعى فى جميع مستوياتها الى تقوية وثبات تماسك المجتمع بمنع الافراد من الانحراف ، وتسعى الى نمو الافراد وفقا للطريق السليم المرغوب اجتماعيا ، والعمل على مساعدة النشء والكبار على حل ما يعترضهم



من مشكلات فى حياتهم والتي قد تؤدى الى الانحراف اذا ما تم اهمالها وعدم الحرص على المساعدة فى حلها (٣٠) .

كما يرتبط بدور التربية فى الضبط الاجتماعى الوظائف الاجتماعية التى تقوم بها التربية والتي من ضمنها فى هذا الصدد تكوين الاتجاهات السلوكية والتوجيه والسيطرة الاجتماعية ، ذلك ان الكبار يتمسكون بقيمهم وانماط سلوكهم وهم بذلك يحرصون على اكسابها للصغار والشباب للمحافظة على بقاء المجتمع بعيدا عن الانحراف والمشكلات الاجتماعية ، هذا ومن المعروف انه توجد فروق بين المجتمعات العالمية فى تحديد وقرار الاتجاهات السلوكية المرغوب فيها وذلك وفقا لثقافة كل مجتمع على حده (٣١) .

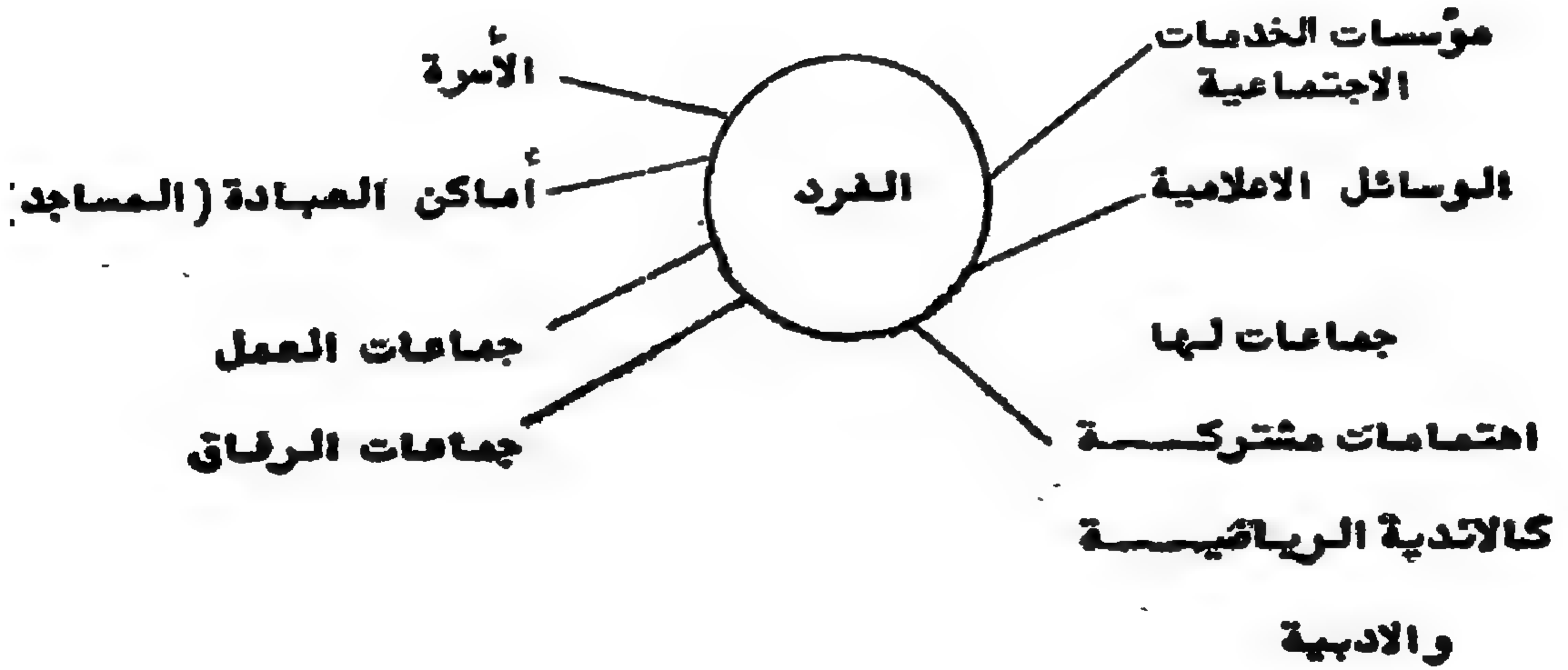
كما اشار « فينيكس » عند ذكره لأهداف التربية بأن الأمن يعتبر من بين أهداف التربية الرئيسية المحققة لعملية الضبط الاجتماعى ، فالحياة فى العادة محاطة بالمخاطر النفسية والاجتماعية المهددة لتكيف الفرد مع بيئته المحيطة به ، ويأتى دور التربية هنا فى تحقيق الأمن المادى المرتبطة بالنواحي الجسمية والأمن الاجتماعى الذى يؤدى الى المحافظة على الانماط المستقرة فى التنظيم الاجتماعى ، والأمن العاطفى الذى يتيح الحماية من التهديدات للثقة بالذات ويسمح للاحتفاظ بالصورة المعتادة للذات والأمن والأخلاق الذى يقود الى انماط سلوكية تحول دون وقوع الفرد فى مشكلات فردية او اجتماعية (٣٢) .

### **دور المؤسسات التربوية فى عملية الضبط الاجتماعى :**

تنقسم المؤسسات التربوية الى مؤسسات تربوية غير رسمية ومؤسسات تربوية رسمية وذلك وفقا لطبيعة تكوين كل مؤسسة والأدوار والوظائف التى تقوم بها ، فهناك مؤسسات تربوية وجدت أصلا للقيام بعملية التربية

والتعليم ، ولها وظائف محددة دون غيرها ترتبط بتزويد الأفراد العلوم والمعارف لاعدادهم للحياة العلمية والعملية ، بينما توجد مؤسسات تربوية اخرى لها وظائف وادوار تتفق وطبيعة تكوينها وتأتى ادوارها التربوية فى اطار مهامها الفرعية التى تتطلبها وظيفتها الأساسية .

وففقا لما هو موضح فى الشكل الآتى نجد المؤسسات او المجموعات التى لها ادوار تربوية غير رسمية تشمل الأسرة والمؤسسات الدينية ( المساجد والوسائل الاعلامية ، ومؤسسات الخدمات الاجتماعية ، وجماعة الرفاق والجماعات التى لها اهتمامات مشتركة ، كالاندية الرياضية ، والأدبية ، والجماعات تقوم بالاضافة الى مهامها التى وجدت من أجلها بادوار فى عملية الضبط الاجتماعى من خلال عملياتها التربوية غير الرسمية (٣٣) .



مؤسسات وجماعات التربية غير الرسمية

وتعتبر المدارس والمعاهد والكليات والجامعات من المؤسسات التربوية الرسمية ، التي انشئت أصلا لغرض القيام بعملية التربية والتعليم حيث تقوم اذا ما تم توجيهها الوجهة الصحيحة - بأدوار ايجابية فى عملية الضبط الاجتماعى .

### دور الأسرة فى الضبط الاجتماعى :

تعتبر الأسرة كمؤسسة تربوية غير رسمية ، الوحدة الاجتماعية الاولى التى ينشأ فى ظلها الفرد ، وهى تعتبر النموذج الأمثل للجماعة الاولى حيث تتفتح عين الطفل على الحياة وهو محاط بأبويه وإخوته ويعيش بينهم فى جو يتميز بالارتباط والمودة والمحبة ، كما انها - أى الأسرة - تعتبر النموذج الأساسى فى تشكيل طبيعة الفرد الاجتماعية .

وتعتبر الحضن الاجتماعى الذى تنمو فيه بذور الشخصية الانسانية وتوضع فيه أصول التطبع الاجتماعى ، ويتعلم فيه الأفراد فى مرحلة مبكرة الأنماط السلوكية المرغوب فيها والتى تقود بلا شك الى عملية الضبط الاجتماعى (٣٤) .

ولاهمية الأسرة فى تماسك المجتمع جعل الاسلام الأسرة أساس المجتمع ، وحث على أن تكون لبنته قوية متماسكة تسهم فى بناء الكيان العام للأمة ، وجعل عماد الأسرة الزواج الشرعى يقول تعالى « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون » ( سورة الروم ، آية ٢١ ) وحث القرآن الكريم أن تكون الذرية الناتجة عن الزواج طيبة صالحة ، يقول تعالى « هنالك دعا زكريا ربه ، قال رب هب لى ذرية طيبة انك سميع الدعاء » ( سورة آل عمران ، آية ٣٨ ) وفى سورة الفرقان يقول تعالى « والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما » سورة الفرقان ، آية ٧٤ « أى الطلب بأن تكون الذرية

صالحة فى تصرفاتها وسلوكها آمنة فى دينها ودنياها . من ذلك يتضح  
اهمية ودور الأسرة فى عملية الضبط الاجتماعى من خلال تربية الذرية  
الصالحة (٣٥) .

ويتضح دور الأسرة فى الضبط الاجتماعى فى أن من بين أهداف  
الاسلام فى تكوين الأسرة الهدف الاجتماعى الذى يقود الأسرة الى تحقيق  
تماسك المجتمع ، وترابطه وتوثيق عرى المحبة والاخوة بين افراده  
وجماعاته ، ونبذ الخلافات والمشكلات المؤدية الى تصدع المجتمع  
وتفككه (٣٦) .

واضافة الى وظيفة الأسرة الطبيعية والاساسية والمتمثلة فى عملية  
الانجاب ، فان لها عدة وظائف تربوية واقتصادية ، واجتماعية ، نذكر  
منها الوظيفة التى ترتبط بدورها فى عملية الضبط الاجتماعى وهى عملية  
التنشئة الاجتماعية فالتنشئة الاجتماعية التى تقوم بها الأسرة تجاه ابنائها  
تؤدى الى مساعدة الأفراد للتكيف مع البيئة الاجتماعية والمادية التى  
يعيش وسطها الأفراد ، وهذا التكيف يقود بلا شك الى التوازن النفسى  
والاجتماعى مما يؤدى الى حماية الأفراد من الوقوع فى المشكلات الاجتماعية  
وتمكن اهمية التنشئة الاجتماعية ودورها فى عملية الضبط الاجتماعى فى  
ان من العناصر الاساسية التى تقوم بتهيئتها تنمية القدرات الاساسية التى  
تكون فى حالة كمن او قصور عند الولادة ، وبذر البذور الاولى لتنمية  
شخصية النشء (٣٧) .

وحيث ان الأسرة هى البيئة الاجتماعية الاولى والهامة التى تقوم



بتنمية شخصية الطفل ، ولأن التنشئة الاجتماعية عبارة عن العملية التي بواسطتها يتعلم الفرد طرق حياة المجتمع الذي يعيش فيه ، لذا فإن عملية الضبط الاجتماعى تقع على عائق الأسرة قبل أى مؤسسة أو جماعة أخرى ، فقيام الأسرة بعملية التنشئة الاجتماعية وفقا للطرق التربوية السليمة يساهم بلا شك فى اعداد الفرد الصالح الذى يساهم عندما يأخذ دوره فى عالم الكبار فى محاربة الانحرافات والمشكلات الاجتماعية (٣٨) .

ومن وظائف الأسرة المرتبطة بعملية الضبط الاجتماعى قيامها بنقل القيم الخلقية لأبنائها ، ابتداء من مرحلة المهد والى المرحلة التى يستطيع فيها الأفراد الاعتماد على انفسهم فى تنمية ذواتهم وفى المقدرة على تشرب مضامين القيم الخلقية من الجماعات والمؤسسات الأخرى ، ويتجلى دور الأسرة فى هذا الصدد فى تأثيرها الواضح فى السنوات الخمس الأولى من حياة الطفل .

من هذا المنطلق اذا توفقت الأسرة فى أداء رسالتها الجلية فى عملية التنشئة الاجتماعية وفى تعويد ابنائها على القيم الخلقية الصالحة تستطيع ان تقوم بالدور الايجابى فى عملية حماية ابنائها من الوقوع فى شرك الانحرافات والمشكلات الاجتماعية . ذلك انه اذا نظرنا الى ما ينبغى أن يكون عليه دور الأسرة فى عملية الضبط الاجتماعى ، نجد أن ذلك من الممكن أن يتم فى حالة التزام الأبوين أو غيرهم ممن يتولى أمر شؤون الأسرة بالأسس التربوية المسلمة المبينة على تعاليم الشريعة الإسلامية فى عملية التنشئة الاجتماعية وفى تزويد الأبناء بالقيم الخلقية الصالحة (٣٩) .

ومن الملاحظ أن بعض الأمر فى الوقت الحالى فشلت فى القيام بدورها فى عملية الضبط الاجتماعى الأمر الذى ساهم فى وقوع الأحداث فى انحرافات اخلاقية وذلك يعود لعدة أسباب من ضمنها سوء العلاقة بين الوالدين ، والخصام والنزاع بين أفراد الأسرة ، والاتجاهات الوألدية



السلبية نحو ابنائهم ، واهمال الأب لتربية الأبناء لبعده عن المنزل ،  
أو لانغماسه فى مشكلات سلوكية ، مما أدى الى عدم التزام هذا النوع  
من الأسر بالتنشئة الاجتماعية السليمة بسبب انشغال أعضائها بمشكلاتهم  
الشخصية المدمرة للحياة الطبيعية للأسرة (٤٠) .

وفى هذا الصدد أشارت سامية الخشاب نقلا عن توى بان الأسرة  
تعتبر من أهم المصادر فى الضبط المباشر وغير المباشر ، وأنه كلما زاد  
التكامل الأسرى زادت قدرة الأسرة فى ممارسة الضبط وفى عزل أطفالها  
عن التيارات المنحرفة ، كما أشارت بأن هنالك دراسة أجريت بواسطة  
« زوكر » على ٢٥ حانحا و ٢٥ جانحة اتضح من نتائجها أن الجانحين  
كانوا يعانون من ضعف الروابط والاهتمام التربوى فى الأسرة ، وكانوا  
يعيشون ضبطا أسريا ضعيفا ، هذا اضافة الى دراسات عديدة مماثلة اثبتت  
نتائجها ارتباط انحرافات الأحداث بنوعية التربية الأسرية (٤١) .

### دور المسجد فى الضبط الاجتماعى :

يقوم المسجد بدور كبير فى عملية الضبط الاجتماعى عن طريق الأدوار  
التربوية التى يقوم بها أئمة المساجد ، ورجال الوعظ والارشاد ، ولقد  
احتفظ المسجد بأهميته التربوية من اللحظة التى عنى بها رسول الله ﷺ  
باتخاذ المسجد مكانا لتعليم المسلمين تعاليم دينهم الحنيف ، ذلك ان المسجد  
فى الاسلام ليس مكانا للصلاة فحسب ، بل مكانا لتلقى العلوم الدينية  
ودروس الارشاد والتوجيه للقيم الخلقية الحسنة (٤٢) .

والمسجد الى جانب تأكيدهِ للقيم الخلقية والروحية عند الناس ،  
فانه له دور كبير فى تشكيل حياتهم وتوجيه سلوكهم ، فالخطيب ودروس  
الوعظ التى تقام فى المساجد لها أثر فى نفوس من يرتاد المساجد

لما تتضمنه من قيم ومثل عليا ، ضابطة للسلوك وموجهة للتصرفات ، ويتجلى دور المسجد فى ضبط النفس عندهما نجد ان بعض الناس اذا تعرضوا لهزات نفسية ، او نزوة من نزوات الهوى الشيطانية فانهم يهرعون الى المساجد لطلب الهداية والراحة النفسية بالصلاة والذكر والاستماع الى احاديث الوعظ والارشاد (٤٣) .

ولكى يتسنى الاستفادة مبكرا من دور المسجد فى عملية الضبط الاجتماعى ينبغى للأسرة وافراد المجتمع ان يكونوا قدوة للنشء والشباب بامسراعهم لتلبية نداء الصلاة فى المساجد ، وان يتم اصطحاب النشء الى المساجد وتعويدهم الى ارتيادها بالحسنى والموعظة الحسنة ، كما ينبغى لائمة المساجد ورجال الوعظ والارشاد الدينى فى المساجد ان يقتدوا بالرسول عليه الصلاة والسلام فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللطف والحسنى ، ذلك انه بالرغم من أهمية ودور المسجد فى الحد من المشكلات الاجتماعية ، الا انه فى ظل غياب الأسلوب التربوى السليم من البعض ، بدأت بعض المساجد تفقد دورها فى هذا المجال ، واقتصرت على حدودها المكانية لأداء الصلاة (٤٤) .

#### دور المدرسة فى عملية الضبط الاجتماعى :

تعتبر المدرسة المؤسسة التربوية الرسمية التى انشأها المجتمع لتقابل حاجات النشء والشباب ، وحاجات المجتمع بصفة عامة ، وتمثل هذه الحاجات فى ارتباطها بالضبط الاجتماعى ، فى عملية التطبيع الاجتماعى، والسيطرة الاجتماعية التى تقود الى ضبط سلوك الأفراد وحمايتهم من الانحراف والمشكلات الاجتماعية (٤٥) .

ومن ضمن الوظائف الاجتماعية الرئيسية للمدرسة المساهمة فى استمرارية ثقافة المجتمع ومساعدة الأطفال والنشء على تشرب القيم والمثل

العليا التي ارتضاها المجتمع الذي ينتمى اليه الأفراد ، كما تقوم بتدريبهم من خلال المقررات الدراسية والأنشطة المدرسية على أساليب السلوك المتعارف عليها اجتماعيا ليكونوا مواطنين صالحين .

والمدرسة تقوم بدورها فى عملية الضبط الاجتماعى بطرق مباشرة مقصودة لتدعيم القيم الخلقية ، بأساليب متعددة منها تناول القيم الخلقية بصراحة ووضوح فى المواد الدراسية وشرحها للتلاميذ بالطرق التربوية الفعالة ليكون لها أثر فعال فى حياتهم ، كما أن دور المدرسة فى عملية الضبط الاجتماعى لا يقتصر على المواد الدراسية بل انه من خلال الأنشطة المدرسية واستعمال نموذج للسلوك الصالح يتم تعويد التلاميذ على المواظبة والانضباط والانصياع لنظم المدرسة الذى يعتبر جزءا من نظام المجتمع ، هذا بالإضافة الى ان استخدام وسيلة الثواب والعقاب فى المدرسة له آثار فى تدعيم القيم وتوجيه التلاميذ للامتثال لوجهات الأنماط السلوكية المرغوب فيها اجتماعيا(٤٦) .

وفى صدد دور المدرسة فى عملية الضبط الاجتماعى يشير Ballantine بأن المعروف سابقا أن المدرسة تقوم بدور تعليم الفرد نظريا وعمليا معلومات ومهارات مفيدة للفرد والمجتمع ، غير أن هذه النظرة تغيرت باعتبار أن المدارس بالإضافة الى ذلك تقوم بدور الاشراف والتوجيه الخلقى للتلاميذ ، وتعويد التلاميذ على الولاء والطاعة لنظام المجتمع الذى يشرف على تنفيذه السلطة الحاكمة فى المجتمع ، ومن الملاحظ انه حتى فى الدول التى يتم فيها تطبيق نظام التعليم اللامركزى نجد ان تلك الدول تراقب دور المدرسة فى مدى التزامها بالأهداف العامة التى من أجلها انشئت ، والتى من ضمنها توجيه سلوك التلاميذ وجهة خلقية سليمة تجنبهم من مخاطر الانزلاق فى تيارات الانحراف والمشكلات الاجتماعية(٤٧) .

وهناك عدد من التساؤلات ترتبط بأساليب الضبط الاجتماعي في المدرسة تتمثل في الآتي :

١ - كيف تستطيع المدرسة أن تثبت في تلاميذها الاحترام والتقدير للقيم الخلقية كمظهر من مظاهر الضبط الاجتماعي ؟

٢ - وما العلاقة بين دور المعلم في المدرسة وتوجيه التلاميذ للالتزام بالقيم الخلقية في المجتمع ؟

٣ - وما هو دور المدرسة تجاه التلاميذ الذين يخرجون عن نظام المدرسة والذين تبدو عليهم بوادر الانحراف والانخراط في المشكلات الاجتماعية ؟

ان الاجابة على هذه التساؤلات تكمن في مدى فعالية الأدوار التربوية التي تقوم بها الادارة المدرسية ، والمعلم ، ونحن في هذا البحث نركز على دور المعلم مع التسليم بأهمية الأدوار التربوية التي تقوم بها الادارة المدرسية فالمعلم نتيجة احتكاكه المباشر بالتلاميذ له تأثير فعال في ضبط سلوك التلاميذ بأساليب متعددة يأتي في مقدمتها « القدوة » ذلك أن التربية بالقدوة والأسوة الحسنة تعتبر من أفضل الأساليب التي تتبعها المدرسة تحقيقاً لأهداف الضبط الاجتماعي ، والمعلم حينها يقدم المثل والنموذج في تمسكه بالقيم الاجتماعية والأخلاقية وحينما يحترم روح النظام ، فهو بذلك يحقق في تلاميذه الالتزام الواعي بمفهوم الضبط الاجتماعي ، فمن المعروف أن شخصية المعلم لها أثر عظيم في عقول التلاميذ وسلوكهم اذ يتأثرون بحركاته ومظهره والفاظه وسلوكه الذي ييدر منه .

وعندما يكون المعلم قدوة تربوية صالحة يستطيع أن يقوم بدوره الفعال في علاج المشكلات التي يعاني منها التلاميذ ، وفي اصلاح سلوك الجانحين والذين تشير ملامحهم بإمكانية وقوعهم في خضم المشكلات السلوكية ، ويكون علاج المعلم لهذه النوعية من التلاميذ بالمقابلات الشخصية المنفردة ،



وبمشاركة الآباء ، وبأساليب الاطراء والثواب واخيرا الالتجاء الى التوبيخ والعقاب اذا دعت الحاجة لذلك .

وعند تحليل علاقات التفاعل الاجتماعى داخل المدرسة ، نجد ان اهم هذه العلاقات هى علاقة التفاعل بين المعلم وتلاميذه ، فطبيعة هذه العلاقة لها دور كبير فى سير العملية التعليمية وفى نمو شخصياتهم وتعتبر اكثر تعبيراً لجوهر الضبط الاجتماعى فى المدرسة ، فالمعلم باعتباره ممثلاً للسلطة فى حجرة الدراسة عليه ان يقود التلاميذ ويضبط سلوكهم ويعودهم على حفظ النظام فى المدرسة تمهيداً لحفظ نظام المجتمع (٤٨) .

وبالرغم من الأدوار التى تقوم بها المدرسة فى عملية الضبط الاجتماعى ، الا ان الطبيعة السلبية للمناخ الاجتماعى لدى بعض المدارس تحد من قدرتها فى قيامها بهذا الدور ، فحينما تسوء العلاقات التى تربط المدرسين بالناظر ، والمدرسين بعضهم ببعض ، والمدرسين بالتلاميذ ، والتلاميذ بعضهم ببعض ، فان ذلك يؤدى الى خضوع المدرسة لجو من الصراع والقلق بدلا من جو المودة والمحبة والتعاون ، الأمر الذى يقود فى نهاية المطاف الى فشل المدرسة فى قيامها بدورها الطبيعى فى عملية الضبط الاجتماعى (٤٩) .

### دور الوسائل الاعلامية فى عملية الضبط الاجتماعى :

تعتبر الوسائل الاعلامية من وسائل التثقيف العام فى المجتمعات ولها ادوار تربوية ايجابية وسلبية ترتبط بطبيعة اتجاهاتها وبالأهداف التى يسعى لتحقيقها المساهمون فى صياغة محتويات مادتها وبرامجها ، والوسائل الاعلامية عبارة عن الصحف والمجلات والراديو والتلفزيون واجهزة الفيديو ، والسينما ، والمكتبات العامة والمعارض والمتاحف . وتكمن خطورتها فى سرعة تأثير النشر بمتضمناتها وفى صعوبة الحد من توقف بثها أو دخول منشوراتها ومحتوياتها الى



الدول التي لا تؤيد اتجاهاتها ، وهى سلاح ذو حدين حيث بإمكانها أن تساعد فى تدبر المجتمع ، أو تحسينه الى أبعد الحدود ، وبإمكانها أن تساهم فى زرع روح الفضيلة والقيم الخلقية ، أو تنمية نوازع العداة والانحرافات السلوكية(٥٠) .

وإذا ما تم ضبط مواد وبرامج الوسائل الاعلامية ، فإنها تقوم بدور ايجابى فى عملية الضبط الاجتماعى ، ذلك أن الصحف والمجلات تؤدى الى تنمية ثقافة الفرد واتساع مداركه وتوجيهه الى السلوك المرغوب فيه اجتماعيا والراديو له تأثير كبير فى فكر وسلوك الأفراد لنقله لبرامج متعددة ومختلفة من كافة انحاء الدول ، والتلفزيون له تأثير سريع فى نفوس النشء لارتباطه بعملية المشاهدة المباشرة الامر الذى يؤدى الى سرعة وسهولة المحاكاة فى الألفاظ والسلوك والتصرفات(٥١) .

وفى البحث عن الوسائل الاعلامية الأكثر تأثيرا فى انحراف النشء ، نجد أن برامج التلفزيون ومحتويات اشربة الفيديو تاتى فى مقدمة الوسائل التى تحتاج الى ضبط وتوجيه لمحتوياتها ، وذلك لتأثر نفسيات الأطفال والشباب للقصص والمسلسلات التى تبثها . ففى دراسات أجريت فى الولايات المتحدة الأمريكية اتضح من نتائجها أن احتواء التلفزيون على برامج مليئة بالجرائم والقتل والعنف وغيرها من مظاهر التكيف غير السوى مع المجتمع يؤدى كل ذلك الى تكوين شخصيات منحرفة ذات قيم معادية للمجتمع . كما أن انتشار اشربة الفيديو المتضمنة لقصص ولأنماط سلوكية غير اخلاقية ، يؤدى الى خلق جيل يميل الى الجرى خلف نزوات الهوى غير الاخلاقية(٥٢) .

## تأثير جماعة الرفاق في عملية الضبط الاجتماعي :

بالإضافة الى أدوار المؤسسات التربوية الرسمية وغير الرسمية في عملية الضبط الاجتماعي ، فان جماعة الرفاق تقوم بدور ايجابي أو سلبي في تنمية اتجاهات الافراد نحو الأنماط السلوكية المختلفة . والرفاق هم اصدقاء الجيرة والحي والمدرسة والعمل ، لذا قد يكون للطفل أو الشاب اكثر من جماعة واحدة يتأثر بها ويؤثر فيها . وتكمن أهمية جماعة الرفاق في عملية الضبط الاجتماعي في سرعة استجابة أعضائها للقيم التي تؤمن بها الجماعة وذلك بسبب تقارب العمر الزمني بين أعضائها ولارتباطهم بهوايات واهتمامات وافكار مشتركة (٥٣) .

من هذا المنطلق حث الرسول عليه الصلاة والسلام على مجالسة الصديق الصالح والابتعاد عن جليس السوء ، ( عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه ان النبي ﷺ قال انما مثل الجليس الصالح وجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير ، فحامل المسك اما ان يحذيك واما ان تبتاع منه واما ان تجد منه ريحا طيبة ، ونافخ الكير اما ان يحرق ثيابك واما ان تجد ريحا منتنة ) رواه البخاري ومسلم .

يستدل من الحديث بأن الجليس الصالح يأمر بالخير وينهى عن الشر بينما جليس السوء يدعو الى الانحراف والوقوع في المشكلات الاجتماعية ، لذا يتوجب على الأسرة والمدرسة وحث الأطفال والشباب على الابتعاد عن رفاق السوء لدعوتهم للضلال والانحراف ، وملازمة الجماعة الصالحة للتأثير بها تحمله من قيم خلقية سليمة (٥٤) .

## العوامل المؤدية الى اخفاق المؤسسات التربوية فى تحقيق عملية الضبط الاجتماعى

بالرغم من أهمية المؤسسات التربوية الرسمية وغير الرسمية فى القيام بعملية الضبط الاجتماعى من منطلق مهامها ومسؤولياتها المتمثلة فى تزويد النشء والكبار بالقيم الأخلاقية السائدة فى المجتمع ، الا ان هنالك بعض العوامل المؤدية الى اخفاقها فى القيام بهذا الدور بالصورة التى يرتضيها المجتمع . وتختلف حدة ونشوء هذه العوامل من مجتمع لآخر وفقا لطبيعة وتكوين كل مجتمع على حدة .

فبالنسبة للأسرة ، فانها تعتبر من اهم المؤسسات التربوية غير الرسمية ذات الأثر الفعال فى عملية الضبط الاجتماعى لدورها الطبيعى المبكر فى التنشئة والتطبيع الاجتماعى ، الا أن بعض الأسر يعثرها الاخفاق فى القيام بدورها المطلوب فى عملية الضبط الاجتماعى نوجزها فيما يلى :

١ - العلاقات السلبية بين الوالدين : ذلك ان تصاعد واستمرارية الخلافات والتشاحنات بين الزوجين يؤدى الى اضطراب الحياة الأسرية وإلى شعور الأطفال بانعدام الأمن العاطفى مما يجعل عملية ضبط سلوكهم وتوجيه تصرفاتهم تأخذ اتجاها لا يتفق ودور الأسرة الطبيعى والمفروض عليها فى عملية الضبط الاجتماعى .

فمن المعروف ان الجو الأسرى الذى تشيع فيه الخلافات والتشاحنات والصراعات بين الزوجين يختلف عن ذلك الجو الذى تشيع فيه روح المحبة والمودة . فالطفل عادة ما يضطرب نموه الانفعالى ، ويعيش حالات من القلق والاضطرابات ، وقد يهرب من المنزل بحثا عن بيئة اجتماعية أخرى اذا ما وجد نفسه فى جو أسرى مشحون بالخلافات وعدم الاستقرار ، الأمر الذى يقود فيما بعد الى انعدام فعالية الأسرة فى عملية الضبط الاجتماعى لأعضائها المنتهين اليها .

٢ - حالات الطلاق وانفصال الزوجين : ان من نتائج تصاعد الخلافات بين الزوجين وعدم ايجاد الحلول المناسبة لها اللجوء الى الحل السلبي المتمثل فى الطلاق الذى يؤدى الى انفصال الزوجين وضياع الأطفال وتشتتهم ، ذلك ان الأطفال حتى وان وجدوا من يرعاهم ويشرف على تربيتهم بدلا من أحد الوالدين ، الا أنهم يعيشون حياة غير مستقرة نفسيا . ومن خلال ملاحظات الباحث لسلوك وتصرفات بعض الأطفال الذين نشأوا بعيدا من توجيهات الأبوين أو أحدهما ، وجد أن سلوكهم اقرب للانحراف والانغماس فى متهافتات المشكلات الاجتماعية لفقدانهم لفعاليات الضبط الاجتماعى الأمري .

٣ - تورط الأبوين أو أحدهما فى المشكلات الاجتماعية : ان انحراف الأب فى المشكلات الاجتماعية التى تعاني منها بعض المجتمعات ، مثل مشكلة تناول المخدرات وارتكاب الجرائم الأخلاقية ، يؤدى ذلك الى فقدانهم لعملية السيطرة والتوجيه وضبط سلوك أبنائهم . فمن المعروف ان النشء يميلون الى التقليد ، كما أنهم يتعلمون ويكتسبون الأنماط السلوكية بالقدرة وملاحظة سلوك وتصرفات الكبار المحيطين بهم .

٤ - عدم وجود الأب فى البيت لفترات تطول وتقصر أحيانا : ان من بين العوامل المؤثرة فى قيام الأسرة بدورها الفعال فى عملية الضبط الاجتماعى عدم وجود ولى الأمر أو الأب بجانب الأبناء فى البيت فى الأوقات المطلوبة والمناسبة لعملية التوجيه وضبط السلوك ، ذلك ان بعض الآباء يقضون معظم أوقاتهم متنقلين من دولة لأخرى لأغراض تجارية أو لاشباع الرغبة فى كثرة التنقل ، كما أن بعض الآباء يقضون الساعات الطوال مع أصدقائهم ويعودون الى منازلهم فى ساعات متأخرة من النهار أو الليل فى الوقت الذى يحتاجهم الأبناء للقيام بعملية التوجيه وضبط السلوك .

٥ - الإفراط الزائد فى تدليل الأطفال : ومن العوامل المؤدية الى اخفاق الأسرة فى القيام بعملية الضبط الاجتماعى بصورة فعالة الاتجاه



نحو تدليل الأطفال ومحاولة الانصياع لأوامرهم وتلبية مطالبهم باستمرار ،  
الأمر الذى يجعل الأطفال يهملون توجيهات الوالدين ومن ثم عدم الانصياع  
 لعملية الضبط الاجتماعى الأسرية .

وتعتبر المدرسة المؤسسة التربوية الرسمية التى وجدت لتحقيق وتلبية  
متطلبات المجتمع والتى منها القيام بعملية الضبط الاجتماعى ، غير أن  
هناك بعض العوامل التى تؤثر سلبيا على قيام المدرسة بعملية الضبط  
الاجتماعى بصورة فعالة ، من الممكن ايجازها فى الآتى :

١ - سوء العلاقات والتفاعل الاجتماعى داخل المدرسة من المعروف  
أن مجتمع الدراسة يتكون من المدير والاداريين والمدرسين والطلاب حيث  
تتم العملية التربوية من خلال العلاقات والتفاعلات الاجتماعية التى تبنى  
داخل وخارج اطار المدرسة ، لذا فان سلبية التفاعل الاجتماعى وعدم  
قيام علاقات اجتماعية مبنية على المودة والاحترام المتبادل يؤدى ذلك  
الى اضطراب المناخ الاجتماعى المدرسى الأمر الذى يعيق المدرسة فى القيام  
 بعملية الضبط الاجتماعى .

٢ - التركيز على عملية النقل المعرفى وإهمال جوانب التوجيه  
والضبط .

٣ - عدم تعريف الطلاب بالمشكلات الاجتماعية المحيطة بهم وتزويدهم  
بطرق واساليب الوقاية منها .

٤ - عدم الاهتمام بالنشاطات اللاصفية التى تساعد الطلاب على  
الشعور على بيئتهم المحلية وما يكتنفها من مشكلات .

٥ - عدم قيام المدرس بدور « المدرس القدوة » فى السلوك  
والتصرفات ذلك أن الطلاب يميلون الى الاقتداء فى سلوكهم وتصرفاتهم  
بالمدرسين الذين يتفاعلون معهم فى المدرسة .



٦ - افتقار المقررات الدراسية لحاجات ومتطلبات الطلاب وفقنا -  
للأعمار الزمنية المختلفة .

٧ - عدم ربط مفردات المقررات الدراسية بالمشكلات الاجتماعية  
المحلية والعالمية .

لما بالنسبة للوسائل الاعلامية فان العوامل المؤدية الى اخفاقها  
فى القيام بعملية الضبط الاجتماعى بصورة فعالة ومؤثرة تكمن  
فى الآتى :

١ - بالنسبة للاذاعة ، نجد ان اذاعات بعض الدول تقوم بدور  
ايجابى فى عمليات التوجيه وضبط السلوك ، الا ان تعدد البث الاذاعى  
من اذاعات مختلفة تنتمى لدول متعددة ، يجعل من السهولة تأثر افراد  
مجتمع ما بما تبثه اذاعات الدول الأخرى من برامج تتضمن مواد تثير  
بواعث المشكلات الاجتماعية .

٢ - وبالنسبة للمكتب والصحف والمجلات وغيرها من المطبوعات  
فانه بالرغم من الجوانب الايجابية لسهولة تداولها وانتشارها بين  
الشعوب ، الا ان ذلك من وجهة نظر الباحث يعتبر من ضمن العوامل  
المؤدية الى عدم فعالية بعض المطبوعات فى القيام بعملية الضبط  
الاجتماعى وذلك لاحتواء بعض المطبوعات - خاصة تلك المنشورة فى  
المجتمعات المعادية للإسلام - لمواد تقود الى انجراف النشء والشباب ،

٣ - وان افتقار البرامج التلفزيونية للمواد المرتبطة بالتعريف  
بالمشكلات الاجتماعية المحلية والعالمية ، وبطرق الوقاية منها والعلاج من  
مخاطرها يقلل من فعالية التلفزيون كوسيلة اعلامية للقيام بالدور  
المطلوب فى عملية الضبط الاجتماعى .

وبالرغم من ان المسجد كمؤسسة تربية غير رسمية يعتبر مكانا  
اساسيا لاداء الصلاة والعبادة ، الا ان اقتصار دوره على الصلاة والعبادة

فقط ، وعدم الاهتمام بدروس ومحاضرات الوعظ والارشاد وتوجيه سلوك الافراد والجماعات الوجهة السلبية ، يضعف من دوره فى الاسهام التربوى فى عملية الضبط الاجتماعى .

### مدى التكامل بين المؤسسات التربوية فى تحقيق عملية الضبط الاجتماعى :

من القضايا الهامة التى تشغل بال علماء التربية والاجتماع ، قضية كيفية التوصل الى عمليات يتم بموجبها تحقيق التكامل بين المؤسسات التربوية فى عملية الضبط الاجتماعى ، ذلك انه اذا ما تكاملت الأدوار الفعالة بين المؤسسات فى اطار واحد متناسق ومنسجم ، تسهل عملية الحد من الانحرافات والمشكلات الاجتماعية . . فمن الملاحظ حاليا ان النشء لم يتمكنوا من الاستفادة بالصور المطلوبة من عمليات الضبط الاجتماعى بالرغم من نشوئهم فى وسط جو أسرى ، والتحاقهم بالمدارس ، وتأثرهم بالوسائل الاعلامية وذلك لانعدام التنسيق والترابط بين المؤسسات فنجد على سبيل المثال ان القيم الخلقية التى تغرسها الأسرة فى نفوس ابنائها تجد لها متناقضات فى اوساط البيئة المحاطة بها .

وما تقدمه المدارس من توجيهات وارشادات تعاق بالاساليب الخاطئة للتربية الأسرية ، او بما تبثه الوسائل الاعلامية من برامج مضادة ، او بالاتجاهات السلوكية الضارة لرفاق السوء ، وهكذا ما تبنيه مؤسسة تربوية من دعم للقيم للخلقية قد يهدم أو لا يجد التنفيذ الأمثل بسبب تقاعس أو عدم تحمس المؤسسات الأخرى فى ارساء خطوط نفس الدعم والاتجاه . من هذا المنطلق لا تزال المؤسسات للتربوية تشكو وتتسائل عن سبب اخفاقها فى الوصول الى درجة مقنعة فى عملية الضبط الاجتماعى ، ولا تزال كل واحدة منها تلقى باللوم على الأخرى فى سبب الاخفاق وكنتيجة لذلك ، تعاني المجتمعات من وقوع النشء والشباب فى مشكلات وانحرافات سلوكية .

ومن المعروف أن تربية الفرد ما هي الا سلسلة متصلة الحلقات وداخل هذه السلسلة تحتل كل مؤسسة تربوية مكانة ترتبط بطبيعة دورها فى عملية الضبط الاجتماعى ، واذا كان هناك فروق بينهم فى الوظيفة التربوية ، فهى فروق فى درجة التنظيم ودرجة الانتقاء الثقافى ، أى ان عملية غرس القيم الخلقية فى نفوس الأفراد تكتمل باتصال حلقات السلسلة التى تربط المؤسسات التربوية ، وحيث أننا ندرك أن من أحد الأبعاد الرئيسية للعملية التربوية البيئة الاجتماعية التى تشكل الفرد من خلالها لذا يترتب على ذلك أن ننظر بشمول الى مكونات هذه البيئة ككل والتى لا تقف عند حد مؤسسة تربوية واحدة دون غيرها ( ٥٥ ) .

من هذا المنطلق نرى بأنه من الضرورى فى عملية الضبط الاجتماعى أن تتكامل أدوار المؤسسات التربوية ، ذلك أن الأسرة ليست هى الوسيلة التربوية الوحيدة ولكنها هامة وضرورية ، كذلك المدرسة تعتبر أساسية ولازمة وقد توجد موجهات سلوكية فى خارج الأسرة والمدرسة أشد خطرا على تربية الفرد من تأثيرها معا ، وقد توجد فجوة بين ما يتعلمه الفرد فى المدرسة وما تحدثه المؤسسات الأخرى له ، فتفسد ما قدمته المدرسة ، ويحدث أحيانا أن يقوم المسجد بعملية التوجيه الخلقى للأفراد ثم ما تلبث برامج التليفزيون أو محتويات اشربة الفيديو أن تقدم ما يناقض القيم الخلقية التى يتلقاها الفرد فى المسجد ، كما أن رفاق السوء يستطيعون بتأثيرهم المباشر هدم كل ما تقوم ببنائه المؤسسات التربوية المختلفة .

والتكامل ضرورى لتجنب النشء والشباب القلق والصراع ، ذلك انه ليس أخطر على الأبناء من أن نضعهم فى مواقف الصراع التى تؤدى بهم الى الحيرة والضياع ، وينشأ الصراع عادة عندما يجد الفرد نفسه فى موقف تتجاذبه فيه قوتان متكافئتان تتجه كل منهما اتجاها مضادا للأخرى ، فمثلا نجد ان طفل المدرسة يقع فى الغالب تحت تأثير



قوتين متعادلتين تقريبا هما تأثير البيت والمدرسة فاذا ما حدث تناقض بين موقف البيت والمدرسة تعرض الطفل للصراع المؤدى الى الاحباط والانحراف (٥٦) .

وللمدرسة دور كبير فى تحقيق التكامل بين المؤسسات الى حد ما ، ذلك ان المدرسة بدرجة كبيرة تعتبر بيئة منتقاه ووسطا ملائما لنمو روح النظام والضبط بين التلاميذ ، غير انها لا تعمل فى فراغ بل انها تتأثر وتؤثر فى غيرها من المؤسسات التربوية الأخرى لذا قد يجد التلميذ نفسه امام نماذج سلوكية مغايرة لتلك التى يعهدها فى مدرسته مما قد يؤدى الى فقدان الثقة بالقواعد الاخلاقية فمن هنا تصبح الحاجة ماسة الى جهود المعلم ودوره كمنسق تربوى وذلك بمساعدة التلميذ على التمييز والتصدي للأفكار المنحرفة (٥٧) .

ويرى الباحث ان النشء والشباب يواجهون تناقضات فيما تقوم به المؤسسات التربوية من ادوار ومهام ، حيث يقض عدم التكامل والتنسيق فيما بينها ، وما يلاحظ من سلوك وتصرفات بعض الأفراد ، فالأسرة التى تقوم بأدوار ايجابية فى عملية الضبط الاجتماعى تجد من يؤثر على سلوك أبنائها سلبيا فى المدرسة او عبر الوسائل الاعلامية او عن طريق رفاق السوء ، كما ان المدرسة التى تحرص على تطبيق النظام ، والالتزام بأساليب الضبط الاجتماعى المثالية قد لا يتحقق لها ذلك لجميع الطلاب لانتماء بعض الطلاب لأسر تعترىها المشكلات الأسرية المزمنة .

كذلك نجد ان المسجد يقوم بدور فى الوعظ والارشاد وتوجيه السلوك نحو العمل الصالح فى الوقت الذى تقوم فيه بعض الوسائل الاعلامية ببث برامج تتناقض مع التوجيهات الخيرة التى يتلقاها النشء والشباب فى المساجد . كما ان بعض الوسائل الاعلامية فى محاولتها تقديم مواد هادفة وفعالة لضبط سلوك الأفراد ، تجد من لا يتأثر بها ايجابيا بسبب سوء التربية الأسرية والاختلاط مع أصدقاء السوء .

وهكذا نجد أن عدم التزام كل مؤسسة تربوية بالخطوط العريضة لعمليات الضبط الاجتماعى والمبنية أساسا على توجيهات الشريعة الإسلامية يقود بلا شك الى عدم التكامل والى تفتيت الجهود ، وعدم الاستفادة بصورة كاملة وفعالة من ادوارها فى عملية الضبط الاجتماعى .

لذا لى تتم الاستفادة من عمليات الضبط الاجتماعى التى تقوم بها المؤسسات التربوية ينبغى أن تتضافر الجهود وتنسق الخدمات وتتكامل الاتجاهات حفاظا على افراد المجتمع ، وحتى لا يغدو الفرد حائرا وسط متناقضات ومن ثم يتعرض للضياع ويخسر المجتمع اهم مقوماته .



## نتائج البحث :

تتلخص نتائج البحث فى الآتى :

- ١ - وفقا لما تم ذكره فى طيات البحث ، اتضح ان التربية المبنية على تعاليم الشريعة الاسلامية هى التى تستطيع القيام بالدور الفعال فى عملية الضبط الاجتماعى .
- ٢ - ان الاسرة كمؤسسة تربية تعتبر البيئة الاجتماعية الاولى فى تشكيل شخصية النشء فى مرحلة مبكرة وفى تزويد الافراد بالقيم الخلقية .
- ٣ - ان المشكلات الاسرية تعتبر من بين اهم معوقات دور الاسرة فى عملية الضبط الاجتماعى .
- ٤ - ان لمعلم المدرسة دورا هاما فى توجيه وضبط سلوك التلاميذ لالتصاقه المباشر بهم فى حجرة الدراسة وخلال الانشطة المدرسية .
- ٥ - ان سوء العلاقات الاجتماعية داخل المدرسة له دور فى اخفاق العملية التربوية فى تحقيق الضبط والتوجيه .
- ٦ - تعتبر وسائل الاعلام سلاحا ذا حدين من حيث ان نوعية موادها وبرامجها لها دور فى ضبط سلوك الافراد سلبا او ايجابا .
- ٧ - يعتبر رفاق السوء خطرا يهدد حياة الشباب الاجتماعية من جراء حرصهم على جذب غيرهم للوقوع فى شرك الانحرافات السلوكية .
- ٨ - ان انعدام التكامل والتنسيق بين المؤسسات التربوية يجعل النشء والشباب فى حيرة وصراع نتيجة للتناقضات والاختلافات فى عملية الضبط الاجتماعى .

## الحواشي

(1) Roucek, Joseph S., Social Control, New York, 1956, p. 4.

(2) Davis, N., and Anderson, B. , Social Control New York. p. 1983 , p. 319 .

3 — Erickson, E, and Others , Social Change , Conflict and Education, Ohio, 1972. p. 7.

(4) Cohen A. Deviance and Control, New Jersey, Prentice-Hall Inc. 1966, p. 37.

(5) الخريجي ، عبد الله . الضبط الاجتماعي . ط ٢ . جدة  
رامتان للتوزيع . ١٩٨٢ ص ١٥

(6) Caldwell. M. and Foster, L., Analysis of , Social Problems penna., 1954. p. 4 .

(٧) النحلاوي ، عبد وآخرون ، علم الاجتماع الرياض ١٩٧٤ ،  
ص ٣٣٠

(8) Roucek, pp. 401 - 414.

(9) Merton, R and Nisbet, , R. A Contemporary Social Problems, 2 nd ed, N. Y., 1966, pp. 1 - 20.

(10) Roucek, pp. 3 - 4 .

(11) Ibid, pp. 4 — 6.

(12) Ibid, pp. 5 — 6 .

(13) Cohen S. and Scull A., Social Control and the State, Martin's Press, 1983, pp. 17 - 20.

(14) Wattins, K., Social Control, N. Y., 1975 p. 10.

(١٥) سليم ، سلوى على . الاسلام والضبط الاجتماعى القاهرة  
مكتبة . وهبة . ١٩٨٥ . ص ٢٨ - ٣٢

(١٦) الخريجي ص ٦٣ - ٦٤

(١٧) ابن خلدون ، عبد الرحمن . مقدمة ابن خلدون القاهرة .  
( بدون تاريخ ) ص ٤١ - ٤٣

(١٨) الخشاب ، احمد التفكير الاجتماعى دار النهضة العربية  
١٩٨١ ص ٦٠٢ - ٦٠٣

(١٩) الخريجي ، ص ٥٣ - ٥٤

(20) Bernard, L. Social Control, N. Y., 1959. pp. 20 - 30.

(21) Gibbs, J., Social Control, London p. 15.

(22) Peters, C. Foundation of Educational Sociology, N. Y.,  
1930, pp. 370 - 378.

(23) Lole, W., and Cox R., Social Foundation of Education,  
N. Y., 1968, p. 293.

(٢٤) غيث ، عاطف ، المشاكل الاجتماعية والسلوك والانحراف .  
الاسكندرية ١٩٨١ . ص ١٩٩ - ٢٠٢

(٢٥) على ، سعيد اسماعيل ، أصول التربية الاسلامية القاهرة .  
١٩٧٦ . ص ١٩٢ - ١٩٣

(٢٦) مطر ، سيف الاسلام على . والتغير الاجتماعى . المنصورة  
١٩٨٦ . ص ٧٩ - ٩٢

(٢٧) مطر ص ٤٨ - ٤٩

(٢٨) عفيفى ، محمد الهادى وآخرون . التربية ومشكلات المجتمع .  
القاهرة ١٩٧٢ . ص ٥٠

(29) Robbins, C The School as a Social Institution , N. Y.,  
1918, pp. 190 - 199.

(30) Payne, G. Readings in Educational Sociology, MY.,  
1934 , pp. 9 - 16.

(٣١) سرحان ، منير المرسى ، فى اجتماعيات التربية ط٢ ،  
القاهرة ١٩٧٨ ص ٢٤ - ٢٦

(٣٢) فينيكس ، فيليب . فلسفة التربية ترجمة محمد لبيب النجى  
القاهرة ١٩٨٢ ص ٨٤٠

(33) Reitman, S, Eduation, Society and Change, Boston  
1981, pp. 25 - 29.

(٣٤) عثمان ، سيد احمد ، على النفس الاجتماعى التربوى .  
الجزء الاول . القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٦٢ - ٦٥

(٣٥) الشرياصى ، احمد . الدين وتنظيم الأسرة . القاهرة ١٩٦٥  
ص ١٣ - ١٦

- (٣٦) يوسف ، حسين محمد . أهداف الأسرة فى الاسلام الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٧٨ ص ٦٩ - ٧٠
- (٣٧) شكرى ، علياء . الاتجاهات المعاصرة فى دراسة الأسرة . القاهرة ١٩٨١ ص ٢٤٨ - ٢٤٩
- (٣٨) الكين ف وهاندل جيرالد . الطفل والمجتمع ترجمة محمد سير حسنين ١٩٧٦ . ص ٢ - ٣
- (٣٩) وافى ، على عبد الواحد ، عوامل التربية ، القاهرة ١٩٧٨ . ص ٨ - ٩
- (٤٠) سلامة ، أحمد عبد العزيز و عبد الغفار ، عبد السلام . علم النفس الاجتماعى . القاهرة ١٩٧٤ ص ١٠٢ - ١٠٣
- (٤١) الخشاب ، سامية . النظرية الاجتماعية ودراسة الأسرة ، القاهرة . ١٩٨٢ ، ص ١٥٢ - ١٥٣
- (٤٢) عبد الله ، عبد الرحمن صالح ، تاريخ التعليم فى مكة المكرمة . جدة دار الشروق . ١٩٨٢ ، ص ٣٦ - ٣٧
- (٤٣) سليمان ، عرفات عبد العزيز . ديناميكية التربية فى المجتمعات القاهرة . الانجلو ، ١٩٧٩ ص ١١٢ - ١١٣
- (٤٤) قادري ، عبد الله بن احمد . دور المسجد فى التربية جدة ، ١٩٨٧ ص ١٣٢ - ١٣٧
- (٤٥) النجيحى ، ص ٤٦
- (٤٦) الأشول ، عادل عز الدين . علم النفس الاجتماعى ، الانجلو ١٩٧٩ ص ٣٣٣ - ٣٣٥



(47) Ballantine, J., H., Schools and Society, Calif. Mayfield Pub. 1989, pp. 131 - 135.

(٤٨) عبد الله ، مصطفى عبد القادر وآخرون ، مهنة التعليم  
الجزء الثانى . القاهرة ١٩٨٦ ص ٤٢ - ٤٦

(٤٩) رضوان ، أبو الفتوح وآخرون ، المدرس فى المدرسة  
والمجتمع . القاهرة . الأنجلو ١٩٧٣ ص ٢٢٤ - ٢٢٥

(٥٠) طلعت ، شاهيناز . وسائل الاعلام والتنمية الاجتماعية  
القاهرة ، الأنجلو ١٩٨٠ ص ٧٣ - ٧٤

(٥١) سليمان ، عرفات عبد العزيز ص ١٠٧ - ١٠٩

(٥٢) امام ، ابراهيم ، الاعلام الاذاعى والتليفزيون . القاهرة  
دار الفكر العربى ١٩٧٩ ص ١٢٥ - ١٢٧

(٥٣) سويفت ، د . ق . اجتماعات القرية ١٩٧٧ ص ٩٢ - ٩٥

(٥٤) البيحاني ، محمد بن سليم بن حسين ، اصلاح المجتمع ،  
عدن ١٣٦٦ ص ٣٦٢

(٥٥) الجيار ، سيد ابراهيم ، التوجيه الفلسفى والاجتماعى  
للتربية . القاهرة ١٩٧٨ ص ١٣٩

(٥٦) الجيار ، سيد ابراهيم ، التربية ومشكلات المجتمع . القاهرة  
١٩٧٧ ص ٤٥ - ٤٦

(٥٧) عبد الله ، مصطفى عبد القادر وآخرون ١٩٨٦ ص ٥٩

## اولا : المصادر والمراجع العربية :

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - الخريجي ، عبد الله ، الضبط الاجتماعي ، الطبعة الثانية ،  
رامتان للتوزيع ، ١٩٨٢ م .
- البيحاتي ، محمد بن سليم بن حسين ، اصلاح المجتمع ، عدن ،  
١٣٦٦ هـ .
- ٣ - الخشاب ، احمد ، التفكير الاجتماعي ، بيروت ، دار  
النهضة العربية ، ١٩٨١ م .
- ٤ - الأشول ، عادل عز الدين ، علم النفس الاجتماعي ، القاهرة ،  
مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٩ م .
- ٥ - النجيجي ، محمد لبيب ، التربية اصولها ونظرياتها العلمية ،  
الطبعة الخامسة ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٤ م ،
- ٦ - النحلاوي ، عبد الرحمن وآخرون ، علم الاجتماع ، الرياض ،  
الرئاسة العامة للكلليات والمعاهد الفنية ، ١٩٧٤ م .
- ٧ - الكين فريد ريك وهاندل جيرالد ، الطفل والمجتمع ، ترجمة  
محمد سدير حسانين ، الطبعة الاولى ، طنطا ، مؤسسة سعيد للطباعة  
بطنطا ، ١٩٧٦ م .
- ٨ - الخشاب ، سامية ، النظرية الاجتماعية ودراسة الاسرة ،  
الطبعة الاولى ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٢ م .
- ٩ - الجيار ، سيد ابراهيم ، التربية ومشكلات المجتمع ،  
القاهرة ، مكتبة غريب ١٩٧٧ م .

- ١٠ - الجيار ، سيد ابراهيم ، التوجيه الفلسفى والاجتماعى للتربية ، القاهرة ، مكتبة غريب ، ١٩٧٨ م .
- ١١ - الميدانى ، عبد الرحمن حسن حبنكة ، الاخلاق الاسلامية واسسها ، الجزء الثانى دمشق ، دار القلم ، ١٩٧٩ م .
- ١٢ - الشرياصى ، احمد ، الدين وتنظيم الأسرة ، القاهرة ، دار مطابع الشعب ، ١٩٦٥ م .
- ابن خلدون ، عبد الرحمن ، مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، بدون تاريخ .
- ١٤ - امام ، ابراهيم ، الاعلام الاذاعى والتليفزيون ، القاهرة ، دار الفكر العربى ١٩٧٩ م .
- ١٥ - رضوان ، ابو الفتوح وآخرون ، المدرس فى المدرسة والمجتمع ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٣ م ،
- ١٦ - سليم ، سلوى على ، الاسلام والضبط الاجتماعى ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ١٩٨٥ م .
- ١٧ - سلامة ، احمد عبد العزيز وعبد الغفار عبد السلام ، علم النفس الاجتماعى القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٤ م .
- ١٨ - سليمان ، عرفات عبد العزيز ، ديناميكية التربية فى المجتمعات ، القاهرة مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٩ م .
- ١٩ - سوسفت ، د . ق ، اجتماعيات التربية ، ترجمة محمد سمر حسانين ، الطبعة الثانية ، طنطا ، مؤسسة سعيد للطباعة ، ١٩٧٧ م .
- ٢٠ - سرحان ، منير المرسى ، فى اجتماعيات التربية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٨ م .

- ٢١ - شكرى ، علياء ، الاتجاهات المعاصرة فى دراسة الأمية ،  
القاهرة ، مطابع سجل العرب ، ١٩٨١ م .
- ٢٢ - « صحيح البخارى ومسلم » .
- ٢٣ - طلعت ، شاهيناز ، وسائل الاعلام والتنمية الاجتماعية ،  
الطبعة الأولى ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية .
- ٢٤ - على ، سعيد اسماعيل ، أصول التربية الاسلامية ، القاهرة ،  
دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ م .
- ٢٥ - عبد الله ، مصطفى عبد القادر وآخرون ، مهنة التعليم ،  
الجزء الثانى القاهرة ، مطابع مجموعة مؤسسات الهلال ، ١٩٨٦ م .
- ٢٦ - عثمان ، سيد أحمد ، علم النفس الاجتماعى التربوى ،  
الجزء الأول ، القاهرة مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٥ م .
- ٢٧ - عبد الله ، عبد الرحمن صالح ، تاريخ التعليم فى مكة  
المكرمة ، الطبعة الأولى ، جدة ، دار الشروق ، ١٩٨٢ م .
- ٢٨ - عفيفى ، محمد الهادى وآخرون ، التربية ومشكلات المجتمع ،  
القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٢ م .
- ٢٩ - غيث ، محمد عاطف ، المشاكل الاجتماعية والسلوك  
والانحراف ، الاسكندرية دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨١ م .
- ٣٠ - فينيكس فيليب ، ه ، فلسفة التربية ، ترجمة محمد لبيب  
النجى ، القاهرة وار النهضة المصرية ، ١٩٨٢ م .
- ٣١ - قادرى ، عبد الله بن أحمد ، دور المسجد فى التربية ،  
جدة ، دار المجتمع للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧ م .

- ٣٢ - مطر ، سيف الاسلام على ، التغير الاجتماعى .، الطبعة الاولى ، المنصورة ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ م .
- ٣٣ - وافى ، على عبد الواحد ، عوامل التربية ، القاهرة ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، ١٩٧٨ م .
- ٣٤ - وافى ، على عبد الواحد ، علم الاجتماع ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، ١٩٧٩ م .
- ٣٥ - يوسف ، حسين محمد ، اهداف الاسرة فى الاسلام- الطبعة الثانية ، القاهرة دار الاعتصام ، ١٩٧٨ م .

#### ثانيا : المراجع الأجنبية :

- 36 — Bernard. L. L, Social control, New York, Macmilan company, 1959.
- 37 — Ballantine, Jeanne H. Schools and Soeiety, second Edition California, Mayfoeld publishing Company, 1989.
- 38 — Cole Willian . E. and Cox Roy 1, Social Foundation of Education, New York , American Book Company, 1968.
- 39 — Caldwell Morris G., and Foster Laurlnce, Analysis of social problems, Pennsylvania, the sitackpole company, 1954.
- 40 — Cohen, Albert, K, Deviance and Control, New Jersey, Prentice - Hall, Inc , 1966.
- 41 — Cohn Stanlly and Scull Andrew, Social Control and the State New York, Martin's press, 1983.



**42 — Davis, Nanette, J. and Anderson, B., Social Control  
New York, Srvigten Pub. company, 1983.**

**43 — Erickson, Edsel, L. and others, Social Change, Conflict  
and Education Ohio, Charles L. Nerril publishing, 1972.**

**44 — Gibbs Jack. P, Social Control, London, Sage publications**

**45 — Merton, Robert, K, and Nisbet Robert, A, Contemporary  
Social problems second edition, New York, hor Court Brace and  
world inc, 1966.**

**46 — Peters, Charles Clinton, Foundation of Educational  
sociology, New York the Macmillan company, 1930.**

**47 — Payne, Georgl. L, Reading in Educational Sociology,  
New York Prentice - Hall inc, 1934.**

**48 — Reitman, Sandford, W, Education society and change,  
Boston, Allyn and Bacon, inc, 1981.**

**49 — Roucek, Josef s., Social Control, New York, D. Van  
nostrand company inc, 1956.**

**50 — Robbins, Charles. L, The school as a social instution  
New York Allyn and Bacon inc, 1918.**

**51 — Wattins, Ken, C, Social Control New York, university  
of Leeds press, Longmen Group limited, 1975.**



### Bibliography

James A. Brundage, Medieval Canon Law and the Crusader.  
The Univ. of Wisconsin Press, Madison,  
1969.

R. Grousset, Histoire des croisades et du royaume franc de  
Jerusalem, 3 vols. Paris, 1934 - 6 .  
L'Empire du levant, Paris, 1946.

Usamah ibn Munqidh , Memoirs of an Arab - Syrian Gentleman,  
or An Arab Knight in the Crusades, Memoirs of  
Usamah ibn Munqidh ( Kitab Al - I'tibar ).  
Trans. from the Unique Manuscript by Philip  
Hitti, Khayats, Beirut, 1964.

Joshua Prawer, the world of the Crusaders, Quadrangle Books,  
New York, 1972.

ترجمة الى العربية د . قاسم عبده قاسم ود . محمد خليفة حسن أحمد . القاهرة  
نشر دار المعارف ١٩٨١ .  
The Latin Kingdom of Jerusalem, European  
Colonialism in the Middle Ages, Seidenfeld  
and Nicolson , London , 1972.

Steven Runciman, A History of the Crusades, (3 vols )  
cambridge 1951.

ترجمة الى العربية د . السيد البار العربي دار الثقافة بيروت ١٩٦٨ - ٧٧  
والطبعة الثانية ١٩٨٠ .

R. C. Smail, Crusading warfare (1097 - 1193),  
cambridge University Press, 1967.

W. B Stephenson, The Crusaders in the East, Cambridge, 1907 .

Crusades. Many sources have spoken frankly of the intellectual poverty of the movement as evident from the fact that the Latin Kingdom of Jerusalem suffered from a "total absence of an intellectual elite."<sup>1</sup> The cultural level of the Kingdom explains why the Frankish colonies "never became a cultural exchange centre."<sup>2</sup> According to Runciman, "it was the absence of these centres that made the cultural contribution of the Crusades to Western Europe so disappointingly small."<sup>3</sup> Along with these sources, the Memoirs have indicated to us that not much of intellectual contribution should be expected from the encounter that took place between the Muslims and the Crusaders who were of a lower level of culture and thus constituted the receiving party in that encounter. The Frankish society described by Usamah was a society of soldiers and merchants, and not much of intellectual interests were to be expected from a society with such a structure.

---

<sup>1</sup>Jeshua Prawer, The Latin Kingdom of Jerusalem, European Colonialism in the Middle Ages, Weidenfield and Nicolson, London, 1972, p. 532.

<sup>2</sup>Ibid., p. 529.

<sup>3</sup>Steven Runciman, A History of the Crusades, Vol. III: The Kingdom of Acre and the Latter Crusades, Harper and Row, New York, p. 492.

of Arabic literature. They open before our eyes a wide and new vista into medieval times and constitute an invaluable contribution to our knowledge of Arabic culture, in itself as well as in its relation to Western thought and practice."<sup>1</sup>

Besides this literary aspect of the Memoirs, the work's value is deepened by the psychological insights of its author. As a man of letter and a psychologist, Usāmah was highly interested in the individual and his mental structure. From the study of individual characters, he proceeded to judge the whole movement of the Crusades, its development and future. Thus, with Usāmah in his Memoirs, literature, history and psychology united together to provide us with a satisfactory explanation for man's motives and actions. The work is a study of the existential crisis of the Crusader as seen in particular situations. The irrationality and absurdity which are characteristic of the Crusader's personality were explained by Usāmah not as the creation of the individual Crusader, but rather as the work of these particular situations in which he was involved only because of reasons beyond his control, a theme which prevails in most modern works of literature concerning the existential situation of man.

In addition to this analytical study of the Crusader's personality and the historical judgement of the whole phenomenon of the Crusades movement, the Memoirs provide us with a critical judgement on the intellectual heritage of the period of the

---

<sup>1</sup>Memoirs, p. 3.



mostly from Usāmah's narration of instances of encounters between Muslim individuals and Franks. However, both of them ignored Usāmah's reservation that this group was very small and constituted an exception among the majority of the Franks who kept their own manners and ways of life, and never assimilated with the native population.

### Conclusion

As a conclusion to Usāmah's description and analysis of the character of the Crusader, it is essential to indicate that among all the works concerned with the Crusades in general, Usāmah's Memoirs enjoy a unique place as a fine piece of Arabic literature. The work derives its uniqueness from the fact that it undertakes the study of a historical movement by means of literature. The narration of historical events made them more intelligible and interesting to us, especially if we consider how monotonous are most of the information which we obtain from most of the professional histories of the Crusades whether written by Muslim or Western writers. The historical events as told by Usāmah were given to us in the form of stories which spoke of social and cultural happenings more than what a professional work of history could have provided us. This characteristic made the Memoirs the most quoted source on the Crusades despite the fact that it is not a historical document in the most strict sense. Speaking of its value, Hitti, in his introduction to the Memoirs, has the following to say: "The Memoirs of Usāmah are a unique piece

calling them by the title "brother."<sup>1</sup> Other sources speak of Franks who lived in oriental Islamic buildings, decorated according to Islamic architectural style and furnished according to Arab ways.<sup>2</sup> Others had glass in their windows, mosaics on their floors, fountains in the courtyards of their houses, which were planned on the Syrian model. They had dancing girls at their entertainments; professional mourners at their funerals; took baths; used soap; ate sugar."<sup>3</sup>

Usāmah, however, considered this group among the Franks as constituting "the exception and cannot be treated as a rule."<sup>4</sup> Their norm must not be taken as a general pattern of behavior among the Franks. This dictum of Usāmah is of a great value for determining the question of the Franko-Syrian nation which was claimed by some scholars of the Crusades, as being established on Syrian soil. Rene Grousset and L. Madelin regarded the orientalization of Frankish manners and the instances of friendly relations between Franks and Muslim individuals as an indication of the creation of a united nation composed of Franks and Syrians.<sup>5</sup> The two scholars built their theory on evidence taken

---

<sup>1</sup>Memoirs, p. 161.

<sup>2</sup>Joshua Prawer, The World of the Crusaders, Quadrangle Books New York, 1972, p. 84.

<sup>3</sup>Smail, loc. cit., p. 43.

<sup>4</sup>Memoirs, p. 169.

<sup>5</sup>See R. Grousset, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, Paris, 1934-6, and his L'Empire du Levant, Paris, 1946. See also L. Madelin, L'Expansion française; de la Syrie au Rhin, Paris, 1918.

rudeness was when he saw one of the Franks come to al-ʿAmīr Muʿīn-al-Dīn in the Dome of the Rock, and ask the amīr "Dost thou want to see God as a child?"<sup>1</sup> And when the amīr said yes, the Frank, Usāmah related, "walked ahead of us until he showed us the picture of Mary with Christ (may peace be upon him!) as an infant in her lap. He then said, "This is God as a child." But Allah is exalted far above what the infidels say about him."<sup>2</sup>

With reference to the customs and habits of the "old category" of the Franks, one of Usāmah's men whom he dispatched to Antioch on business was invited to visit a Frankish Knight "who had been by that time stricken off the register and exempted from service, and possessed in Antioch an estate on the income of which he lived."<sup>3</sup> This Knight, Usāmah's man told, "presented an excellent table, with food extraordinary clean and delicious. Seeing me abstaining from food, he said, 'Eat, be of good cheer! I never eat Frankish dishes, but I have Egyptian women cooks and never eat except their cooking. Besides, pork never enters my home.' I ate, but guardedly, and after that we departed."<sup>4</sup>

Besides food habits, those early Franks adopted other Islamic customs and values. Some of them dressed in Arab clothes. Others saluted their Muslim friends using Islamic greetings and

---

<sup>1</sup>Memoirs, p. 164.

<sup>2</sup>Ibid., p. 164.

<sup>3</sup>Ibid., p. 169.

<sup>4</sup>Ibid., pp. 169-170.



Aqsa Mosque, beside which stood a small mosque which the Franks had converted into a church. When I used to enter the Aqsa Mosque, which was occupied by the Templars who were my friends, they would evacuate the little adjoining mosque so that I might pray in it. One day I entered this mosque, repeated the first formula "Allah is great," and stood up in the act of praying, upon which one of the Franks rushed on me, got hold of me and turned my face eastward saying, "This is the way thou shouldst pray!" A group of Templars hastened to him, seized him and repelled from me. I resumed my prayer. The same man, while the others were otherwise busy, rushed once more on me and turned my face eastward, saying, "This is the way thou shouldst pray!" The Templars again came in to him and expelled him. They apologized to me, saying, "This is a stranger who has only recently arrived from the land of the Franks and he has never before seen anyone praying except eastward." Thereupon I said to myself, "I have had enough prayer." So I went out and have ever been surprised at the conduct of this devil of a man, at the change in the color of his face, his trembling and his sentiment at the sight of one praying towards the qiblah.<sup>1</sup>

Another event which was interpreted by Usamah as an act of

---

<sup>1</sup>Memoirs, pp. 163-164.

motive, while his relation to women was a question of social and cultural mores.

#### The Character of the Newly Arrived Franks

It was mentioned before that Usāmah had classified the Franks into two categories: the old Franks who came with the early expeditions and the newcomers who followed later. Considered within the context of Usāmah's analysis of the Frankish character and in terms of the Franks' encounter with Muslim individuals and with the Muslim society at large, this classification gains a significant value. It provides us with two patterns of behavior in the Frankish milieu. Those among the Franks who "have become acclimatized and have associated long with the Moslems"<sup>1</sup> are described by Usāmah as "much better than the recent comers from the Frankish lands."<sup>2</sup> On the other hand, the newcomers were rough in their character and ruder in their behavior. According to Usāmah, "everyone who is a fresh emigrant from the Frankish lands is ruder in character than those who have become acclimatized and have held long association with the Moslems."<sup>3</sup> As an example of the roughness and rudeness of the second group, Usāmah related the following story:

Whenever I visited Jerusalem I always entered the

---

<sup>1</sup>Memoirs, p. 159.

<sup>2</sup>Ibid., p. 169.

<sup>3</sup>Ibid., p. 163.



her and made her enter the bath. She also lay on her back. The Knight repeated, "Do what thou hast done to me." So I shaved all that hair while her husband was sitting looking at me. At last he thanked me and handed me the pay for my service."<sup>1</sup>

In reporting most of these stories, Usāmah failed to regard their content as accepted normal behavior reflecting different patterns of values among the Franks. Misled by his own presuppositions, he judged them as representing lack of zeal and jealousy on the part of the Frankish male. He could not see these customs as the product of the Frankish understanding of the relation between the sexes which is completely different from his own Islamic understanding. Instead, he took it as constituting a contradiction in the mental structure of the Frankish male. What confused him in that case was how to reconcile the fact that the Frank was a strong fighter and a man of extraordinary courage and at the same time was absolutely lacking in matters of jealousy and zeal towards women. His psychological insight has convinced him that "courage is nothing but the product of zeal and of ambition to be above ill repute."<sup>2</sup> And if the Frank lacks this zeal and ambition, how could he be courageous at all? However, this question could be answered in the following manner. The Frank's courage and enthusiasm in matters related to war might have derived its source from religious zeal or any other strong

---

<sup>1</sup>Memoirs, pp. 165-166.

<sup>2</sup>Ibid., p. 166.

comments on the story by saying: "Such was for the Frank the entire expression of his disapproval and the limit of his jealousy."<sup>1</sup>

Among other accounts given by Usāmah about Frankish habits in relation to male-female relationships are ones which speak of women taking a bath with men in the same place and also of how Frankish men regarded the human body of males and females and how they allowed their wives to be seen even naked by strangers. The following story was told to Usāmah by a bath-keeper named Sālim, who had charge of the bath of Usāmah's father at one time.

"I once opened a bath in al-Ma'arraḥ in order to earn my living. To this bath there came a Frankish Knight. The Franks disapprove of girding a cover around one's waist while in the bath. So this Frank stretched out his arm and pulled off my cover from my waist and threw it away. He looked and saw that I had recently shaved off my pubes [pubic hair]. So he shouted, "Sālim!" As I drew near him he stretched his hand over my pubes and said, "Sālim, good! By the truth of my religion, do the same for me." Saying this he lay on his back and I found that in that place the hair was like his beard. So I shaved it off. Then he passed his hand over the place, and finding it smooth, he said "Sālim, by the truth of my religion, do the same to madame . . ." referring to his lady. He then said to a servant of his, "Tell madame to come here." Accordingly the servant went and brought

---

<sup>1</sup>Memoirs, p. 165.

woman, who refused to assimilate but with her kind as Usāmah tried to show.

What disturbed Usāmah most was the open and free sex relations among the Franks. He was shocked to the roots by the Franks' lack of zeal and jealousy in sex affairs. Of this he said: "The Franks are void of all zeal and jealousy. One of them may be walking along with his wife. He meets another man who takes the wife by the hand and steps aside to converse with her while the husband is standing on one side waiting for his wife to conclude the conversation. If she lingers too long for him, he leaves her alone with the conversant and goes away."<sup>1</sup> With reference to free sexual relations and the Frankish male's attitude towards them he told the following story which he heard himself about a Frank who used to sell wine to the merchants. "One day this Frank went home and found a man with his wife in the same bed. He asked him 'What could have made thee enter into my wife's room?' The man replied 'I was tired, so I went in to rest.' 'But how,' asked he, 'didst thou get into my bed?' The other replied, 'I found a bed that was spread, so I slept in it.' 'But,' said he, 'my wife was sleeping together with thee!' The other replied, 'Well, the bed is hers. How could I therefore have prevented her from using her own bed?' 'By the truth of my religion,' said the husband, 'if thou should do it again, thou and I would have a quarrel.'"<sup>2</sup> Usāmah, in his astonishment,

---

<sup>1</sup> Memoirs, p. 164.

<sup>2</sup> Ibid., pp. 164-165.



had been killed. she struck his killer, Badi al-Şulayhī, one of the amirs of Egypt, with a wooden jar inflicting two wounds which left their mark on his face.<sup>1</sup> Other sources validate Usāmah's observation of the Frankish woman's courage. Steven Runciman states that "for all their airs of delicacy and langour, they [the Frankish women] were as courageous as their husbands and brothers. Many a noblewoman was called upon to lead the defense of her castle in the absence of her lord."<sup>2</sup>

The Frankish woman was also described by Usāmah as of strong conviction and zealous in her belief. One of the Frankish women who was taken captive in one of the raids married the lord of the castle of Ja'bar and bore him a child who became the governor of the castle after his father's death, his mother being the real power. This woman, Usāmah tells, "entered into conspiracy with a band of men and let herself down from the castle by a rope. The band took her to Sarūj (southwest of Edessa) which belonged at that time to the Franks. There she married a Frankish shoemaker, while her son was the lord of the castle at Ja'bar."<sup>3</sup> Thus she preferred life with a shoemaker of her race and religion to living with a Muslim prince. This is an example of courage, adventure, religious and racial zeal on the part of this Frankish

---

<sup>1</sup>Memoirs, p. 158.

<sup>2</sup>Steven Runciman, A History of the Crusades, Vol. II: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East, 1100-1187, Harper and Row, New York, 1965, p. 317.

<sup>3</sup>Memoirs, p. 160.

the Frank told him in a sensible way which Usāmah did not notice, "disobey her not."<sup>1</sup>

In this incident, Usāmah judged the whole story from his own point of view just neglecting the fact that what might have looked like a lack of sense for him was very sensible for the Frankish Knight who made his request, as it seems, as an offer of friendship and an attempt to strengthen ties with Usāmah. A visit by Usāmah's son to the land of the Franks did not constitute any oddity on the part of the Frankish Knight. Usāmah failed to rationalize the Frank's request and missed the point behind it.

#### On the Status of the Frankish Woman and the Relation between the Sexes

In his encounter with Frankish men and women on the social level, Usāmah was somehow pleased with the strong character which the Frankish woman enjoyed, although he was not satisfied by the latitude and freedom allowed to her and he put the blame on the Frankish male for his shortcomings in this regard. He noticed her social openness in sharing in festivities, celebrations and social functions. He spoke of her courage and strong will, especially in the cases in which she had to fight against the Muslims. One of Usāmah's stories tells how a Frankish woman inflicted a wound on a Muslim with her jar in one of the Muslim raids against the Crusaders near to 'Asqalān. After her husband

---

<sup>1</sup>Memoirs, p. 161.



die and get relief."<sup>1</sup>

In these legal and medical cases Usāmah noticed that many of them were handled by non-professionals. Thus legal cases were judged by the Knights and medical ones were treated by priests. In both a spirit of brutality prevailed due to a lack of scientific knowledge which was readily noticed by Usāmah. Some of their popular medications were successful and Usāmah applied them, but generally he was not impressed by their knowledge.<sup>2</sup>

This irrationality is even applied by Usāmah to the daily affairs of the Franks. He accused them of a general lack of sense. An example is given of one Frankish Knight, a friend of Usāmah, who asked Usāmah to send his son with him to Europe to learn wisdom and chivalry. Usāmah was astonished at the request and regarded it as a lack of sense on the part of the Frankish Knight. He commented on this by saying to himself that if his son were to be taken captive, "his captivity could not bring him a worse misfortune than carrying him into the lands of the Franks."<sup>3</sup> Trying to be sensible himself and avoid embarrassing the Frankish Knight, he fabricated an excuse by telling the Knight that the son's grandmother was very fond of him and she could not bear his absence. The Knight asked Usāmah if his mother was still alive and when Usāmah answered in the positive,

<sup>1</sup>Memoirs, p. 167.

<sup>2</sup>Ibid., p. 163.

<sup>3</sup>Ibid., p. 161.

leg with the ax and chop it off at one blow. Accordingly he struck it -- while I was looking on -- one blow, but the leg was not severed. He dealt another blow, upon which the marrow of the leg flowed out and the patient died on the spot. He then examined the woman and said, "This is a woman in whose head there is a devil which has possessed her. Shave off her hair." Accordingly they shaved it off and the woman began to eat their ordinary diet -- garlic and mustard. Her imbecility took a turn for the worse. The physician then said, "The devil has penetrated through her head." He therefore took a razor, made a deep cruciform incision on it, peeled off the skin at the middle of the incision until the bone of the skull was exposed and rubbed it with salt. The woman also expired instantly." The Arab physician completed his story: Thereupon I asked them whether my services were needed any longer, and when they replied in the negative I returned home, having learned of their medicine what I knew not before.<sup>1</sup>

Usāmah also told of medical cases where death was considered the best medicine for the patient. A priest once was asked to see a patient. To handle the case he softened two pieces of wax and he stuck one in each nostril of the patient who died on the spot. When the priest was told about his death, he answered, "he was suffering great pain, so I closed up his nose that he might

---

<sup>1</sup>Memoirs, p. 162.

Their judgements, however, could not be altered even by the King himself.<sup>1</sup>

In some cases, irrationality was explained by Usāmah as a product of ignorance and lack of intellectual and scientific knowledge. He gave examples from the medical practices of the Franks which leave us with the impression that the Frank as a physician was uneducated and brutal in his medications, and that his medical tools and remedies were elementary and primitive. In one of the medical cases which Usāmah knew about, he told the story of an Arab Christian physician who was summoned to treat some sick persons among the people of the lord of Munayṭirah. The physician told Usāmah the following story:

They brought before me a Knight in whose leg an abcess had grown; and a woman afflicted with imbecility. To the Knight I applied a small poultice until the abcess opened and became well; and the woman I put on diet and made her humor wet. Then a Frankish physician came to them and said; "This man knows nothing about treating them." He then said to the Knight, "Which wouldst thou prefer, living with one leg or dying with two?" The latter replied "Living with one leg." The physician said, "Bring me a strong Knight and a sharp ax." A Knight came with the ax. And I was standing by. Then the physician laid the leg of the patient on a block of wood and bade the Knight strike his

---

<sup>1</sup>Memoirs, pp. 93-94.



shout and rush their horses until they would get near us and then, finding us unshaken from our position, would turn back. We continued doing this until my uncle returned after the defeat of the Franks who had come from Afāmiyah.<sup>1</sup>

Commenting on this, Usāmah concluded that "Thus terrorizing the Franks and playing on their imagination was at that time more advantageous than fighting them, for we were few in number while they were a numerous detachment."<sup>2</sup> This lack of rational thinking in matters of warfare might explain the shortcomings of the Franks in matters of warfare intelligence and in spying and reconnaissance activities. Among the numerous cases which Usāmah reported of Muslim tactics in this regard, not a single case was attributed to the Franks.

Irrationality was a main feature of the Crusader's personality. It covered almost all aspects of his life. Other than in fighting situations, Usāmah reported legal cases and medical situations where this lack of rationality prevailed. Usāmah was not impressed at all by the duel system or the ordeal by water.<sup>3</sup> He regarded them as reflecting the poverty of the legal system of the Franks, their brutality and primitive characteristics. He also noticed that legal decisions were left in the hands of the knights who in his view were not professionally equipped for the job.

---

<sup>1</sup>Memoirs, p. 181.

<sup>2</sup>Ibid., pp. 181-182.

<sup>3</sup>Ibid., pp. 167-168.

sanctify him, for he sees them as animals possessing the virtues of courage and fighting, but nothing else; just as animals have only the virtues of strength and carrying loads. I shall now give some instances of their doings and their curious mentality.<sup>1</sup>

Usāmah's general judgement of the Frank was that he is a mysterious person whose ways of thinking are curious and whose actions are irrational. Due to this lack of rational thinking, Usāmah maintained that one could play very easily upon the imagination of the Frank. In fighting situations, the Frank is a good fighter but not an intelligent one. There were cases in warfare which did not require much thinking in order to know what was going on in a certain battle and then act accordingly. Usāmah himself was involved in some of the mental tricks which he played on the Franks. One of the examples given by him is the following accident which happened to the camp of Usāmah which was caught between two Frankish cavalries of Kafartab and Afāmiyah. His uncle charged him with the defense against the first while he, the uncle, led the army against the second Frankish army. Usāmah reported the story as follows:

I took my post at the head of ten horsemen hidden among some olive trees. Of these I made three or four come out from time to time, to create an illusion in the minds of the Franks, and then return behind the olive trees. The Franks, imagining that we were numerous, would assemble,

---

<sup>1</sup>Memoirs, p. 161.



was psychologically rooted and could not be explained except through psychological devices. That is why he stated his reservation by implying that overcautiousness does not mean cowardice on the part of the Crusader. Unfortunately, his analysis had to stop at that stage.

The General Character of the Crusader: Remarks on  
His Customs and General Behavior

The general impression which Usāmah expressed in his Memoirs about the Crusader's personality is his barbaric character and primitive nature. This is a very strong characterization of the Crusader's personality especially if it is seen from the Western point of view. However, Usāmah based his general impression upon his encounters and life experiences with the Frankish armies and communities including the aristocrats among them. It is noticeable that Usāmah made a distinction between the old Franks and the newcomers, whose manners he recognized as essentially different. His description might apply more to this group who were not familiar with the ways of the Muslims and behaved rather stubbornly and stupidly in his eyes. Generally, he was puzzled by the manners of the Franks and what he called their "curious mentality." In his piety, he attributed the whole thing to the power and mystery of God's works. He said in this regard:

Mysterious are the works of the Creator, the author of all things! When one comes to recount cases regarding the Franks, he cannot but glorify Allah (exalted is he) and

the Crusades, transformed as it were from a psychological crisis to a widespread doctrine and an overarching plan for the fighting armies.

From Usāmah's analysis, certain tactical features of this overcautiousness could be deduced.

- 1) Adoption of the concept of limited warfare, and fighting for limited objectives.
- 2) Resort to defensive tactics by refraining from taking any offensive actions or even to try to provoke any.
- 3) Retreat and refusal to join any battles where good results are in doubt.
- 4) Seeking victories by means other than fighting which might involve defeat.
- 5) Exercise of extreme caution in deciding whether to enter a battle or even to complete one which has already started.
- 6) Battles are to be handled on an individual basis. An ad hoc policy was applied to fit each battle and common sense was a tactical device applied to known conditions.

In concluding this part, it is in the light of these above mentioned circumstances that Usāmah's term "overcautiousness" is to be understood. And although Usāmah was aware of the dualistic job of the Crusader,<sup>1</sup> he apparently had no knowledge of the legalistic obligations and their consequences which were imposed on the fighting Crusader. Yet, Usāmah knew that the whole matter

---

<sup>1</sup>Memoirs, p. 98.

or by "donations of money" for the Crusade army or by "participating in a Crusade expedition" to other places.<sup>1</sup>

In this manner and through the institutionalization of the Crusades, the inner spirit of the individual Crusader was torn between his hopes to fulfill the visit to Jerusalem and his fears that this objective might not be achieved and in the latter case he would have to face the religious and civil penalties waiting for him. The status of a martyr was not enough to discharge his vow unless proven. Otherwise his family had to take responsibility for it. Adding to this mental and spiritual frustration of the Crusader, his inherent military weakness which the early victories helped to hide began to show up. The crusading pilgrim who took the vow was not a professional fighter. He did not have enough military training and was nearly devoid of discipline in warfare. Besides knights and mercenaries, these simple pilgrims constituted a third source of recruitment for the crusading armies and the cheapest one in terms of finance and privileges.<sup>2</sup> They outnumbered the other two sources and their being inexperienced in fighting had its effect on the performance of the whole army. They were the ones who imposed that spirit of overcautiousness on the crusading army as a whole, precisely because of the foregoing psychological and military reasons. Overcautiousness soon represented the whole philosophy of war for

---

<sup>1</sup>Brundage, pp. 132-133.

<sup>2</sup>Smail, loc. cit., p. 88.



most of them to discharge the vow to visit the Holy Sepulchre. Even those who were not with the armies which conquered Jerusalem felt obliged to travel there and fulfill the pilgrimage rite. The situation was completely different with the later expeditions, after the Muslims were able to absorb the first shocks of defeat and organized their armies for defense and later for attack. Even then, in spite of the unbearable frustration of defeat, the survivors of battles still had to continue their journey to Jerusalem to discharge their vows. The battles of 1101 and 1108 are good examples among many. Thus, the visit to Jerusalem was an integral part of the Crusader's objective. It was for him the first objective and the war was his means to it. It provided him with the security and the joy of a safe return to his home country without fear of any legal or civil penalties taken against him, once he took back with him palms, the symbol of the returned pilgrim; or starting from 1199 he had to produce a letter from the King of Jerusalem, or the Patriarch; a rule which was laid down by Innocent III.<sup>1</sup>

Adequate proof of the Crusader's death while he was fulfilling his vow was essential, otherwise his heirs "were forced to redeem his vow."<sup>2</sup> Methods were developed to discharge the vows of those who either died or were not able to fulfill their vows. Among these methods was release by "substitution," the "commutation of the obligation" into other forms of work or religious observance

---

<sup>1</sup>Brundage, p. 125.

<sup>2</sup> Ibid., p. 126.

thus made public this change in the status of the one who took the vow, "which was in the form of a promise to God to perform two acts: to journey to and visit the Holy Sepulchre in Jerusalem, and to do so in the ranks of a general expedition to the Holy Land."<sup>1</sup> The privileges bestowed upon the Crusader were remarkable and very encouraging, but the set of obligations which resulted were of serious and crucial consequences. They played strongly on the Crusader's nerves and no doubt limited his movements and weakened his fighting ability, thus laying the foundations for the psychological complex which hovered over the Crusader and controlled his thought and bothered his soul wherever he went.

Basic to the whole system of vows was "to carry out the action therein promised." A failure to do so had consequent serious judicial results. The vow could be discharged, but in case this was not achieved, the imposition of legal penalties was a resulting consequence. The penalties were essentially of a religious nature which imposed prevention of practicing all religious rites. The violator was also subject to civil penalties. According to Brundage, the violator of the vow "lost thereby his civil status and his legal personality; accordingly, he might risk death for his offense."<sup>2</sup>

The early victories of the Crusaders made it possible for

---

<sup>1</sup>Brundage, p. 116.

<sup>2</sup>Ibid., p. 122.



performance of the Frankish armies.

But before we do so, an important factor in the development of that psychological complex must be mentioned, and this is the judicial status of the Crusader. To begin with, the fighter in the Crusades was a fighter in a holy war. This fact has modified and influenced the canonistic concept of the Crusader. He was looked at as a class by himself among military ranks and much more privileged than the general fighter in a general army. Usāmah was aware of this fact and he showed frequently the remarkable place which the Crusading fighter enjoyed. James A. Brundage in his Medieval Canon Law and the Crusader, explains how this came about by stating that the church made use of the two established institutions: the pilgrimage and the holy war. The Crusader was a representative of the two enterprises. As a pilgrim, he was bound by a vow to make a journey to Jerusalem and as a soldier in a holy war he was bound to fight for its objectives and receive the spiritual reward of the remission of the punishment of his sinful past. Thus, from a juridical point of view, the Crusader was first a pilgrim who has pledged to fight in a holy war in the course of achieving his pilgrimage goal.<sup>1</sup> This canonistic status resulted from the act of making a Crusade vow which was followed by the ceremony of taking the cross "which was an outward and visible sign of the new juridical status"<sup>2</sup> and

---

<sup>1</sup>James A. Brundage, Medieval Canon Law and the Crusader, The University of Wisconsin Press, Madison, 1969, p. 30.

<sup>2</sup>Ibid., p. 116.

had gone ahead of us in flight. The Franks kept their post on top of the hill until the passage of our comrades had ceased. They then marched towards us and we immediately retreated before them fighting the while. They made no effort to follow us; but any one of us who stopped his horse they slew, and any one whose horse fell they took as prisoner. Finally the Franks turned back. Thus, Allah (worthy of admiration is he!) had decreed our safety through their overcautiousness. Had we been as numerous as they were and had won the victory over them as they had won over us, we would have exterminated them."<sup>1</sup>

In this given example, Usāmah mentions the fear of the Franks of an ambush or a stratagem of war, but there was more to it than this fear of a stratagem which might have influenced them at the beginning of the battle but surely not as the action proceeded. Thus the encounter ended without any attempt on the part of the Franks to attack, when it was completely in their hands to do so. Usāmah here grasped the phenomenon of "overcautiousness," but did not discover the roots of it, despite his knowledge that it is psychologically inherent in the Frankish spirit.

To explain this rather strange phenomenon, one has to search into the structure of the crusading armies and the motives which pushed its men to enter into a conflict they were not prepared or even fit for, and the psychological impact of this upon the military

---

<sup>1</sup>Memoirs, pp. 41-42.

"overcautiousness" indicates the hidden psychological motive. But unfortunately Usāmah did not provide enough interpretation for that leaving us to our own judgements and conclusions. Historically, "overcautiousness" was practiced by the Franks and Usāmah reported numerous situations in battles and small encounters when the Frankish fighter or the army at large had to retreat and abandon fighting or at least was satisfied by capturing or killing isolated individuals who went astray from the Muslim army. In most of these cases, the number of the Franks was larger than the Muslim number and an easy victory could have been gained by the Franks over the Muslims. An example from Usāmah could illustrate this situation rather clearly. In a battle near the city of 'Asqalān, Usāmah reported, saying: "A horseman from our men came to me galloping and said 'The Franks are here!' So I hastened towards them as the vanguard of the Franks had come into contact with them. The Franks . . . who of all men are the most cautious in warfare, climbed to the top of a small hill where they made their stand, and we climbed to the top of another hill, opposite to them. Between the two hills stretched an open place in which our isolated comrades and those leading the extra horses were passing right beneath the Franks, without having a horseman descend on them for fear of some ambush or stratagem of war, although if they had descended they would have succeeded in capturing them to the last man. Thus we stood facing them on that hill in spite of the inferior number of our force and the fact that the main part of our army



This is the characteristic mark of Usāmah's writings and for that he uses a language which is overloaded with psychological meanings and implications. He was very selective in choosing the terminologies which are to the point and which diagnosed perfectly the case at hand. Like a psychologist, he usually started with a description of the case which is fair and exact and then gave his analysis of the situation depending on the scientific knowledge known to him and on his vast personal experience and wisdom. He was always successful in cultivating the feeling which has always been the particular mark of the born historian, as of the analyst. He lived the life of his personalities and succeeded in translating their motives and feelings into words. And as a psychologist, he was able to stress the individuality and the unique quality of personal experience which is important for the historian as well. Gathering his conclusions from a keen observation of individuals, he then generalized it systematically as an indispensable way to understand and communicate. Thus, his explanation of motives runs from the single human being to others comparable to him. In that, he was able to bridge the gap between the individual person, whether Frank or Muslim, and his community at large.

It is in this light that the Crusader's "overcautiousness" is to be explained. And from a linguistic point of view, if Usāmah meant general cautiousness, he could have used the Arabic linguistic construction which fit that description. The emphasis and the strong stress expressed in the use of the special word

Cautiousness as an element in warfare is of utmost importance and we could easily witness it in the fighting armies of all nations. Even Muslim armies of the Crusade period had exercised some cautiousness in their warfare, but it was not for military difficulties which they faced. It was rather a necessary device adopted in order to secure safety and avoid the errors which might result from a hasty decision.

To understand the inner meaning of this term, one has to penetrate into the personal character of Usāmah and into his style of writing and the approach through which he gave his vivid analysis of human actions in particular situations. It is also necessary to watch the language and stresses which Usāmah used and emphasize their implications whatever they are. A deep look into his Memoirs and the stories he told will indicate Usāmah's keen observation, and his rare insight into human nature. He always tends to analyze the souls of his heroes and the personalities he discussed in his book. Whether Franks or Muslims, he speaks of their hopes and fears, their motives in war and in peace, their patterns of behavior whenever they are faced with a new challenge. He is always aware of the different natures of human beings and how their actions vary from one to the other and also how certain situations could produce contradictory and conflicting reactions. This not only applies to his study of human behavior, but also is extended to cover animal's behavior as he came to encounter it in his hunting experiences or in horseridings and in other situations where animals were involved.



admiration for the extraordinary courage which the Crusader enjoyed. In fact, he regarded courage and fighting as the only two virtues which the Franks, as persons, possessed. Otherwise, they had nothing else, and in his own words "just as animals have only the virtues of strength and carrying loads."<sup>1</sup>

However, the term "overcautiousness" did not receive any satisfactory explanation from the historians of the Crusades, especially the military historian, despite the fact that they acknowledge this quality as a characteristic of the Franks' warfare. R.C. Smail who devoted a whole book to the crusading warfare in the period between 1097-1193 (the same period which Usāmah wrote about) has failed partially in grasping the real implications behind Usāmah's use of the term "overcautiousness." He interpreted Usāmah's dictum as a necessary element adopted by the Franks in Syria "who encountered military problems, both strategic and tactical, which imposed caution and restraint."<sup>2</sup> For him, they fought for limited objectives and that is to "conquer certain territories which had for them unique religious associations." And after the first generation of conquest, the Franks started to pursue a kind of defensive warfare.<sup>3</sup>

No doubt, there is some truth in Smail's justification for the Franks' overcautiousness. But it is not the whole story.

<sup>1</sup>Memoirs, p. 161.

<sup>2</sup>R.C. Smail, Crusading Warfare (1097-1193), Cambridge University Press, 1967, p. 138.

<sup>3</sup>Ibid., p. 138.

than the monotonous information about warfare which characterizes most of the known professional histories of the Crusades written by Muslim and Western writers alike.

Among the various aspects of Usāmah's Memoirs, this paper deals only with Usāmah's description, analysis and personal comments upon ~~and~~ impressions of the Crusader's personality. His characterization of this personality provides us with a vivid picture of Crusader character and of its vital impact upon the development and the future of the Crusade movement as seen through the eyes of one of its first witnesses. Reference will be made to sources which witness the authenticity and objectivity of Usāmah's analysis which in more than one way helped some of the historians of the Crusades to develop their theories

#### The Knight, or The Crusader as a Warrior

The Franks, Usāmah maintained, "possess none of the virtues of men except courage, consider no precedence or high rank except that of the Knights, and have nobody that counts except the Knights."<sup>1</sup> Thus fighting is the first category under which Usāmah analyzes the Crusader. The first quality which he discovered in the Crusader as warrior was his "overcautiousness." This "overcautiousness," for Usāmah, did not imply a sort of cowardice on the part of the Frankish fighter. On the contrary, he used in many places in his Memoirs to praise and show his

---

<sup>1</sup>Memoirs, p. 93.

Usāmah ibn Munqidh (1095-1188) was a member of the ruling family of Shayzār, north of Syria. His life and career is best described by Philip K. Hitti, the translator of his Memoirs in English, as "an epitome of Arab civilization as it flourished during the early crusading period on Syrian soil."<sup>1</sup> A period of political exile in his life had given him a valuable opportunity to travel through the Arab world accompanying the Muslim armies or joining Muslim rulers in Damascus and Cairo, sharing and advising in the process of decision making not only in warfare against the Franks but also in the political affairs of the Muslims. Besides his direct involvement in the political and military affairs of his days, Usāmah had a natural talent for a good number of social and intellectual activities, and thus added to his political and fighting abilities a deep concern for writing, composing poetry, horse riding and hunting among other interests.

These qualities made Usāmah the most interesting personality among the Syrian Arabs of his time, and his Memoirs a work of extraordinary value. It is a storehouse of information and valuable reflections on almost all aspects of life among the Franks and their Muslim antagonists. It is an autobiographical narration of Usāmah's encounters with the Franks told in a style which offers a different way of treating historical events other

---

<sup>1</sup> Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman, or An Arab Knight in the Crusades, Memoirs of Usāmah Ibn-Munqidh (Kitāb Al-I'tibār), Trans. from the Unique Manuscript by Philip K. Hitti, Khayats, Beirut, 1964, p. 3.

**The Crusader in the Memoirs  
of Usāmah Ibn Munqidh**

**Prof. Dr. Muhammad Khalifa Hasan  
Faculty of Arts  
Cairo University**





fession of the absolute unity of God is followed by: wa-ašhadu anna Muhammadan rasūlu llāh. The same is expressed in the Aramaic written Samaritan work Asfar fālyāta "Book of marvels (of MOSES)", which is after the Targum of the Pentateuch the most important and most comprehensive prose work in Aramaic. It starts as follows:

hw' h'l hq<sup>c</sup>ym wlyt 'wrn lbr mnh/ lyt 'l dmwth nbyh

"He is the ever existing God and there is no other except him/ there is no prophet like him (i.e. MOSES)";

and is continued as follows:

hk mh 'mr lh 'th nby dl' yqwm kwtk b<sup>c</sup>lm

"It is as if He said to him: 'You are a prophet; noone in the world will arise who will be like you'".

The parallel is obvious. It means that there is a close relationship between Samaritanism and Islam not only on the base of a strict monotheism but also of a strict monoprophetism. This does not exclude former prophets but there will be no prophet 'after the last one.

After the conquest of Islam the Samaritans have adapted the theological and ritual terminology of their patrons. At the same time they islamicized their older Hebrew and Aramaic terms. Just a few examples may suffice here: khn "priest" became imām; mzbh "altar" became mihrāb; hr grzym, the holy mountain and chosen place of God, was called qibla, and tplh "prayer" became salāt. It is obvious that the adaptations are formal and linguistic ones, but do not touch the essential religion, and change nothing of its beliefs. It can be noted in the Hebrew translations of some Arabic works done by nineteenth and twentieth-century writers for European scholars that the Samaritans come back to their old expressions, although the Hebrew translations contain many Arabisms. Moreover, their way of thinking is Samaritan, even if they write Arabic

participant" corresponding to the qur'ānic (= lā šarīka' lahu Qur'ān 6:163).

In his article Professor MACUCH touched the possible historical background of these very remarkable correspondences. In the Qur'ān an individual called AS-SĀMIRĪ is mentioned who is said to have given the Golden Calf to the Children of Israel (Tāhā 87,95). The obscure text is interpreted by MACUCH to be a Jewish legend ascribing all Jewish misfortune to the Samaritans. The Prophet might have shared Jewish hatred against the Samaritans by banishing them through MOSES. The mentioning of this legend, however, is no proof that the Prophet had a direct knowledge of the Samaritans; at least they are not mentioned as Ahl al-kitāb. On the other hand certain religious ideas do not remain isolated and can be found in different religions even if their relations are hostile. Samaritans and Jews hated each other although they had a common monotheistic base and a common Mosaic law. It should not be forgotten that the Samaritans during the first centuries C.E. lived in a wide-spread diaspora expanding till Syria, Egypt, Greece and Rome. Samaritans manuscripts have been found in Qumran, which means that the adherents of the Qumran-sect were in contact with them. Similarly orthodox Jews could not deny Samaritan thoughts because they were not contradicting to their faith. Already THEODOR NÖLDEKE in his "History of the Qur'ān" has drawn the attention to the fact that the formula la ilāha illā llāh corresponds to the Jewish-Targumic translation of II Samuel XXII:32/Psalm XVIII:32 and this again to the Syriac Bible-translation (Pšitṭā): layt allāha lḥar mārāyā; original text: kī mī elō'ah mibbal'ādē YHWH "For who is God if not YHWH?" (T. NÖLDEKE/F. SCHWALLY, "Geschichte des Korans", 2nd. Ed., Leipzig 1909-1938, p. 7). The question of the original text had been changed into an apodictic statement, which obviously corresponded better to the ideas of Jews and Christians of the first centuries C.E. than the original question found also in the Septuagint. We may conclude that the formula originated during the time between the Septuagint and the coming into being of the Jewish Targum.

One last aspect showing the similarity of the two religions should be mentioned. Both have only one prophet, who is called the "seal of the prophets" (ḥatām al-anbiyā'). In Islam the con-



like Ibrāhīm, Ya<sup>c</sup>qūb, Yūsuf etc. Besides they adopted Muslim such as Ġazāl, Ṣālih, <sup>c</sup>Abd Allāh, Abū Sarūr, Sa<sup>c</sup>d and many other. Typical Arabic book-titles like Kitāb al-buhūt wa-masā'il al-hil baina s-sāmira wa l-yahūd by the famous author MUNAĠĠĀ B. ṢADAQA appeared. Some titles were a mixture of Hebrew and Arabic, like Sarh "aem baqqūtī" (Commentary on Leviticus XXVI:3). Instead of beginning a book with the words: "In the name of God we begin" (aefšem šēma nišri), now one started with Bismi llāhi r-rahmāni r-rahīm and used expressions like Allāhu a<sup>c</sup>lam and In šā'a llāh.

The Samaritan doctrine of the unity of God is based upon the formula of the Šma<sup>c</sup> (Deuteronomy VI:4): "Hear, O Israel, YHWH is our God; YHWH is one". But it is generally expressed in the terms of the Islamic: Lā ilāha illā llāh. It is obvious that Samaritanism and Islam have met here on a common monotheistic basis - against the Christian trinitarianism and the gnostic doctrines of emanation - and have at the same time found a common linguistic medium to use this doctrine as a polemic expression.

It is interesting, however, that in the oldest Samaritan liturgy written in Aramaic from the fourth century C.E. contain the following Aramaic phrase: lyt 'lh 'l' 'hd "There is no God Except one". The oldest part of this liturgy, which can be dated back till the second century C.E. and which is known by the name of Durrān and ascribed to the oldest Samaritan poet known by name <sup>c</sup>AMRĀM DĀRĒ, even starts with this doxological phrase:

md lyt 'lh 'l' 'hd/ l' 'lm 'l' dylh/ wl' ystqd 'l' lqdih  
 "Because there is no God except one, there is no world except his, and nothing should be worshipped except His greatness".

Here we have the essential tenor of Samaritan liturgies even in its oldest parts, and it is repeated infinitely. In <sup>c</sup>AMRĀN DĀRĒ's poems also the following phrase appears: lyt hyl dyqwm 'l' hylk mry "There is no existing power except your power, my Lord" (compare: la haula wa-la quwwata illā bi-llāh).

One supplementary aspect in the fourth-century Samaritan liturgical hymns must be mentioned, this time expressed and many times repeated by the Samaritan poet MĒMĀR MĀRQĒ: l<sup>c</sup>l lyt lk hbr "Above you have no participant" or dlyt <sup>c</sup>mh hbr "Who has no

Arabic. ABŪ L-ḤASAN AṢ-ṢŪRĪ is an important because of two reasons. On one hand he is an important representative of those scholars who paved the way for the use of Arabic as a literary language among the Samaritans; on the other hand he introduced the Islamic-Arabic terminology into Samaritan halachah. Besides halachic problems, however, the author discusses topics of scholastic philosophy using the methods which are known from the Islamic Kalām and introduces Arabic scientific terminology into his discourse on the Samaritan calendar.

IBRĀHĪM AL-QABĀṢĪ, a noted scholar and liturgist of Damascus living in the sixteenth century, wrote besides his work Sā'ir al-qalb ilā ma'rifat ar-rabb a second book which is a commentary to Deuteronomy XXXII:3,4 called Šarh efšem or Al-fātiha. It deals with the power of the divine name. Deuteronomy XXXII:3,4 is compared to the first Sūra of the Qur'ān, and it became the basic verses in the Samaritan prayers (because I will praise the name of God. Give greatness to our God alone! He is the rock, his work is perfect, all his ways are judgement! A God of truth and without iniquity, just and right is he!). This book is of special interest because it shows influence of esoteric teachings which are also of Islamic origin.

Three articles written by JOHN MACDONALD deal with Islamic influence in Samaritanism: 1. "The Samaritans under the Patronage of Islam" (Islamic Studies I/1962, No. 4/Dec. 1962, pp. 91-110); 2. "Islamic Doctrines in Samaritan Theology" (The Muslim World 50/1960, pp. 279-290); 3. "Arabic Musical and Liturgical Terms Employed by the Samaritans" (The Islamic Quarterly VI/1961, pp. 47-54). Another article written by my teacher RUDOLF MACUCH, deals with the correspondence of the Samaritan Šahāda: lyt 'lh 'l' 'hd and the Muslim one ("Zur Vorgeschichte der Bekenntnisformel lā ilāha illā llāhu", Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 128/1978, pp. 20-38).

The Names of Samaritan authors of the Muslim period and the titles of their books are Arabic, as has been noted already. The great Samaritan families, like the Levitical family, the Danaḥī and the Marḥībī family, had used Biblical names throughout their history. But from the sixteenth century onward - which is relatively late - Hebrew names are found in their Arabic form



mixed with Aramaic elements was utilized. Concerning Arabic (the so-called Middle Arabic), it took the place of Samaritan Arabic in writing (except religious literature) beginning from at least the first half of the eleventh century. These earliest Samaritan-Arabic compositions include two grammatical works by ṬABIAH ĠAZĀL BEN DARTĀ and an anonymous lexicographic composition called ha-Mēlīs. This work includes the Samaritan Pentateuch with its parallels in Samaritan Aramaic and Arabic. It was followed by the central work on Samaritan halachah, the Kitāb al-kāfī li-man kāna bil-maʿrifa li-kitāb Allāh muwāfī by MUHADDAB AD-DĪN YŪSUF B. SALĀMA B. YŪSUF AL-ʿASKARĪ. This work has been discussed several times but the original Arabic text has not yet been published. At the same time, the Samaritan Pentateuch must have been translated into Arabic (compare for the problems related to this subject HASEEB SHEHADES article: "The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch" in 'ALAN D. CROWN, The Samaritans', J.C.B. Mohr, Tübingen 1989, pp. 481-516).

From the above evidence we learn that the Samaritans began writing Arabic much later than Jews and Karaites who adopted the Arabic language in place of Aramaic and Hebrew in the eighth and ninth centuries, and than the Copts in Egypt who started writing it in the ninth and tenth centuries.

A fundamental Arabic written work, making evident the strong Islamic influence of its time, is the Kitāb at-Ṭabbāh of ABU L-ḤASAN AṢ-ṢŪRĪ, which was probably composed between 1030 and 1040 C.E. The first half of it has been edited by my colleague GERHARD WEDEL (Kitāb at-Ṭabbāh des Samaritaners Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī. Kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils: Doctoral Thesis. Berlin 1987). This work can be seen as an effort of the Samaritans to maintain their position against the Islam as well as against the Karaites and the Rabbanite Jews. The Kitāb at-Ṭabbāh originated in an environment, which was not friendly towards Samaritan religion and way of life, so the author had to polemicize against several groups in order to defend the Samaritan point of view. Like Karaites and Rabbanites also Samaritan scholars were challenged to respond to argumentation in Arabic. So they transformed the traditional doctrines of the Samaritans into their new literary and scientific language,



on top of Mt. Garizim, only a few hundred meters from the peak. Here the prayers start shortly after midnight. When they are finished, the members of the congregation leave the synagogue to begin the ascent to the top. While reciting Deuteronomy, the procession proceeds to the first stop which today are the Twelve Stones of Joshua (Dt XXVII:4 of the Sam. Pentateuch, a row of stones below and parallel to the western wall of JUSTINIAN's fortress. There, the participants recite biblical and liturgical texts; the priest blesses them by waving the Torah scroll above their heads. This is repeated at another six stations. At the conclusion, at about 9.00 A.M., the participants embrace each other and wish each other peace.

#### 4. ISLAMIC INFLUENCE

Ever since the Arab conquest of Palestine the Samaritans have lived under the protection and patronage of Islam. Like the Jews and the Christians, they could claim to belong to the "Ahl al-Kitāb (People of the Book) and as such came within the sphere of Islamic protection. Throughout their history the Samaritans have used four languages: Hebrew, Greek, Aramaic, and Arabic. The Arabs conquered Palestine and Syria in A.D. 634 and Egypt in 643. As we know, Samaritans lived in these places; and also in their spiritual center in Nablus their number was significant. It is possible to assume that after the Arab conquest the Samaritans gradually began speaking Arabic. First, it was spoken by those Samaritans, who - because of their position or social function - had close contact with Arabs, such as merchants. However, in contrast to this, priests and other Samaritan intellectuals continued to speak Samaritan Aramaic for religious purposes and used Arabic for secular purposes. With time passing, Samaritan Aramaic slowly became a passive language, i.e. people were able to read and understand written texts but could not speak it anymore. Now, Arabic replaced Samaritan Aramaic as a spoken language and, in a later stage, even penetrated the domain of literature: history, grammar, commentaries, sermons, and law. It was not used for religious purposes, prayer or liturgical hymns. In this context Samaritan Aramaic continued, artificially and full of Hebraisms, until the fourteenth century. From this century on, a Hebrew

cumstances she is subject to the same restrictions as during menstruation.

Men as well as women become unclean for seven days if they touch a dead body. They have to bathe at the end of this period.

The funeral and mourning rites have undergone changes in the course of time. Today there are two cemeteries, one on the holy Mt. Garizim and one in Kiryat Shaul, north of Tel Aviv, for the residents of Holon. When a person comes close to death, Dt 32 (the song of Moses) is read to him by a priest. The person lies on the bed in such a way that he or she faces Mt. Garizim. After death the body is washed. After the washing it is dressed in white garments and the reading of the Law (Dt 33 till the end of the book) begins. The last part is read when the coffin is put into the grave. The burial takes place as soon as possible and is never postponed beyond 24 hours. After the funeral a meal is served. Mourning is continued by the relatives of the deceased for seven days. Officially it ends 30 days after the funeral.

The Samaritan feasts are mainly those prescribed in the Torah. The most important feast for the Samaritans and the best known among non-Samaritans is Passover. It has been observed, described, and photographed numerous times from the nineteenth century up to our time. Passover is celebrated on Mt. Garizim, although there were times in the past where it was impossible because of the political situation. As prescribed in Ex 12 the Samaritan Passover consists of the slaughter, roasting, and subsequent eating of lambs. Year after year this aspect attracts many observers who want to watch the blood sacrifice.

For the Samaritans, Passover and Maṣṣot are two separate feasts as it was the case in pre-Deuteronomic times (Ex XXIII:15 etc.). The fifteenth of the first month (Nisan) is at the same time the Passover day and the first of the seven days of Maṣṣot. During the whole period unleavened bread must be eaten. The seventh day of Maṣṣot is the most important one because on this day the first pilgrimage of the Samaritan liturgical year takes place. The other two pilgrimage feasts are Shavuot and Sukkot. Whereas in the past the point of departure was the synagogue in Nablus at the foot of the mountain, it is today the synagogue



claim that it is not forbidden for them to marry Christian or Jewish girls. Today , only Jewish men or women who are willing to become Samaritans, may be married by Samaritans. This happened several times with Jewish girls, but no Jewish man so far has become a Samaritan. At the same time, one does not have the impression that Christians are considered as possible marriage partners for Samaritans at the present.

The present day marriage consists of three stages: kiddushin or proposal, erusin or betrothal, and nissu'in or marriage. Erusin is not a matter between the bride and the groom, but between the bride's representative (her father, uncle or guardian) and the groom. It establishes a bond that can only be separated by divorce. For the marriage a marriage contract (ketubbah) is necessary. It must contain the name of the groom and the bride, their fathers and grandfathers, the date of the marriage, the mutual obligations, and the bridal money (mahr). In contrast to Jewish marriage contracts, the Samaritan ketubbah gives the husband the right to annul his wife's vows.

There are three main reasons for divorce: 1. unfaithfulness of one of the spouses; 2. a long and dangerous illness affecting one of them, and 3. barrenness of the wife. A period of at least one year is now imposed on the couple who wishes to divorce in order to achieve reconciliation. If this fails, divorce takes place.

A modern addition to Samaritan marriage customs is the use of the wedding ring. It was used for the first time in 1905.

Rather important for married life are the purity laws by which the women are more seriously affected than the men. During menstruation a woman is unclean for seven days. During this time she is not allowed to touch anyone or anything which would come into contact with anybody else. The strict observation of this law might create considerable problems in a family. It is reported that women often go hungry because they do not want to contaminate their kitchens. Some Samaritan women often endanger their health by taking pills to postpone or eliminate their periods. Childbirth too renders a woman unclean, forty days in the case of a boy and eighty in that of a girl. Under these cir-

today. The amulets that are preserved from antiquity are made from bronze, silver or stone, while the more recent ones are of parchment, paper, and wood. In antiquity the texts consisted mainly of passages from the Pentateuch and in a few cases of short Greek phrases. Later, longer texts appear, and eventually letters were arranged in a way that they are not legible as phrases.

Opposite to the non-use of phylacteries the Samaritans do use mezuzot.

The life cycle of a Samaritan begins with the ritual of circumcision which is always performed on the eighth day after birth. It should under no circumstances be postponed, because it is written in the Samaritan Pentateuch, Gn XVII:14: "Any uncircumcised male who is not circumcised in the flesh of his foreskin on the eighth day shall be cut off from his people". The emphasized words "on the eighth day" are a Samaritan addition to this verse.

9. At the age of four or five years, Samaritan children, boys and girls, begin instruction in the tradition, particularly in the reading of the Torah. They are taught by a scholar, a priest, or their father. When they have read the complete Torah, which occurs at different ages depending on the individual child, the ceremony of the Completion of the Reading of the Torah takes place the usual age is between six and ten years. During the ceremony, the child recites the blessing of Moses (Dt 33) by heart.

Concerning marriage it is reported that in former times marriage took place at a very early age, i.e. boys at fourteen and girls at ten or even eight years. Today, the age of marriage is of course higher.

Polygamy was apparently once practiced. It has not only been reported by nineteenth century authors but also stated by the Samaritans themselves. It was abandoned later because of a lack of women. There is no polygamy among the Samaritans now.

As to intermarriage with non-Samaritans, the Samaritan Kitāb al-Kāfī declares it impossible. Nineteenth century accounts, however, seem to contradict each other. While some scholars state that they never intermarry with persons from another creed, others



been a political motive for JOHN's behaviour. The Samaritans supported ANTIOCHUS VII who had been fighting JOHN HYRCANUS. His action might be explained as retaliation against the Samaritans.

Historically, the Samaritans were rejected by the Jews only for religious reasons. At the time of JOHN HYRCANUS, political strife was added to the religious dispute. JOHN's reign reflected the Hasmonaean desire to destroy the Samaritan sect. These events convinced the Samaritans that there was no way for them to join Judaism. During this time they began to legitimize their separate identity as a sect outside Judaism.

### 3. RITUALS AND CUSTOMS

Samaritanism has often been thought of as a fossilized version of Judaism as it had been practised before the destruction of the Second Temple in 70 C.E. A closer look at the rituals and customs of the Samaritans shows that this is a mistaken view. If all the available evidence is taken into account, i.e. Samaritan liturgical texts, halachic writings, exegetical works, Jewish and Christian sources, the account of travellers, and the present practice, it becomes clear that Samaritan traditions have undergone and are still undergoing many changes. Although some of the changes are very small, but they indicate nevertheless that the Samaritan tradition is a living tradition, and not a fossil one. Sometimes the adaptation made by the Samaritans were forced upon them by those who ruled them, but in many cases they were voluntary and constituted a response to changed circumstances.

In many cases it is difficult or even impossible to know how a ritual or custom is, even if all available evidences are taken into consideration. In the following I shall confine myself to the main aspects of Samaritan religious life only.

The Samaritans do not use phylacteries (tefillin) and never have used them. They interpret the respective passages in the Bible (Dt VI:8-9) figuratively, i.e. "the commandments should be put into the heart, not on the forehead and arm. What they do have are "phylacteries" in the sense of amulets. The making of amulets by Samaritans goes back to antiquity and is still being practiced



of the Samaritan temple there brought about the final breach. The account which JOSEPHUS gives of the period of JOHN HYRCANUS, includes the following information. After the death of his father SIMON, HYRCANUS became High Priest of the Jews and led an army against his father's murderer, PTOLEMY, who, however, finally escaped. When a Syrian army under the leadership of ANTIOCHUS VII EUERGETES invaded Judea and besieged HYRCANUS in Jerusalem. HYRCANUS, by the payment of three hundred talents, persuaded ANTIOCHUS to raise the siege. When ANTIOCHUS campaigned against the Medes, took the opportunity and attacked Syria. His military exploits included also the capture of Shechem and Mount Garizim and the conquest of the Cuthean (Samaritan) race which lived around the temple being a model of the temple in Jerusalem. He also besieged the former capital of the northern kingdom, Samaria, which had been built by OMRI (878/7 - 871/0 B.C.E.), whose capture and destruction were accomplished by his sons ARISTOBULUS and ANTIGONUS (Bellum Judaicum I, 54-69). An account of the period of JOHN HYRCANUS is also given in "Antiquitates" XIII:228-300 where we get the additional information that Hyrcanus not only captured Mount Garizim, but also destroyed the Samaritan temple which had stood on Mount Garizim since the time of ALEXANDER THE GREAT. This event was followed by the total destruction of the city of Shechem by JOHN HYRCANUS in 107 B.C.E.

The main distinction which separated Jews and Samaritans was the temple and the Samaritan belief in the holiness of Mount Garizim. This is expressed in the Talmudic tractate Kutim 28:

"When shall we take them back? When they renounce Mount Garizim, and confess Jerusalem and the Resurrection of the Dead."

To this the fact can be added, that in the Samaritan temple the high priests since MANASSEH, had belonged to the legitimate lineage of high priests, the Zadokite family. In contrast, the Hasmonaeans belonged to the priestly JEHOIARIB family, who were appointed to the high priesthood by ALEXANDER BALAS, the Seleucid ruler in 152 B.C.E., an event which caused great problems in Judea. In view of this rivalry between the two temples and that the Samaritan temple attracted some northern Jews living far from Jerusalem, JOHN demolished this competing temple. There might have

numbers of the Israelite population were left behind. At the same time, the Assyrians brought a group of exiles to the regions of what had been the Israelite northern kingdom. These populations, which lived together side by side, formed a new people who were eventually called Cuthaeans or Samaritans (cp. FLAVIUS JOSEPHUS, "Antiquitates", IX:288-391; RITA EGGER, "Josephus Flavius und die Samaritaner", Göttingen 1986, pp. 48-59; A.G. LIE, "The Inscription of Sargon II", Paris 1929, part I, pp. 21-22).

There is, however, a Samaritan version of their own history, which became available through the publication of Chronicle II (Sefer ha-Yamim; cp. J. MACDONALD, "The Samaritan Chronicle no. II or Sefer ha-Yamim" = 'Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 107/1969). According to this Chronicle, being the fullest Samaritan version of their history, the Samaritans are the direct descendants of the Joseph tribes, Ephraim and Manasseh, and until the 17th century C.E. they possessed a high priesthood descending directly from Aaron through Eleazar and Phinehas. They claim to have continuously occupied their ancient territory in central Palestine and to have been at peace with the other Israelite tribes until the time when Eli destroyed the northern cult by moving from Shechem to Shiloh and attracting some northern Israelites to his new cult. From the Samaritan side, this was the schism par excellence.

Concerning their origin, only little guidance is obtained from the name of the Samaritans. The Bible uses the name "Shomronim" only once in II Kings 17:29, but this probably means Samaritans rather than Samaritans. The Samaritans themselves do not use this name at all; they have always called themselves "Shamerim"; i.e. "keepers" or "observers", of the truth = al ha-emet. This name is always used in their chronicles.

## 2. THE SCHISM BETWEEN SAMARITANS AND JEWS

The important question concerning the time and motives of the final schism between Jews and Samaritans is still under debate. Several suggestions are being discussed by different scholars of which the one is favoured that the conquest of Shechem by the Hasmonaean JOHN HYRCANUS in 128 B.C.E. and the destruction



## 1. THE ORIGIN OF THE SAMARITANS

The origins and early history of the Samaritan sect are vague and problematic. Until the middle of the 20th century it was customary to believe that the Samaritans originated from a mixture of people living in Samaria and the captives whom the Assyrians had transferred from Babylon, Cuthah, Avva, Hamath, and Sepharvaim to Israel's northern parts to repopulate the land (cp. II Kings 17:24). As a result of a plague, the new settlers were forced to worship the local god, the God of Israel. At the same time, they continued to worship the idols which they had brought with them from their native cities. According to this theory - which is mainly based on the Jewish Halakhic tradition - these syncretistik worshippers were considered to be the ancestors of the Samaritans and therefore designated as pagans (cp. II Kings 17:24-41 and GEDALYAHU ALON, "The Origin of the Samaritans in the Halakhic Tradition", in 'Jews, Judaism, and the Classical World', Jerusalem 1977, pp. 354-373).

According to another theory one might trace Samaritan origins to the northern tribes of Israel because only an insignificant number of the inhabitants were deported to Assyria, i.e. the Assyrian exile of the ten tribes was not total, and significant



**SYLVIA POWELS, Berlin**

**THE SAMARITANS AND THEIR HERITAGE**

**Contents:**

- 1. The Origin of the Samaritans**
  - 2. Schism between Samartians and Jews**
  - 3. Rituals and Customs**
  - 4. Islamic Influence**
-

















Bibliotheca Alexandrina



0535448











# مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية  
تعنى بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير :

الأستاذ الدكتور السبهي محمد السبهي



# مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير :  
الأستاذ الدكتور السبأى محمد السبأى

سكرتير التحرير  
الأستاذ الدكتور محمد الرزق فريد

هيئة التحرير :  
الأستاذ : أحمد عاى سليمان الحملى  
أ. د. : بديع جمعة  
م. د. : أحمد فؤاد متولى  
د. : محمد خليفة حسن

العدد الثالث - ديسمبر ١٩٨٥  
مكتبة الأستاذ  
THECA ALEXANDRIA



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





## الفهرس

صفحة		
٨	مقدمة	م. د. السباعى محمد السباعى
٩	السريانية وعلاقتها بالعربية	م. د. زاكية محمد رشدى
٢١	الماليك يرفضون الاشتراك فى محاربة السلفيين تحديا لأوامر محمد على ، ومذكرة والى مصر عبدكم محمد على باشا	م. د. احمد فؤاد هتولى
٣٣	التأثيرات اليونانية على منطقة واد السند	د. سمير عبد الحميد ابراهيم د. محمد حمدى ابراهيم د. عبد الرحمن على عوف
٥٩	عجنون وتعميق الاحساس بالاضطهاد فى الوجدان اليهودى	د. محمد محمود ابو غدير
٧٥	قصة « القائد الأخير » للكاتب الاسرائيلى ابراهيم ف. يهوشوع .	د. محمد محمود ابو غدير
٨٩	سيناء .. السلام والحياة ( الترجمة العربية )	د. سمير فرحات رجب
٩٧	اهمية الكتابات الأدبية الفارسية التى كتبها اليهود	د. عبد الوهاب علوب
١٢٥	سيناء .. السلام والحياة ( النص العبرى )	د. سمير فرحات رجب
١٣٢	المخطوطات العربية اليهودية مميزاتها ونماذج لها	د. شعبان محمد سلام
١٥٧	قصيدة « تهويدة مهد »	د. فايز فارسى محمد الحمد
١٨٧	نظرة نقدية فى قضية الأصل المصرى القديم لموسى وديانته	د. محمد خايقة حسن احمد



# مقدمة

عزيزى القارئ الكريم

بين يديك الآن العدد الثالث من مجلة الدراسات الشرقية ، وبين دفتيها  
لثعدد من المقالات فى هذا الحقل ، رغبة منا فى إبراز هذا الجانب الفكرى  
من التراث العربى الاسلامى والتراث السامى ، بجانب الدراسات والفكر  
الحديث والمعاصر من هذا المجال ، والذي تتفرد بتقديمه الى القراء تلك  
المجلة .

لا شك أن العدد الاول والثانى قد ظهرا وبهما بعض الهنات التى حاولنا  
جهد الطاقة التخلص منها فى هذا العدد الجديد ، ويسعدنى أن توافى هيئة  
تحرير المجلة بملاحظاتك وما تراه كفيلا بخروج العدد الرابع بصورة أفضل  
مما خرج العدد الذى بين يديك ولا يفوتنى فى هذا المقام أن أتقدم بعميق شكرى  
وتقديرى للخطابات التى وردت الى من المملكة الاردنية الهاشمية والمملكة  
المغربية حاملة عبارات الشكر والتقدير والنقد البناء للعديدين السابقين ، كما  
أوجه شكرى وامتنانى للزملاء والزميلات فى المملكة العربية السعودية والاردن  
لامدادهم المجلة بالعديد من البحوث والمقالات القيمة ، التى تنشر تباعا فى  
أعداد هذه المجلة بائن الله تعالى .

ونطلب من الله العون والتوفيق

وعلى الله قصد السبيل

دكتور السباعى محمد السباعى





بسم الله الرحمن الرحيم

## السريانية وعلاقتها بالعربية

مكتورة / زكية محمد رشدي

ان اللغة السريانية امتداد للغة الآرامية في العصر المسيحي حيث كانت في بادئ امرها تسمى بالآرامية والمتكلمون بها بالآراميين .

والآراميون أمة قديمة كبيرة موطنها البلاد المسماة في العهد القديم بآرام وهي قسمان : آرام النهرين وآرام الشام ، والمرجح أنها سُميت به من آرام بن سام بن نوح لأنه أول من تبوأها وعمرها بولده ، وقد أسس الآراميون في القرن الحادي عشر ق . م ، في منطقة اعالي الفرات مملكة قوية ممتدة على الضفتين الشرقية والغربية من النهر ، وثلثها ممالك وامارات أخرى آرامية في العراق ، وتمتد اماراتهم حتى تصل الى الفجلة والى حوض الزاب الأدنى . وكذلك نجحوا في غزون القرن التاسع ق . م في تكوين ست امارات في اقصى الجنوب من العراق كما كونوا في بابل امارة الكلدانيين وكذلك تسللوا الى سوريا وكونوا فيها شمالا وجنوبا امارات عدة .

والآرامية هي احدي اللغات المعروفة باللغات السامية كالأكدية والفينيقية والعبرية والحبشية والعربية . ولغات هذه الأمم تتشابه في أكثر من نقطة رئيسية : فالألفاظ المتداولة بينها تمثل نسبة ضخمة من ثروتها اللغوية ومخارج الحروف التي تميز هذه العائلة ولا توجد في غيرها وصيغ الصرف التي تنفرع بها الكلمات من المادة الواحدة تجرى في كل هذه اللغات على خطة لا تختلف في جوهرها . وهذا ان دل على شيء فانما يدل على أن وراء هذه اللغات التي تسمى سامية لغة واحدة اندثرت في العصور السابقة على التاريخ .

وقد أدى انتشار الآرامية في القرن التاسع والثامن والبنابع ق . م

من الهند شرقا الى البحر المتوسط ومصر غربا الى أن تصبح الآرامية لغة الادارة والدبلوماسية لدى الفرس الاخمينيين تكتب بها الوثائق الرسمية والعقود والرسائل في كل أنحاء الامبراطورية الفارسية حتى اننا نعثر على مجموعة من أهم هذه النصوص في جزيرة فيلة بأسوان .

وفي فلسطين تحل شيئا فشيئا محل العبرية حتى تموت العبرية نهائيا فنقابل الآرامية في الكتاب المقدس نفسه وفي المأثورات الدينية والأدعية والصلوات والشروح والتفاسير اليهودية ، بل انه بعد فتوح الاسكندر الأكبر تحتفظ اللغة الآرامية بمكانتها الى جانب اليونانية ، ويكفى أن نشير الى انه عند ظهور المسيح كانت العامة في بلاد الشام من أقصاها الى أقصاها لا تفهم الا الآرامية مما دعا المسيح نفسه الى استعمالها في وعظهم والمحدث اليهم وهذه الآرامية التي اتسع انتشارها على هذا النحو قد انقسمت بطبيعة الحال الى لهجات عدة لا يتسع المجال هنا لذكرها .

ان دخول المسيحية اوائل القرن الثاني الميلادي بلاد الآراميين جعل هؤلاء الذين اعتنقوها ينفرون من تلك التسمية القديمة ويعيدونها مرادفة للوثنية والاحاد لذلك سارعوا بالأخذ بكلمة سريان تلك التسمية التي أطلقها عليهم اليونان الذين كانوا يحتلون بلادهم كما سموا لغتهم السريانية وجعلوا اسم الآراميين لسكان القرى الوثنية مثل حران في الجزيرة . وبذلك تكون السريانية هي لغة السريان المسيحيين في الرها وهي التي يطلقون عليها الآن « أورفة » ويطلق عليها الفرنجة ( Edessa ) . وقد انتشرت هذه اللغة الى ما وراء موطن نشأتها الأصلية بكثير في اقليم واسع غرب آسيا وظلت منتعشة فيه نيفا والى عام فقد اتخذتها الأمم التي كانت تجاور السريان والتي كانت دونهم في الحضارة لغتها الأدبية .

كانت السريانية هي لغة الرها الأدبية قبل دخول المسيحية بزمان طويل فلما دخلت النصرانية الرها وبنيت الكنائس اتخذتها النصرانية لغة لها وترجم اليها كثير من الآداب والعلوم اليونانية ، وصارت لغة التأليف المسيحي حتى ان النصارى في مصر والشام والعراق وايران درسوها وأخذوا جميعا

يستعملونها في دراساتهم كوسيلة للتعبير عن جميع نواحي ثقافتهم ولا سيما الثقافة اليونانية حتى صارت لغة الفلسفة والطب والعلوم الطبيعية . وترجم الكتاب المقدس الى السريانية ترجمة أصبحت من المراجع في تحرى آيات هذا الكتاب وتحقيقها وتفهمها وهي المعروفة باسم الترجمة البسيطة . كذلك ظهرت اشعار في النصوص والابتهاال ومذائع في المسيح والعذراء ونحو ذلك ، كما كثرت كتب اللاهوت وكتب التاريخ ، وأقبل السريان على الترجمة وبرعوا فيها وأشهر ما ترجم كتب الفلاسفة اليونان وعنهم انتشرت في فلسطين وسوريا والعراق وفارس واستمرت حركة الترجمة هذه حتى بعد ظهور الاسلام بمدة طويلة ، وبذلك اكتسبت اللغة السريانية أهمية كبيرة وأصبحت الرها منذ ذلك الحين مركز الاشعاع على جميع سوريا المسيحية ليس فقط على الأقاليم الرومانية بل أيضا على الأماكن المجاورة لنهر الدجلة الواقعة تحت حكم الفرس .

وقد بدأ العصر الذهبي لهذه اللغة بظهور القرن الثالث الميلادي ولما جاء القرن الرابع كانت السريانية لغة النصرانية في جميع الأرجاء الا في بعض نواح من فلسطين . وتظهر تلك اللغة واملاؤها في شكلها النهائي في تلك المخطوطات البديعة التي ورثناها عن القرن الخامس الميلادي بشكل لا يترك مجالا للشك في ان هذه اللغة لم تبلغ ما وصلت اليه ولم تتحول من لغة شعبية الى لغة أدبية الا بمجهود دراسي منظم .

واذا بحثنا عن المؤثرات الخارجية التي كان لها دورا كبيرا في تشكيل هذه اللغة لوجدنا ان اليونانية كانت ذات أثر كبير فيما وصلت اليه اذ لم يقتصر هذا التأثير على نقل كثير من الكلمات اليونانية الى السريانية فحسب وانما في محاكاة النحو اليوناني والأبنية اليونانية وكذلك طريقة استعمال الكلمات وتركيب الجملة .

كذلك استطاعت بعض المؤثرات العبرية ان تجد طريقها الى اللغة السريانية من خلال التراجم المختلفة للكتاب المقدس .

ولم تكن اليونانية أو العبرية هما المؤثران الوحيدان على السريانية فقد كان القرن الخامس كذلك حافلا بالأحداث التي أثرت عليها فأخذ المسيحيون يجادلون حول طبيعة المسيح ، وكان أثر هذه المنازعات قيام كثير من المجمع التي حاولت التقريب بين وجهات النظر المختلفة وكان أن انقسم السريان إلى فرقتين : أصحاب الطبيعة الواحدة وهم اليعاقبة ، وأصحاب الطبيعتين وهم النساطرة وهؤلاء كونوا جماعة دينية رحلت إلى البلاد الفارسية ، وهناك نشروا لغتهم ودرسوا بها الطب والعلوم الطبيعية في مدرسة جنديسابور وغيرها من مدارس السريان في البلاد الفارسية . وبهذه اللغة أيضا نشر المبشرون النساطرة تعاليمهم لا في الشرق الأدنى وحده بل في الشرق الأوسط والأقصى أيضا . ولذلك نجد آثارا سريانية في تركستان والهند بل وفي الصين أيضا وقد بقي لنا في هذه اللغة نص مكتوب باللغتين السريانية والصينية وجد في مدينة ( من — ين — غو ) ويرجع إلى القرن الثامن الميلادي ويذكر فيه نجاح المبشرين النساطرة في الصين .

وما كاد هؤلاء النساطرة ينشئون لهم مركزا دينيا وفكريا على مقربة من الفرس حتى اهتم علماء المجوس بدراسة الفكر اليوناني على أيديهم وأصبحت الفارسية والفسطورية من اللغات الضرورية للمثقفين الفرس خاصة في جامعاتهم القديمة بمدينة جنديسابور حيث كان الاهتمام بفلسفة أرسطو على أشده وقد أدى ذلك إلى تبادل لغوي بين الفرس والسريان .

دخلت السريانية كذلك مصر ولكن في الأديرة وبين رجال الدين وبخاصة في الاسكندرية . وكذلك كانت هناك صلات بين كنيسة الرها والكنيسة المسيحية في جنوب فرنسا وهاجر إلى فرنسا كثير من السريان في عهد القيصرية الأولى أي حوالي عام ٨٠٠ م .

وبعد أن هاجر النساطرة إلى البلاد الفارسية بقي في الرها المسيحيون القائلون بالطبيعة الواحدة أو اليعاقبة وكانوا تحت النفوذ الروماني وكانت الرها في ذلك الحين أكبر المدن التعليمية .



بذلك افترقت اللهجتان الرئيسيتان — اللتان قضتا حياة مشتركة في الرها — وسلكت كل واحدة منهما طريقها مستقلة عن الأخرى في تفسير الكتب المقدسة ومن هنا نشأ تراث مزدوج .

انتشرت المسيحية في سوريا غرب الفرات بين الأوتشاط التي يفسود فيها العنصر اليوناني مثل أنطاكية في شمال سوريا وأصبحت السريانية لغة العلم أو اللغة الفصحى بين السريان الغربيين .

وفي أثناء ذلك كان مسيحيو الجليل الذين أقصوا إلى ما وراء نهر الأردن في فلسطين القديمة قد تخلصوا من النفوذ اليوناني واستخدموا لهجتهم الآرامية في العبادات ونشأ عن هذه الدائرة الضيقة أدب كنسي وهذه اللهجة تعرف باسم المسيحية الفلسطينية أو السريانية الفلسطينية وتعتبر هذه اللهجة إحدى اللهجات الدارجة أو الشعبية التي نشأت عن انتشار السريانية .

اختلفت السريانية بغیرها اختلافا كبيرا أثناء انتشارها وذیوعها في الأقاليم البعيدة ، وهذا الانتشار أثر فيها تأثيرا كبيرا حتى أصبح الذين يتكلمونها لا يفهم بعضهم بعضا ، وكان اتساع الرقعة التي انتشرت فيها اللغة سببا في أن كل مركز من المراكز الكبيرة مثل ملطية وسميساط وحران أصبحت لهجته خصائص تميزها عن كل غيرها ، ولكن تأثير اللهجة الرهاوية باعتبارها اللغة الفصحى قضى شيئا فشيئا على هذه الاختلافات .

وكما لم تكن السريانية الغربية لهجة الرها فحسب وإنما كانت لهجة ملطية وماردين وضواحي هذه المدن ، كذلك كانت اللهجة الشرقية في أقاليم دجلة تشتمل على أنواع كثيرة من اللهجات وكان أكثر هذه الأنواع نقاء هو لهجة نصيبين شرقي دجلة .

ومما لا شك فيه أن تعدد اللهجات واختلافها قد أثر على النطق السرياني حتى في أفواه المثقفين في مختلف البقاع ولكننا مع ذلك نجد أن



السريان الشرقيين قد حافظوا في تراثهم على الأصل القديم معحافظة دقيقة في بعض الأحيان كما حافظ عليه الغربيون أحيانا أخرى إلا أن اللغة الغربية هي التي حافظت على نطق الرها في الشكل المنقح أو الصيغة المطورة التي كانت مستعملة بين سنتي ٦٠٠ ، ٧٠٠ ميلادية أي في الفترة التي بلغت فيها اللغة عصرها الذهبي .

وبناء على ما ذكرنا نجد أن السريانية الأدبية لا تشمل إلا على لهجتين شرقية وغربية والفرق بينهما يكاد يكون معدوما من ناحية شكل الكلمات وتركيب الجمل ولكنه ينحصر في النطق والترقيم .

لم يقتصر هذا الانقسام الذي ذكرناه على اللغة فقط بل امتد حتى شمل الكتابة أيضا فبعد أن كان الخط الاسطرنجيلي هو الخط السائد في جميع الكتابات السريانية أنشأ اليعاقبة في أواخر القرن السابع خطا مستقلا بهم هو الخط الغربي أو السرطا أي السريع كما أنشأ النساطرة حوالي القرن الثامن خطا جديدا لهم هو الخط النسطوري أو الشرقي وعرف في الهند باسم الخط الكلداني وهو يتميز بدقة حركاته إذ فرق بين الإمالة القصيرة والطويلة وبين الضميتين المفتوحة والمقفولة على نحو لا نجده في الخط اليعقوبي . وأصبح الخط الاسطرنجيلي أو الخط القديم في ذلك الوقت لا يكتب به إلا عناوين الكتب أو للأغراض الزخرفية مما يكتب حفرا على النحاس أو الخشب أو تطعيما بالفضة أو الصدف أو تطريزا على المنسوجات .

وقد ظهرت بعد الانقسام السابق فرقة ثالثة وكانت تدعى الملكانية ، وكانوا أرثوذكسا من وجهة نظر اليونان على حين كان النساطرة واليعاقبة هراطقة . ولما كانت الملكانية قد افترقت في العقيدة والشئون الكنسية عن كل من الفرعين الآخرين فليس غريبا عليهم أن يبتدعوا إذن طريقة خاصة في الكتابة ، وقد اشتقت هذه الطريقة من الخط القديم الاسطرنجيلي والخطين الجديدين اليعقوبي والنسطوري . وقد خلقت هذه الفرقة بعض المخطوطات الملكانية ولكنها ليست كثيرة فلم نعثر منها إلا على أربعة عشر مخطوطا مؤرخا .

وكان من اهل فلسطين ملكية ترجموا الكتاب المقدس الى لهجتهم وكانت ترجمتهم حرفية دقيقة لم يراعوا فيها المعانى ولا ترتيب الكلمات فى الجملة على قواعد اللغة الآرامية ، ولم يبق لنا من كتبهم الا القليل ، وكان املاؤهم غير بواضح وغير مشكل بحيث يمكن الاختلاف فى نطق تكلماته ، ولذلك لم تلق هذه اللهجة عناية كافية . وقد ظل أصحابها يتكلمون بها فى فلسطين حتى انقرضت أيام الفتح العربى .

تلت ان الانقسام فى العقيدة ادى الى هجرة الشرقيين الى فارس وخروج المبشرين منهم شبرتا حتى بلغوا الهند والصين ، وقد ادى ذلك الى انتشار اللغة فى هذه البقاع ، وكان من نتيجة ذلك فساد اللسان السريانى مما دفع علماء السريان فى كل من الفرقتين الى ضبط القراءة الصحيحة للنصوص المقدسة فاستعار اليعاقبة حروف الصوائت اليونانية واستخدموها كحركات لضبط لغتهم ، وأبى النساطرة استخدام هذه الطريقة وابتدعوا لهم طريقة أخرى لضبط الحركات وهى طريقة النقط فاستعملوا نقطة أو نقطتين فوق بعض الحروف أو تحتها راسية أو أفقية أو مائلة ليوضح كل شكل حركه من الحركات .

امتد العصر الذهبى للثقافة الأدبية السريانية حتى القرن الثامن ، وفى خلال هذه الفترة كان ينظر الى اليونانية على أنها نموذج يحتذى وكان تأثيرها قويا على السريانية . وكما اثرت اليونانية على السريانية بدخول بعض الكلمات اليونانية اليها وتقليد السريان للنحو اليونانى كذلك كان للسريانية أكبر الأثر فى احياء التراث اليونانى القديم فقد عمد اليونان الى التراجم السريانية لقراثهم فأعادوا نقلها الى اليونانية بعد أن تبين لهم أن التراجم السريانية كانت تقوم على استبدال الكلمات اليونانية بكلمات سريانية .

وضع القرن الثامن نهاية لعصر التقدم هذا وكان فتح العرب للأقاليم السريانية نهاية مفاجئة للمركز القيادى للغة السريانية وفقدت مركزها كلغة المتكلمين المثقفين وأصبحت سوريا من البلاد التى دخلت فى حوزة المسلمين ، وكانت الاضطرابات التى وقعت فى الجزيرة وسوريا سببا فى اضطراب المعاهد

المنظمة غاهملت المدارس وانبثرت التراث الأدبي وهاجر التلاميذ الى الصوامع والأديرة على حين قويت شوكة العرب وأخذ سلطانهم يمتد وفتوحاتهم تتسع حتى شملت بلاد الآراميين فاضمحلت هذه اللغة منذ أواخر القرن الثامن ولوائل التاسع وأخذت تضعف شيئاً فشيئاً تبعاً لانتشار اللغة العربية في صحيفة واحدة فألفت قواميس السريانية والعربية .

رأى السريان بعد تعلمهم العربية انه من الأسهل عليهم أن يكتبوا هذه اللغة الجديدة عليهم بالحروف السريانية ، ومن هنا نشأ نوع من الكتابة تسمى بالكتابة الكرشناوية أو الخط الكرشناوي ، وقد استعملوا بعض اضافات للحروف السريانية ليكملوا بها الأبجدية السريانية الناقصة عن الأبجدية للعربية .

وكما أثرت الأبجدية العربية على الأبجدية السريانية كذلك اثر الشعر العربي على الشعر السرياني تأثيراً واضحاً فظهرت فيه القوافي ولم تكن معروفة من قبل وأول من أدخلها يوحنا بن خادون في القرن الحادي عشر الميلادي ثم حذا حذوه بعض الشعراء حتى نهاية القرن الثاني عشر فعند استعمالها عند جميع الشعراء حتى أصبحوا لا يعدون من يهمل القافية في شعره من طبقة الشعراء الفاضلين ولكن سرعان ما اضمحل الشعر السرياني وأصبح أشبه بكلمات تستخرج من قاموس لتصف الى جوار بعضها .

لم يقتصر التأثير على ما سبق بل اثر كذلك النحو العربي على النحو السرياني في عصر النهضة الأخير للعلوم السريانية ووضع ابن العبري كتابه في النحو الكبير ويسمى « كتاب الأشعة » على غرار كتاب « المفصل » للزمخشري .

لم تؤثر العربية على السريانية فقط بل كان التأثير متبادلاً بينهما وأقدم مثل لتأثير السريانية على العربية هو الأبجدية النبطية التي استعارها العرب لكتابتهم والخط النبطي مشتق من الآرامي ، والاملاء العربي القديم قريب من الاملاء الآرامي ، ويظهر ذلك في رسم الكتابة في فجر الاسلام أي الخط الكوفي

فقد كانت الفتحة الممدودة التي تقع في وسط الكلمة لا ترسم تقليدا للسريانية على النحو الذي نجده في المصحف العثماني مثل كلمة « كتاب » تكتب بدون ألف . ويتجلى كذلك في رسم بعض الكلمات الدينية مثل « صلاة وزكاة » وتكتب بالواو بدلا من الألف وذلك من الرسم السرياني ، كما يظهر في استعارة بعض الصيغ السريانية مثل « ملكوت وكهنوت » وكذلك صيغة الصفة المشبهة باسم المفعول فإنها منقولة عن صيغة اسم المفعول في السريانية كقَتِيل وجريح .

كذلك أثرت السريانية على العربية في نشأة الحركات العربية في فجر الاسلام التي ينسب وضعها الى أبي الأسود الدؤلي في عهد علي ابن أبي طالب فقد استخدم أبو الأسود طريقة الشكل بالنقط عند النساطرة في وضع الشكل العربي فوضع نقطة فوق الحرف لتدل على فتحه ونقطة تحت الحرف لتدل على كسره ونقطة فوق السطر مباشرة أو بعد الحرف الأخير للكلمة على السطر لتدل على الضمة . فاذا كانت الحركة متبوعة بغنة استبدل النقطة بـائنتين . وقد نقل اليهود عن العرب هذه الطريقة في الشكل في اللغة العبرية في الأندلس وانتشرت عنهم بعد ذلك في سائر الكتابات العبرية .

كذلك اثر الأدب السرياني تأثيرا كبيرا في الأدب العربي ذلك أن العرب ابتدأوا يهتمون بالعلوم والفلسفة اليونانية وحاولوا نقلها الى لغتهم كتبت الترجمات السريانية هي الواسطة في هذا النقل وقد استعان خلفاء المسلمين وخاصة الخليفة المأمون العباسي بالترجمين السريان في اغناء المكتبة العربية بكتب الطب والفلسفة والهندسة والرياضة وغيرها من العلوم التي ورثها السريان عن اليونان ، وأكثر المترجمين شهرة الذين نقلوا عن السريانية هم حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين وحبيش بن الأعصم ويحيى بن البطريق وابن زرعه .

واللغة العربية مدينة للغة الآرامية بعشرات الآلاف من الألفاظ التي دخلت في عصور مختلفة ومن طرق متباينة فمصطلحات الزراعة أخذ العرب معظمها عن النبط الذين كانوا يشتغلون بالفلاحة على حافة الجزيرة العربية



حتى ان علم الزراعة ظل الى وقت طويل بعد الاسلام يسمى عند العرب  
« الفلاحة النبطية » . كذلك كان الآراميون في كثير من الأحيان الوسيط في  
توصيل الدخيل اليوناني واللاتيني الى اللغة العربية ، كذلك أخذوا عنهم  
كثيرا من الفاظ الصناعة في التجارة والسبائك والحياكة والصباغة والكتابة  
والطب والصيدلة والفلك وغيرها ، كما اثر اسلوب المترجمين السريان على  
تركيب الجملة وصياغتها في العصر العباسي وما يليه .

وبذلك كان السريان ذوى فضل في نقل علوم اليونان الى العرب والعلم  
مدين لهم بهذه التراجم الدقيقة لعدد عظيم من أمهات المؤلفات اليونانية القيمة  
والتي لولاها لضاعت هذه المؤلفات . يضاف الى ذلك عدد من السجلات  
التاريخية التي خلفها لنا مؤرخوا السريان فبدون هذه السجلات ما استطعنا  
ان نصل الى كل ما وصلنا اليه من معلومات عن كثير من الحروب والحوادث  
السياسية والاجتماعية التي وقعت أثناء حياة المؤلفين .

لم يطل العهد باللغة السريانية بعد ذلك فقلت العناية بدراستها بعد  
فترة وجيزة ، ولم تعيش الا بين عدد قليل جدا من المثقفين الذين ارادوا ان  
يستعملوا تلك اللغة في تأليفهم وخاصة في الكنيسة .

وفي أثناء القرن العاشر قامت نهضة أدبية كانت بمثابة رد فعل للثقافة  
العلمية في العراق ، وبعد ان كان السريان قادة للعرب في العلوم الفلسفية  
عبادوا فخضعوا لتأثير المدنية العربية وبقيت السريانية لغة مدرسية فقط  
الى جانب العربية التي كانت لغة التخاطب ، وكانت مراكز هذه النهضة عند  
اليعاقبة في الأديرة المجاورة للرها في ملطية وطور عبيد وشمال ماردين .  
وعند النمساورة في نصيبين وتكريت والمقاطعات الواقعة شرق الدجلة ،  
واختلط عدد من اليعاقبة بالنمساورة في هذه الأقاليم وكونوا مدرسة مشتركة  
حيث اختلط التراثان .

ثم تبدلت الحال في القرنين الثالث عشر والرابع عشر فبعد ان كانت



الكتب تترجم من السريانية الى العربية في صدر الاسلام أصبحت تترجم من العربية الى السريانية في هذه الفترة واذا بابن العبري ومعاصره يترجمون كتب ابن سينا والفخر الرازي وأضرابهما من فلاسفة المسلمين من العربية الى السريانية .

كذلك امتازت هذه الأزمنة الأخيرة بظهور عدد كبير من المفسرين والفحاة الذين يعكسون فيما يتعلق بالنحو مناهج المدارس العربية الشهيرة في البصرة والكوفة وأشهر المفسرين عند السريان هو ابن الصليبي وأشهر نحاتهم هو ابن العبري الذي خلف لنا مؤلفا قيما في النحو نجده يتبع فيه تقاسيم النحاة العرب .

بنهاية القرن الثالث عشر انقرض استعمال اللغة السريانية تقريبا وان ظلت دراساتها باقية في قليل من الأديرة ، كما لم يبق منها الا بعض البقايا في بعض نواحي العراق الشمالية في عدد من البلدان فيما بين بحيرة أورميا وبحيرة فان حيث يقيم بعض النصارى من النساطرة ويسمونهم بالأشوريين ، وفي شمال الموصل حيث يوجد بعض آلاف من اليهود يعيشون على فلاحة الأرض وفي طور عبيدین وهي نواحي جبلية في البلاد الفارسية حيث يقيم بعض اليعاقبة . كما بقيت بعض لهجات في ثلاث من مدن سوريا منعزلة بعضها عن بعض الأولى مسيحية وهي معلولة والثانيتان سكانها من المسلمين وهما جبعدين ونجعة ولكن لهجات هذه البلاد تختلف كثيرا عن اللهجات القديمة اذ انها جاورت جهات تأثرت بلهجات تركية وفارسية وأوردية وعربية . ومن أهم هذه اللهجات لهجة الفليخى وهي لهجة يتكلم بها قرب الموصل ، ولكن كل هذه اللهجات يتكلمها غير المثقفين اذ انها ليست بلغات أدبية .

وقد حاول المبشرون الأمريكيون في القرن الماضي من استخدام هذه اللهجة في الكتابة فترجموا اليها بعض الكتب وخاصة الانجيل ، والفوا فيها ولكن هذه الحركة فشلت ، وبدالك يكون الستار قد أسدل على تلك اللغة التي عاشت زمنا كانت فيه لغة دولية لأرقى أهم الشرق الأدنى .

وأستطيع بعد هذا الشرح لأصل هذه اللغة وتطورها أن أنكر باختصار بعض المؤلفات التي ظهرت فيها .

أولا : مؤلفات تحتوى على تراجم وتفسير في كتب التوراة والانجيل لكثير من محول القسيسين والعلماء .

ثانيا : مؤلفات تحتوى على مجادلات بين أساطين الطائفة النسطورية وبين قادة الفكر من أصحاب المذهب اليعقوبى ، وبسبب الخلاف بين هذين المذهبين كثر التأليف ، وكان هذا الخلاف فى بادئ أمره سياسيا أكثر منه دينيا .

ثالثا : مؤلفات تحتوى على شرائع وقوانين مستمدة من التوراة والانجيل والحياة القومية وطائفة من القصائد الدينية كان يترنم بها فى الكنائس .

رابعا : مؤلفات فى تاريخ الكنيسة السريانية وإبطالها ، ومن هذا النوع مصنفات يظن أنها فى الأبيرة والصوامع لم تقع عليها أعين الباحثين .

خامسا : مؤلفات فى الفلسفة والطب والعلوم والطبيعة والفلك والحساب والكيمياء والجغرافيا . ويضاف أيضا هذا النوع إلى المؤلفات التى نقلت عن اليونانية إلى السريانية مما نقل بعد إلى العربية .

المباليك يرفضون الاشتراك  
في محاربة السلفيين تحدياً لأوامر محمد علي  
دراسة من واقع الوثائق التركية

أ. أحمد فؤاد متولى

أستاذ ورئيس قسم اللغة التركية وآدابها

كلية الآداب — جامعة عين شمس

بدأت حركة الإصلاح السلفية — كباقي الحركات الإسلامية الهامة الأخرى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر — في بقعة منعزلة . ولم تبدأ فقط في الجزيرة العربية ، التي لم تعد تلعب دورا هاما في الشؤون العالمية أو حتى في شؤون المشرق الأوسط المحلية ، بل بدأت في بقعة أكثر انعزالا في داخل شبه الجزيرة المترامية الأطراف ، في نجد .

صحت الجزيرة العربية في العصور الحديثة مرة أخرى — بعد عده قرون من الركود — على موالد حركة إصلاحية في منتصف القرن الثامن عشر ، تدعو إلى تثبيت دعائم الإسلام الجوهرية ، للعودة به إلى صفائه الأول . إنها الدعوة السلفية التي ينظر إليها البعض على أنها بداية لتاريخ العالم العربي الحديث . هذه الدعوة الإسلامية التي أيدها آل سعود وارتبطوا بها ارتباطا وثيقا منذ البداية ، كوفت الأساس الوطيد للتماسك الذي مكن شمال الجزيرة ووسطها لا من الوحدة وازدياد النفوذ فحسب ، بل من البقاء والصمود بعد ضربات الغزو الخارجية الشديدة التي تلقتها (١) .

بدأت الدولة السعودية الأولى بعد أن أرست أقدامها في الدرعية أولا ، ثم في نجد ثانيا ، ثم معظم أجزاء الجزيرة العربية في المرحلة التالية ، تتطلع إلى خارج حدود الجزيرة ، إلى المناطق المجاورة لنشر الدعوة السلفية بين ربوعها . بدأت الدولة الأولى تفكر في غزو العراق ثم تطلعت إلى الشام بعد ذلك .

لم تكن السلفية حركة محلية ، فقد حاولت نشر دعوتها بالقوة في العراق وبلاد الشام ، كما أنها لعبت دورا هاما في تطور الفكر الإسلامي الحديث . وتأتي أهميتها من أنها ظهرت في الوقت الذي برزت فيه مظاهر التحدي

السياسى للعثمانيين فى بقية الولايات العربية ، ومن أنها تحدث زعامة  
العثمانيين للعالم الاسلامى (٢) .

غيرت القوات السعودية التى بدأت فى داخل معقل الجزيرة العربية  
سنة ١١٥٨ هـ ( ١٧٤٥ م ) وجه تاريخ الجزيرة ، واستطاعت بعد نصف قرن  
من بدايتها أن تهز الامبراطورية العثمانية المتداعية .

انتشرت الدعوة فى انحاء الجزيرة العربية بفضل القوة العسكرية من  
ناحية وتقبل الناس لها واستحسنهم اياها من ناحية أخرى . ومع ذلك فقد  
ظل العالم الخارجى حتى أوائل القرن التاسع عشر لا يعرف عن هذه الدعوة  
الا القليل ، حتى غزا السعوديون كربلاء سنة ١٢١٦ هـ — ١٨٠١ م ، تلك  
المدينة الشيعية المقدسة فى العراق . وطبقا لمبادئ الدعوة قاموا بهدم قباب  
الأضرحة المختلفة . وفاجأ السعوديون العالم مرة أخرى سنة ١٢٢١ هـ  
١٨٠٦ م عندما طردوا الأتراك العثمانيين من مكة المكرمة والمدينة المنورة (٣) .

وبعد أن دخل الحجاز فى حوزة السعوديين ، أصاب الارتباك الشديد  
الدولة العثمانية واعترتها الحيرة . فقد تأكد لها أن الأماكن المقدسة قد ضاعت  
من يدها ولم تعد لها السيطرة عليها ، وهذا ما يؤدى بالتالى الى فقدان  
العثمانيين لهيبتهم لدى العالم الاسلامى وضياع مركزهم المتميز بين دوله (٤) .

وقد بدأ رد الفعل العثمانى يتضح شيئا فشيئا بعد فقدانهم للحجاز

---

(٢) الدكتور عبد الكريم رافق : العرب والعثمانيون ، ٣٣٩ دمشق ١٩٧٤ .

(٣) Bayle Winder : Op. Cit. , p. 6.

(٤) انظر : الدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن : الدولة السعودية الأولى

ص ٢٩٧ القاهرة ١٩٧٩ .



وضياع سيطرتهم عليه ، فقام السلطان العثماني بتكليف ولاية بغدادا الواحد تلو الآخر بمهمة الحجاز (٥) ولما يئس من تسويتهم ومماطلتهم وعدم جديتهم ، حيث لم يتخذ أحد منهم خطوة فعالة في سبيل هذا الموضوع . اتجه ببصره الى ولاية الشام عله يجد بينهم من يترجم الوعود بانتهاء المهمة المذكورة الى حقيقة عملية ..

بدأت الدولة العثمانية تلح الداحا شديدا على ولايتها في الشام والعراق وتستحثهم لكي يتحركوا بعد ان استفحل الخطر على حد زعم السلطان العثماني . فقد قام سعود الكبير فضلا عن غزوه للحرمين الشريفين بطرد الموظفين والجنود العثمانيين من الحرمين ، ومنع الدعاء للسلطان العثماني على المنابر لأنه من البدع (٦) . وحرمانه من اعز لقب يحمله وهو « خادم الحرمين الشريفين » (٧) .

يئس السلطان العثماني من تكليف ولاية الشام ، كما يئس من تكليف ولاية بغداد من قبل ، نظرا لعدم اقدام أحد منهم على أى خطوة عملية . ذلك ان هؤلاء الولاة ما كانوا يقدرون حقا على انتصدي لابن سعود وقوته تنمو من يوم لآخر ونفوذه يتسع باستمرار داخل الجزيرة العربية ، فأقدموا على التسوية والمماطلة وإيهام السلطان بالاستمرار في الاستعداد . وقد انتهز

---

(٥) انظر الوثائق التركية / رقم ٣٦١ ، ٣١٢٦ ، ٣٨١٩ ، ٣٤٩٢ المحفوظة في / متحف طوبقوبو سرايى باستانبول .

(٦) أحمد جودت باشا : تاريخ جودت ، م ٨ ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ استانبول ١٣٢٩ هـ .

(٧) أحمد راسم : عثمانلى تاريخى ، حاشية ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ استانبول ١٣٠٣ هـ .

بعضهم الفرصة فراح يطلب من الدولة العليا الأموال الطائلة بحجة الاتفاق على التجهيزات وعلى العساكر . ورسم بعضهم الخطط العسكرية الكثيلة بالوصول الى الهدف المنشود بثقة وامان ، وأرسل بها الى الدولة العليا . وكانت تتلخص في عدم تمكن والى الشام بمفرده أو والى بغداد وحده من انجاز المهمة التى تتطلب تضامر جهود القوات الثلاث : قوات والى بغداد ، وقوات والى الشام ، وقوات والى مصر . واشترط بعضهم فضلا عن ذلك امداده بالمؤن اللازمة لقواته وبالنقود الضرورية لعساكره للصرف على رواتبهم وغير ذلك ، لكى تتمكن قواته من الاشتراك مع القوات المذكورة ، لعدم توفر الموارد في ولايته . وكان هذا دأب والى الشام ووالى بغداد في بعض الفترات (٨) .

وأمام هذا كله والحالة في الجزيرة تزداد تعقيدا أمام العثمانيين وموقفهم يتأزم من يوم لآخر ، نظرا لعدم وصول الدولة العليا الى خطوة عملية تكفل لها استرداد الحجاز خاصة وبقية المناطق الأخرى بالجزيرة عامة لنفوذهم والدولة لا تقدر نفسها على خوض غمار حرب غير مضمونة العواقب ضد السعوديين ، نظرا اضعفها من ناحية وانشغالها بحروبها ومنازعاتها الداخلية من ناحية أخرى ، لجأت الدولة العثمانية أخيرا الى واليها على مصر محمد على باشا ، لكى ينجز المهمة الشاقة .

ويمكن استخلاص الأسباب التى دفعت الدولة العليا الى الاقدام على مثل هذا العمل فيما يلى .

— خشية الدولة العثمانية من اتساع نفوذ الدولة السعودية خاصة

---

(٨) انظر الوثائق التركية رقم ٢١٢٢٢ ، ٣٨٣٩ ، ١٩٥٦٧ ، ١٩٦٤٧ ،

١٩٥٩. المحفوظة في أرشيف متحف طويقبو سرايى باستنبول .

وأنهم وصلوا الى أبواب أجمل واغنى ولاياتها ، اذ وصلوا الى حوران والكرك وحاصروا دمشق وحلب ، وامتدت حدود دولتهم من الشام شمالا الى اليمن جنوبا ومن البحر الأحمر غربا الى الخليج شرقا .

— رأى السلطان العثماني أنه قد نيل من سلطته الدينية والزمنية اذ ان فتح السعوديين للحجاز قد سلبه أعز لقب يفتخر به ( خادم الحرمين الشريفين ) كما ان الدولة السعودية قد قضت على الوجود التركي والنفوذ التركي في الجزيرة العربية ، وهاجمت العراق وكادت ولاية دمشق تسقط بأيديهم .

— منع السعوديين للحجاج من الشام وتركيا .

— اخراج السعوديين من في مكة والمدينة من الأتراك المدنيين والعسكريين .

— عدم تأمين الأوربيين الموجودين في جدة وعدم توفير الحماية لهم مما اضطرهم الى الخروج منها (٩) .

اعتذر محمد علي باشا عن القيام بالمهمة المذكورة في وقتها ، لوجود بعض القلاقل في صفوف الجيش (١٠) . ثم أرسل للسلطان العثماني مذكرة بتاريخ ١٩ ربيع الثاني ١٢٢٢ هـ ( ١٨٠٧ م ) ، بعد ان وافق على تنفيذ مهمة الحجاز ، يشكو له من تمرد أمراء المماليك عليه وعصيانهم له ، ورفضهم

---

(٩) الدكتور عبد الله بن يوسف : تاريخ نجد والدولة السعودية ، ص ١٢١ ،

١٢٢ الرياض ١٤٠٠ هـ ( ١٩٨٠ م ) .

(١٠) أنظر الوثيقة التركية رقم ١٩٦٦٩ المحفوظة في أرشيف متحف طوبقيو

سرايى باستنبول .

الاشتراك في محاربة السلفيين ، أو اتساع الانصياع لأوامر الدولة العثمانية ،  
وخروجهم على حكمها . ويذكر أنه تواعد الأمراء المماليك بالانتقام وهو ما  
ذكرته كتب التاريخ فيما بعد بمذبحة القلعة .

وفيما يلي ترجمة للوثيقة التركية التي أرسلها محمد علي للسلطان بهذا  
الخصوص ، والأصل التركي للوثيقة محفوظ في أرشيف متحف طوبقيو سرايى  
بإستانبول تحت رقم ١٩٥٧٤ وهو ما أورننا له صورة له في نهاية الترجمة .

\* \* \*

## مذكرة والى مصر عبدكم محمد على باشا

أرسلت نتيجة الاتفاق الذى تم مع الأمراء المصريين ( المماليك ) الى البلاد التى تتصف بالعدل والانصاف ( الآستانة ) بالتفصيل منذ مدة من الزمن وقد أفضت المصالحة الى : أن يسلموا اليها ميرى البلاد التى تحت ادارتهم وغلالها فى المواعيد المحددة لها . وأن يبقى بعضهم فى البلاد المذكورة ، ومعظمهم فى مصر ( القاهرة ) والجيزة . وأن يلحقوا بالعساكر الخيالة التى سارسلها برا الى الحرمين الشريفين . على أن يقيم ألف جندى من عساكرنا الباشبوغ ( ١١ ) فى قصبة قنا التى تعد مفتاحا لميناء القصير . وبناء على اتفاقنا المذكور يستقر فى القصبة المذكورة عبدكم « أحمد آغا اللاظ » الذى رقى الى رتبة رئيس القابيجية بالأبواب العالية ( ١٢ ) ، مع ألف جندى من جنود المشاة . ويتم استدعاء الأمراء المشار اليهم بصامة واسكانهم بمنطقة الجيزة . وفى هذه الحالة يقوم المسئولون عنهم بتنفيذ الأوامر الصادرة دون ابطاء . وقد حثينا شاهين بك ومن فى مستواه من البكوات على الزواج منهم ، وزودناهم بكافة اللوازم والاحتياجات ، فضلا عن التركيز على رعايتهم والاهتمام بهم حرصا على راحتهم . ولكى نتمكن من الامساك بزمامهم ، فقد كنا دوما نذكر لهم أن خدمة الحرمين الشريفين هى أقصى ما نتمناه لكى نزرع فيهم الاعتقاد بأن ما نقوم به من عمل إنما هو عمل نافع . وكانوا يردون قائلاين : « سنذهب ان شاء الله تعالى يا سيدنا ، ولن

---

( ١١ ) الباشبوغ : نوع من العساكر العثمانية غير النظامية . ( ا د أحمد

فؤاد ) .

( ١٢ ) رئيس القابيجية بالأبواب العالية ، هو رئيس حجاب السلطان العثمانى

( ا . د . أحمد فؤاد ) .



يقتصر ذلك بنا على هذه المأثورية فقط ، بل اننا سوف نهيب للاشتراك في جميع أعمالكم ان شاء الله . . وقد عملنا على تحسين أحوالهم ، لكي يهتموا بتنفيذ الأوامر والفرمانات ، كما أبدينا كل اهتمام بانجاز كل ما يطلبونه ايا كان دون إبطاء ، كيما نسلبهم كل قوة ومقدرة سلفا على العصيان . وبينما كنا نعتقد أنهم سيؤدون هذه الخدمة على الوجه الأكمل نظرا لما أبدوه من الاهتمام والرعاية مزارا وتكرارا ، اذ بهم يتجهون ذات ليلة من الجيزة التي كانت محلا لأقامتهم الى الصعيد نجاه وبلا أدنى سبب . وعندما استعلمنا سرا عن هذا العمل العجيب الذي لا ينبغي على أساس ، على الرغم من انهم لم يعلموا منا الا بكل عناية على الدجاء الذي ذكر عاليه ، أصبنا بالدهشة وغرقنا في بحر من الأفكار والظنون عندما أجابوا باجابة تبعد عن الصواب قائلين « ان نذهب الى الحجاز اننا قانعون بالديار وعيشها ، وسوف نتجول في الصعيد كما نشاء دون غاية ، ولن نرضى بحكم الدولة العثمانية لنا » . . . . . ولن يترحم احد من المسلمين او يعبر عن شفقتة على الأحوال المتردية التي وصل اليها هؤلاء الملاحين . لقد اقترب زمان تعهدى بانجاز مصلحة الحرمين الشريفين ، ولم اكن أفكر في خياناتهم . اننى دائم التفكير وقلبي يخفق قلقا على انجاز هذه المصلحة . لن نقنع بالمصائب التي ستحل فوق رؤسهم من عند الله جزاء خياناتهم وسوء طويتهم ، مصداقا لقول الحق سبحانه وتعالى : « من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها » ، بل اننا سنوجه اليهم عساكر المشاة والخيالة خلال ايام قليلة لمحاربتهم . ولن يقف عائق درن حركتنا او بحول دون تحقيق أهدافنا حالي كما كان في السابق او الحالية في عهد اسلافنا ونحن نبذل قصارى جهدنا للتضاء على القلاقل التي يحدثها الخونة في اقليم مصر خلال شهر أو شهرين بمئة الله تعالى . ولن يحدث فتور قدر ذرة في تنفيذ مهمة الحرمين الشريفين ، ولن نقوافى عن الوفاء بها . وقد عيننا قائدا للجيش وأميننا لنزل العساكر وخطبنا عليهما بالخضع للثائفة ، لكي نكمل اعداد اللوازم الضرورية لحرب الحجاز . وتركنا كاتب ديواننا عبدكم الأفندي في مصر لاعداد اللوازم والضروريات . ونتمنى أن تكأنا رعاية الله لتنفيذ ما نرعبه بخصوص الأمراء الفراعنة المذكورين ( المماليك ) والوفاء بما عهد اليها من مهمة الحجاز

ان شاء الله تعالى . والرجاء الا يخيب الله سبحانه وتعالى مسعاى وتعهداتى  
وانا هذا العبد الفقير . ولتكن يا الهى رغبى فى كل امر وفى كل حال . وقد  
حررت مذكرة المدح والثناء هذه لتتفضل ذاتكم صاحبة العطف بانعام النظر  
فيها ، وأرسلت الى الأعتاب العالية ، لكى تصل الى ساحتكم الرحبة . وعندما  
تتفضلون بالنظر السامى ، فان الهمة والحمية مقرونة بالآب الأعز الأكرم  
صاحب السعادة والعطف حضرة سلطاننا المفدى .

فى ١٩ ربيع الثانى سنة ١٣٢٥هـ





## التأثيرات اليونانية على منطقة وادي السند

د . سمير عبد الحميد ابراهيم

د . محمد حمدي ابراهيم

رغم أن العرب والفرس قد تركوا تأثيرا له أهميته على منطقة وادي السند (١) ، كما لو كانوا قد غرسوا شجيرات ورود في وادي السند ، فإينعت وازدهرت حينا طويلا ، إلا أن اليونانيين بدورهم إبان عصر الاسكندر الأكبر (٢) قد وضعوا بذورا نبتت فيما بعد ، وغدت أزهارا شذية الأريج ، توضح بجلاء مدى التأثير اليوناني ومعالمه التي تتميز قطعاً عن معالم التأثيرات العربية الفارسية .

---

(١) يقع وادي السند الآن في جنوب شرق باكستان ، وهو يمثل دلتا نهر السند الذي كان يسمى قديماً باسم « سندهو » ، ومن هذا الاسم اشتق اسم الاقليم ، ويرى المؤرخون اليونانيون أن « سندهو » هو « اندس » ، ومن هذا اللفظ اشتقت كلمة « اند » و « هند » أو « انديا » . هذا بينما كان العرب والایرانيون يطلقون على نهر السند اسم « مهران » ومن هنا اشتهرت منطقة السند باسم « وادي مهران » : دائرة المعارف الإسلامية (الأردية) ، ط جامعة البنجاب ، مجلد ١١ .

(٢) قدم الاسكندر الأكبر الى السند عام ٣٢٥ - ٣٢٦ ق . م . ، وعبر منطقة « ارور » ( وهي اليوم قرية « رهري » الحالية ) ، ثم تقدم الى منطقة « لاركانة » الخصبة ومنها الى شاطئ نهر السند حيث منطقة سسوهن ( أو : سهون ) القديمة ثم عبر بلدة « بتالا » وسط الدلتا حيث اتخذ من الميناء الساحلي في الجنوب « بابريكان » مستقراً له . وفي النهاية اتجه من السند الى كدروشيا ( مكران ) حيث وصل الى بابل بالطريق البري . المرجع السابق ، مجلد ١١ ، ص ٣٣٠ .



اجتاحت الاسكندر الأكبر هذه المنطقة القاصية من العالم القديم كالعاصفة  
ثم ذهب منها سريعا ، ورغم ذلك فقد كان لقدمه عليها آثارا بعيدة المدى ، فلم  
يكن الاسكندر الأكبر قائدا عسكريا عظيما فحسب ، ولكنه حطم بفتوحاته السد  
المنيع الذي كان يفصل بين الشرق والغرب ، وساعد على امتزاج الحضارات  
وقيام التأثيرات بينها . وبعد رحيل الاسكندر الأكبر عاش قواده في وادي السند  
زمننا (٣) ، وساعدوا على نشأة حضارة جديدة تحمل بين طياتها سمات مميزة  
لكل من فكر الشرق والغرب وتمثل في الوقت نفسه نموذجا رائعا لامتزاج علوم  
وفنون الشرق مع علوم وفنون الغرب .

أنشأ الاسكندر الأكبر أثناء الفترة القصيرة التي قضاها في وادي السند  
عام ٣٢٦ ق . م ) عددا من المعسكرات لسكنى جنوده ، هذا فضلا عن الجنود  
الذين أقاموا في مناطق أخرى متفرقة بعد أن عينهم الاسكندر الأكبر عمالا على  
هذه المناطق وبطبيعة الحال كان جنود الاسكندر الأكبر من اليونانيين يتحدثون  
بلغتهم اليونانية ، إلا أنهم في أحيان كثيرة كانوا مضطرين إلى معرفة وربما  
لاستخدام اللغة المحلية لتلك المناطق ، وذلك لتعاملهم المستمر مع سكان  
المنطقة الأصليين .

ومن ناحية أخرى كان على الطبقة التي تتعامل مع اليونانيين أن تتعلم  
قدرا من اللغة اليونانية كضرورة تفرضها ظروف التعامل المستمر بين المغلوبين  
على أمرهم وبين الفزاة الحاكمين .

وكان محالا أن تظل لغة وادي السند بمنأى عن هذه التأثيرات ، حقا لم

---

(٣) بعد وفاة الاسكندر قام كل من سيلوكس نيكيتور Séleukos Nikbtore  
و « جندركيت موريا » ( ٣٠٥ ق . م ) بالسيطرة على الاقليم ، وفي سنة ١٠٠  
ق . م ٢٠٠ م سيطر على السند السهتيون والكوشانيون . انظر :

The Oxford History of India, V. A. Smith, 3rd edition,  
p p. 85 - 94.

يتغير هيكل اللغة الموجودة تغيرا جوهريا ، ولكن هناك تغيرات لغوية طرأت على لغة الوادى ما فى ذلك شك ، اذ استطاع « جندركبت موريه » (٤) بعد فترة زمنية قصيرة أن يؤسس حكومة محلية أنهى بها السيطرة اليونانية على انسند ، فقد ظلت اللغة اليونانية متفوقة لفترة طويلة دامت حوالى ٢٥٠ عاما منذ هجوم «ديمترىوس» *Διμήτριος* سنة ١٩٥ ق م حتى نهاية عهد

هرمائيوس *Eumaios* عام ٥٠ م وكانت اللغتان اليونانية والمحلية تستخدمان فى العصر الهندى اليونانى داخل البلاط وفى المعاملات الرسمية ، ويستدل على هذا من الكتابات الموجودة على وجه العملات النقدية (٥) ، التى ترجع الى ذلك العصر حيث نجد على وجه *Recto* احدى قطع العملة كتابة باللغة اليونانية وعلى ظهرها *Verso* كتابة باللغة المحلية بالخط « الخروشتى » . ورغم ذلك فلم تستطع هذه اللغة المحلية أن تحرز مكانة داخل البلاط أو تصبح لغة رسمية يتعامل بها الحكام : ففى الهند الهندوكية كانت

---

(٤) لمزيد من التفاصيل انظر كتاب :

The Early History of India, V. A. Smith , passim - London 1908 .

(٥) قاه « كدفيش الثانى » ( ٨٥ — ١٢٠ هـ ) ( أحد ملوك أسرة كشتن ، بالتغلب على بعض الحكام البارثيين والهنديونانيين ، ووسع مملكته فوصل الى بنارس شرقا وخوارزم شمالا ، وأجرى عملة ذهبية جاء على أحد وجوها باليونانية لقب ملك الملوك *Basileus Baseleôn* *Βασιλεὺς Βασειλέων* )

وعلى الوجه الآخر جاءت كتابات بالخروشتية كما يلى : ( مهارجا سا — راجا ادهيرا جاسا : اى الملك المعظم — ملك الملوك ) ( سرب لوك ايشوراسا : اى سيد جميع الناس ) ( مها ايشور سيهيمما كدفيشا : اى السيد العظيم ويماكدفيس ) ( ترااداتا : اى المنجى ) انظر : اردو زبان كى قديم تاريخ : عين الحق فرزد كوتونى ، لاهور ١٩٧٢ ص ١٢٧ وما بعدها .

لغة البلاط الملكي هي اللغة السنسكريتية (٦) ، بينما كانت لغة الشعب تحتوي على عدد كبير من الألفاظ التي تنتمي الى لهجات مختلفة .

وحين قدم المسلمون الى تلك البلاد (٧) راجت كل من العربية والفارسية واقبل على تعلمها حتى رجال الدين الهنادكة ، ونالوا بذلك مكانة سامية لدى الحكام — وتقلدوا وظائف مرموقة في البلاط ، وبالمثل حين صار الأمر للانجليز (٨) ارتفع لواء اللغة الانجليزية ، واقبل الجميع على تعلمها حتى ان العلماء بدأوا في استخدام كلمات انجليزية في حديثهم مع العامة والاميين في القرى

ومن هذه الكلمات على سبيل المثال (٩) :

(٦) بعد انتهاء عهد « كبتا » بدأ عهد ملوك الطوائف وانقسمت الهند الى امارات صغيرة ، وحاول الأمراء الحفاظ على الانفاس الأخيرة للسنسكريتية الا انها لفظت آخر أنفاسها بدخول المسلمين الهند ، فخلا الميدان للبراكرت فبدأ الناس يعرضون افكارهم الدينية والعلمية والأدبية ، وبدأت التأثيرات المحلية للبراكرت تتضح أكثر فأكثر حتى ظهرت اللغات المحلية داخل الهند .

(٧) وصل محمد بن القاسم الى بلده « ديبل » سنة ٩٣ هـ / ٧١٢ م وفتحها بعد حصار دام ستة أشهر ، ويرى بعض الباحثين ان بلدة ديبل هذه هي نفسها كراتشي الحالية . ولم يكن أهل السند يعجبهم النظام البرهمي مما دفعهم الى مساندة محمد بن القاسم الذي قاد الجيش المسلم ضد راجا داهر سنة ٧١٨ م وقضى عليه . انظر دائرة المعارف الاسلامية ، مجلد ١١ ( مادة سند هـ ) .

(٨) أنشأ الانجليز مركزا تجاريا لهم بالسند في القرن ١٧ م لكنهم أغلقوه بعد فترة ، ثم شعروا في أوائل القرن ١٩ بأهمية المنطقة خاصة بعد ان استولى الروس على وسط آسيا واحكموا قبضتهم عليها ، فبدأوا بعقد المعاهدات مع حكام المنطقة ثم انتهى الأمر بسيطرتهم عليها ، انظر « سند هـ مين آباد قومين » : شيخ صادق على شير على — كراتشي ١٩٥١ م .

(٩) لمزيد من الأمثلة انظر المعاجم التالية : فرهنك آتند رام لحمد بادشاه ، فرهنك آصفيه لسيد احمد دهاوى ، وجامع اللغات لخواجه عبد الحميد ، وفيروز اللغات لولوى فيروز الدين .

وتنطق فس كلاس	First class
» تايم	Time
» نمبر او لبر	Number
» اسكول او سكول	School
» هسپتال	Hospital
» اسٹیشن .... وغيرها	Station

### عصر اللغة اليونانية :

لم ينته تأثير اللغة اليونانية بانتهاء الحكم اليوناني للمنطقة ، فقد كان تأثيرها كبيرا وطويل الأمد على المستوى الرسمي : ففي عصر « كشن » ( ۱۰ ) ( ۱۴۰ — ۳۶۰ م ) لاحظنا استخدام الكتابة باللغة اليونانية جنبا الى جنب مع الكتابات الخروشتية والبراهمية على وجوه العملات المستخدمة في ذلك الوقت ( ۱۱ ) . وكذلك اكتشفت ألواح حجرية كتبت عليها عبارات باللغة اليونانية وهذه الألواح محفوظة الآن في متاحف بشاور ولاهور بباكستان .

وكذلك تم اجراء حفائر في منطقة « ختن » ( ۱۲ ) والتركستان الصينية ،

( ۱۰ ) انظر كتاب : اردو زبان کی قدیم تاریخ : عین الحق فريد ، ص ۲۸۹ .  
لاهور ۱۹۷۲ م .

( ۱۱ ) بالاضافة الى وجود هذه العملات في غرب باكستان الحالية فقد وجدت أيضا في مدن المناطق الشمالية بالهند مثل : كوركهپور ، غازي پور ، مدهيه برديش وجبل پور .

( ۱۲ ) احدى مدن التركستان الصينى واسمها الهندى « كستنكة » أى صدر العالم وكانت مركزا للبوذية كما أنها تعج اليوم بأضرحة الأولياء المسلمين .  
انظر دائرة المعارف الاسلامية ( اردية ) مجلد ۸ ، ص ۸۵۲ .



أسفرت عن اكتشاف كتابات باللغة اليونانية فضلا عن كتابات أخرى باللغة السنسكريتية وكذا الخروشتية والبراهمية ، ويرى الباحثون أن هذه الكتابات ترجع الى عهد أسرة « كبتا » (١٣) Capta ، ومما لا شك فيه أن المهاجرين من وادي السند قد حملوا معهم الى هذه المناطق اللغات التي كانت سائدة في واديهم ، ولقد أثبت بعض الباحثين الروس (١٤) أن بعض القبائل الموجودة في هذه المنطقة لا تزال تستخدم حتى يومنا هذا ، لغة تشبه لغات منطقة السند . ومن هنا يمكن القول بأن تأثير اللغة اليونانية على وادي السند استمر لأكثر من خمسمائة سنة ، ولابد أن أهل الوادي كانوا يستخدمون في لغتهم الألفاظ يونانية ، وظل هذا الاستخدام مستمرا منذ ذلك الحين بحيث أصبحت هذه الألفاظ جزءا لا يتجزأ من اللغة المحلية ، وقد يصعب الآن التعرف على هذه الألفاظ نتيجة لتغير صورتها أو بنيتها أو تحويرها .

### العلاقة بين اليونانية والبنجابية :

علينا أن نوضح أن الألفاظ اليونانية الموجودة في لغة وادي السند تنقسم الى أربعة أقسام :

١ — الألفاظ التي تمثل ميراثا مشتركا بين اللغات الآرية ، وهي قاسم مشترك بين السنسكريتية واليونانية ، والأرجح أنها دخلت اللغات المحلية عن طريق السنسكريتية وليس عن طريق اليونانية .

٢ — الألفاظ التي قدمت الى وادي السند في العصر الهندي اليوناني وما بعده ، وقد تم هذا عن طريق اللغة اليونانية مباشرة .

---

(١٣) أسرة «كبتا» (ق ٤ — ق ٥ م) أنظر كتاب :

A History of India, Vol. 1 Ramila Thapar, 1969, pp. 136 ! 166 Sokolov, S. N. The Avestan Language ! Moscow, 1967 .



٣ — الألفاظ اليونانية التي قدمت الى وادى السند عن طريق العربية والفارسية .

٤ — الألفاظ اليونانية التي قدمت الى وادى السند عن طريق اللغات الأوربية وبخاصة اللغة الانجليزية .

والنوع الاخير من الألفاظ يمثل في معظمه مصطلحات علمية حديثة ويمكننا أن نسوق هنا بعض الأمثلة القليلة (١٥) :

σκολή	مدرسية	اسكول
Ἀκαδημία	مجمع علمي	اكاديمي
θέατρον	مسرح	تهيترو
τηλεγράφημα	برقية	تيليجراف
τηλέφωνον	هاتف	تليفون
γραμματική	قواعد	گرامر
γεωμετρία	هندسية	جيوميثري
πολιτική	سياسة	پاليسي
δημοκρατία	ديمقراطية	ديموكريسي
πρόγραμμα	برنامج	پروجرام
ἄτομον	ذرة	اتوم

(١٥) من الألفاظ اليونانية الواردة عن طريق اللغات الأوربية : انظر المعاجم الأردية التي سبق الاشارة اليها مثل : فرهنك آصفقي ، ونور اللغات وفيروز اللغات وغيرها .

### أولاً بـ الألفاظ اليونانية القادمة عن طريق اللغة العربية :

كانت علاقة العرب ببلاد اليونان علاقة متشعبة ، فالحدود الجغرافية بين العرب وبينهم كانت شبه متجاورة كما كان اليونانيون يعبرون البلاد العربية ، ويذهبون إليها باستمرار . ولقد ورد ذكر كتاب المذهب البوذي « القضايا » على لسان التجار العرب في مدن السند على عهد « مناندروس » ( ١٥٥ - ١٤٠ ق . م ) ، ومن الأدلة على تلك العلاقة كتاب « الرحلة البحرية ( في البحر الأحمر ) » *Periplus* . لرحالة بحري يوناني مجهول في القرن الأول الميلادي ، وهو كتاب تحدث كثيرا عن العرب كتجار وربانسة سفن (١٦) .

ويرى بعض الباحثين ان العرب وصلوا الى ميناء « كانتن » في الصين والى « هانك شاو » عام ٣٠٠ للميلاد (١٧) . وعلى زمان ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم قام واحد من اخوانه (١٨) برحلة تجارية الى الصين حيث كان عدد من العرب يقيمون هناك ، ومن الجدير بالذكر ان اول مسجد اسلامي اقيم في « كانتن » كان سنة ٦٢٧ م أي قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بخمس سنوات (١٩) ، وقبل بعثة الرسول عليه الصلاة والسلام كان العرب يقومون

---

(١٦) أنظر : مريون كى جهازراني ( الملاحه عند العرب ) بالأردية ، لسيد سليمان الندوى ، ط الهند ٢ .

(١٧) المرجع السابق — وأنظر أيضا : رحلة ابن بطوطة ، ج ٢ .

(١٨) أحد أخوال النبي من بنى النجار وكانوا بالمدينة — أنظر محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ، للشيخ محمد الخضرى ، ص ٢ ذ ، الجزء الأول ط الثانية .

(١٩) كانت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين ٨ يونية

٦٣٣ م / ١٣ ربيع الأول سنة ١١ هـ . أنظر محاضرات الشيخ الخضرى ، ج ١ ص ١٥٧ ، كما يذكر الأستاذ أحمد أمين في كتابه « فجر الاسلام » ان وفاته عليه الصلاة والسلام كانت ٦٣٤ م / ١٢ هـ .

بالتجارة في بلاد الشام التي كانت خاضعة وقتها للحكم الروماني ، ولكن رغم ذلك كان تأثير الحضارة اليونانية واضحا على المنطقة مما أدى الى دخول كثير من الالفاظ اليونانية الى اللغة العربية (٢٠) .

ونقدم فيما يلي قائمة ببعض الالفاظ التي دخلت الاربية والبنجابية من طريق اللغة العربية (٢١) :

معنى الكلمة اليونانية	عربي	يوناني	اردو	بنجابي
قانون / قاعدة	قانون	κανών	قانون	كانون
جلد / (ورق) الكتابة	دفتر	διφθέρα	دفتر	ديفتر
دراخمة ( عملة )	درهم	δραχμή	دام	د
من الموازين اليونانية	قيراط	κεράτιον	قيراط	—
زمن	قرن	χρόνος	قرن	—
حكيم	صوفي	σοφός	صوفي	صوفي
شباب	شاب	ἥβη	شاب	—
سيف	سيف	ἰσθίος	سيف	—
خجل ( مع ابدال الحروف )	زراعة	ἀγρός	زراعت	—
بلغم	بلغم	φλέγμα	بلغم	بلغم
جاف ( سفوف / دواء )	اكسير	ἑρκός	اكسير	اكسير
دواء منقاد للسوي	ترياق	θριακκή	ترياق	ترياق
الم الدولون	قولنج	κωλικός	قولنج	قولنج
خشب الابنوس	ابنوس	ἔβρος	ابنوس	ابنوس
آلة لقياس ارتفاعات الاجرام السماوية	استرلاب	στερόλαβος	استرلاب	استرلاب

(٢٠) يذكر سليمان الندوي في كتابه بالأردية ( الملاحه عند العرب ) ص ١٥  
١٦ عددا من الكلمات اليونانية واللاتينية التي استخدمت في العربية فيما يتعلق  
ومجال الملاحه من بينها : أوقيانوس بمعنى المحيط وأصلها Wkavós  
وقير بمعنى زيت أو شحم يوضع على هيكل السفينة وأصلها κωικός .  
ونوثي بمعنى سلاح وأصلها νούτιον . ولزيد من التفاصيل انظر سليمان  
الندوي : ملحق كتابه : لغات جديدة ، ط الهند .

(٢١) تنتهي الالفاظ اليونانية عادة في حالة الرفع بحرف السين (S) =

بنجابي	اردو	يوناني	عربي	معنى الكلمة باليونانية
زناو	زناو	ζυνάγωγα	زناو	زناو / نطاق
ظلم	ظلم	τέλεος	ظلم	شهادة معتدة
كليمة	كليمة	ἐκκλησία	كنيسة	جميع / كنيسة
تهوت	تهوت	τάφος	قبر	قبرة
كن	كن	κόρυθος	كن	سنة كبيرة

## ثانياً — الكلمات اليونانية التي قدمت عن طريق ايران :

تنتمي كل من اللغة الفارسية واللغة اليونانية الى مجموعة اللغات الهندوأوروبية : الفارسية من الفرع الايراني ، واليونانية تمثل بذاتها فرعاً مستقلاً (٢٢) . وكذلك اليونان القديمة تجاور ايران من الناحية الجغرافية ورغم ذلك فقد نشب بينهما نزاع استفحل أمره حتى غدا حرباً طاحنة ، دامت سنوات عديدة ، وتجددت في عصر الاسكندر الأكبر . ولقد ظلت أسرته سليوكوس تحكم ايران فترة طويلة بعد موت الاسكندر الأكبر وتركت بعدها آثاراً لا يستهان بها على جميع أوجه الحياة ، ولم تكن اللغة الفارسية ( الايرانية ) بمنأى عن هذا التأثير . ويتضح هذا من الأمثلة التالية :

ولكن هذا الحرف لا يظهر عادة في النطق العربي لهذه الألفاظ ، وهناك كلمات لا بأس بها تثير بعض التساؤلات حول حقيقة أصلها : مثل العلاقة بين كلمة « حاج » و « حج » بالعربية وكلمة αἶγιος اليونانية بمعنى « مقدس » وبين كلمة « يأجوج » العربية وكلمة γίγας اليونانية بمعنى عملاق ، وبين كلمة مكعب العربية وكلمة κύβος اليونانية بمعنى المكعب . انظر القاموس التالي :

Liddel & Scott; A Greek — English Lexicon, Oxford ( 1968 ) .

A Linguistic Survey of India; Grierson, G. A. , Calcutta, (٢٢)  
1903 - 28 Indo-European philology; Lockwood, W. B. , London, 1969 .

بنسجاسي	اردو	فارسي	يوناني	معنى بالكلية اليونانية
—	ناڤ	ناڤ	ναῦς	سفينة
—	موسيقى	موسيقى	μουσική	موسيقى
—	قطن	قطن	κὺκλος	بجسمه / بسطة
—	زمر	زمر	σμερῶδες	زمر
فلسوس	فانوس	فانوس	φάνος	ضوء / مصباح
—	كليب	كليب	κλειδός	مفتاح (الكلية في حالة الاضافه)
نبروزه	خربوز	خربة	καρπός	ثمرة (بطينخ)

والواقع أن العلاقة بين اللغات الهندوأوروبية علاقة وثيقة ، وقد حاول بعض الباحثين القدامى أن يثبت أن أكثر الحقائق اتصالاً في هذه المجموعة من اللغات هي الحلقة التي تربط بين اليونانية والسنسكريتية (٢٣) ، ورغم أن هذا أمر حقيقي من حيث أن اللغتين تنتميان إلى عائلة واحدة من اللغات ، إلا أن الرأي القائل بأن السنسكريتية هي اللغة الأم لليونانية رأى بعيد تماماً عن الصواب في رأى الباحثين المحدثين (٢٤) .

ولو ألقينا نظرة فاحصة على بعض الألفاظ الموجودة في عدة لغات تنتمي إلى هذه العائلة من اللغات ، للاحظنا على الفور أن هناك تشابهاً كبيراً بينها بصورة تدعو إلى الدهشة :

(٢٣) CF. D. S. Crawford, Greek and Latin Cairo ( 1939 ) p. 30 .

(٢٤) Proceedings of a Symposium - the 26 th of Orientalists ;Delhi, 1964 A Comparative Grammer of the modern aryan languages; Beams J. Dellai .



اردز	بئنجابى	سئكرىتى	فارسى	يونانى	المعنى
كاون كران	كرام	كرام	كام	κράμῃ	قریسة
دروازه دروازه	دوار	دوار	در	θύρα	باب
مسندر مسندر	مسندر	مسندر	—	μάνδρα	حظيرة
آواز واك	—	—	آواز	vox (باللاتينى)	صوت
كوير كوها	كوير	كوير	براز	κόρυς	براز
قيمه قيّمه	—	—	قيمه	κύμα	لحم غروم
—	—	—	احب	ἄσπας	حصان
ديو ديسو	ديو	ديو	ديو	δῖος	إلهى / ائله
بهار بهمنت	بمنت	بمنت	بهار	ἔαρ	ربيع
—	امرت	امرت	—	ἐμπεδοτός	خالد
بهر نونه	سنوشه	—	—	νοῦς	عقل
تين تر	ترثياس	—	—	τρεῖς	ثلاثة
سات ست	سبت	هفت	هفت	ἑπτά	سبعة
دس دس	داسا	ده	ده	δέκα	عشرة
سرخ رته	رد هرا	—	—	ἐρυθρός	احمر
برس وره	ورش	—	—	φέτος	سنة
خشم سوبرا	ساشرا	—	—	ἄκρος	غير ذى صلاحية

### التأثير اليونانى على الآداب الشعبية فى المنطقة :

تدور معظم الحكايات الشعبية فى اقليم البنجاب حول أمير يفادر وطنه ، ويعبر الأنهار والجبال ، ويجتاز الصحراوات الشاسعة ، حتى يصل الى واد لا انس فيه ولا جان ، وتترأى له مدينة يتبين أن ساكنتها « عفريته » تدق طبولا ذات صوت رهيب ، وبعد أن يتمكن الأمير من الإفلات من براثن هذه « العفريته » ، يعبر من جديد صحراء جرداء يناله من عبورها الارهاق والجوع والظمأ ، ويصل بعدها الى تل يشاهد منه على البعد دخانا يتصاعد فينطلق تجاهه ، وعندما يبلغ مكانه ، يجد نفسه أمام قلعة جميلة بداخلها فتاة رائعة الحسن ، يفرح لمراها ، بعدما صادفه من أهوال ، ويخاف الأمير على فتاته ذات الجمال الخلاب . . . ويدور بينه وبين « العفريته » نزال تكون الغابة فيه له على العفريته التى تقضى نحبها ، ومن ثم ينطلق الأمير فيبلغ غابة يستسلم

فيها للنوم تحت شجرة ، ثم يستيقظ فجأة على صوت طيور تستغيث طالبة النجدة من برائن تنين ضخم فيهب لنجبتها ، ويهوى على التنين بسيفه البتار فيشطره شطرين ، وفي الصباح تأتي أميرة الطيور وتدعى « سرخاب » (٢٥) فتستمع منه الى قصته وتأنس اليه وتصبح محبوبته (٢٦) .

ونلاحظ انه يرد في هذه الحكاية الشعبية لفظ « دائنى » (٢٧) المأخوذ من اللفظ اليونانى Seivós الذى يعنى « مربع أو مخيف » ، كما ورد أيضا لفظ « كانا — ديو » الذى قد تكون دلالة مأخوذة أو محصورة عن اللفظ اليونانى *καὶ δαίμων* وهو المارد ( العفريت ) ذو العين الواحدة ( الأعور ) الذى مكر به اوديسيوس في ملحمة الأوديسة للشاعر اليونانى العظيم « هوميروس » ، وقد يكون للفظ « كانايو » علاقة باللفظ السنسكريتى ( ديو ) بمعنى الله أو الملاك وهو لفظ يعبر فى السنسكريتية عن الخير والتقديس دائما ، ويقابل هذا اللفظ السنسكريتى اللفظ اليونانى Sios الذى يعنى « مؤله » أو « الهى » أو « سامى » ، الا ان المفهوم اليونانى الأسطورى عن القوى الالهية هو انها ( مثل الانسان ) تجمع فى سلوكها بين الخير والشر معا . ونرجح ان يكون هذا المفهوم قد انتقل من التراث اليونانى

---

(٢٥) سرخاب : أى « النحام » وهو طائر مائى كالأوزة يميل لونه الى الحمرة ، وقد ذكرها فيلن فى قاموسه  
( New Hinustani English Dictionary, London 1979 ) .  
بمعنى بطة البرهمن . ونرجع هذا المعنى لانه يصفى صفة التقديس على هذا الطائر .

A Survey of Panjabi Lang. Lit., Quraishi, W., April 1967; Panjabi (٢٦)  
Lit. , Serebryakov, I. , Mosco 1968 .

(٢٧) دائنى أشار اليها فيلن فى قاموسه سابق الذكر أنها تعنى امرأة ملعونة لدى المسافرين وقطاع الطرق ، كما أشار فيروز اللغات الى لفظ داؤنى بأنه لفظ قديم يعنى البرقع أو النقاب .

الى الحكايات الشعبية البنجابية ، التى لم تتأثر بالمعنى السنسكريتى للفظ بقدر ما تأثرت بالدلالة اليونانية له .

ومن شخصيات الحكايات الشعبية البنجابية الأخرى شخصية « باشك ناك » وهى تحوير لملك الثعابين « باشك ليكو » Bashklike ومن المرجح أن تكون تسميتها بهذا الاسم تحويرا للفظ اليونانى *Πασιλίκος* الذى يعنى الملك . وهناك أيضا شخصية باسم « سزال » التى أخذت عن اللفظ اليونانى *Saûeos* الذى يطلق على نوع من السحالى .

وفى الحكايات الشعبية البنجابية أيضا نجد ذكر الحجر المسمى « بارش » بمسح به الحديد فيتحول الى ذهب ، وهذا يقابل الكلمة اليونانية *παρασέω* التى كانت فى الأساطير اليونانية تطلق على حجر أخضر اللون ، ويمكن أن يكون هناك اعتقاد سائد أن المعادن تتحول الى ذهب بمسحها به .

ومن أبطال الحكايات الشعبية البنجابية كذلك انثى حصان سريعة يطلق عليها أهل البنجاب بكل فخر ومحبة اسم « بكى » بتشديد الكاف وقد تكون لهذا الاسم علاقة بفرس الاسكندر الأكبر المشهور باسم « بوكيفالوس » *Βουκεφάλος* .

وقبل أن ننتقل من الحديث عن الحكايات الشعبية نرى ضرورة الإشارة الى ورود ألفاظ يونانية على لسان المرأة البنجابية ، ومن الجدير بالذكر أن المرأة بطبيعتها تميل الى التمسك بالتقاليد المتوارثة كما هى بدون تغيير ، ومن هنا فلا تزال بعض الألفاظ المتحجرة تجرى على السنتهن ، وهى الألفاظ مرت عليها قرون وقرون ، كانت تستخدم فى الأحاديث العامة ولا يفكر أحد فى معناها ، توارثتها نساء المنطقة عن أمهاتهن اللاتى توارثتها بالتالى عن أمهاتهن الأخريات وهكذا ظلت هذه الألفاظ تنتقل داخل الصدور جيلا بعد جيل لآلاف السنين .

وفى القرى البنجابية اذا ظل الطفل يصرخ يريد أن يرضع من ثدى أمه مرة بعد مرة ، فهى تضيق به فرعا وتقول :

« جرا ساء لئو هنى » نيتو نى د نى آى

أى : يابنى خذ نفسك ( بفتح الفاء وما قبلها ) سوف أقدم لك ( نيكرو ) أى  
الشهيد .

وهكذا لو ظل الرضيع يمص ثدى أمه طول اليوم فهى تنهره قائلة :

ايهتاتن مع كى سارا د ن نيكرو بيا ان

أى : ما هذا ؟ هل سيظل ( الثدى ) مليئا بالشهد ( نيكرو ) طول اليوم ؟ .

وهاتان الجملتان تجريان على السنة الأمهات دائما ، ولا شعوريا ، ولفظ  
« نيكرو » مأخوذ عن اللفظ اليونانى « نيكتر » Véktea أى شراب  
الآلهة وهو لفظ مرادف للشهد .

### العناصر اليونانية فى اللغة البنجابية :

من المثير للدهشة حقا أن بعض الكلمات البنجابية تتفق فى كل من النطق  
والدلالة مع الكلمات المماثلة لها فى اليونانية ، دون أن يطرأ عليها تحوير أو  
تحريف صوتى كبير : فالكلمة البنجابية « تكهان » ( فى اللغة الدراوية ) تُر  
« تكان » بتشديد الكاف تعنى ( تجار ) وهى تماثل الكلمة اليونانية المستخدمة  
منذ عصر الشاعر هوميروس وهى Téktwy ( تكتون ) التى تعنى أيضا  
نجار أو بناء السفن ، ولا يمكن القول بأن هذا التماثل قد ورد بحض الصدفة ،  
كذلك نجد أن لفظ « كينا » ( تنطق الكاف نطق الجيم فى المصرية الدارجة ) فى  
اللغة البنجابية يدل على الآلة التى يقيس بها النجار زوايا الأركان ، وهذا اللفظ  
أصله يونانى وهو Ywvia ويعنى هذا اللفظ « الزاوية » .

وهناك كلمات كثيرة مستخدمة فى لغة الحديث اليومية فى منطقة البنجاب ،  
يمكن أرجاعها الى أصول يونانية ، ويمكن أن نورد هنا عددا من هذه الكلمات  
التي يمكن من النظرة الأولى اليها أن ندرك العلاقة الوثيقة بينها بمسواء فى  
النطق أو فى المعنى :



الكلمة اليونانية	معناها	نطقها	المقابل بالبنجابية	ومعناها
κόπη	مجداف	kope	چيو	مجداف
κάννα	بروص	kanra	کا - ٤٥	قصب السكر
βοτάνη	عشب / مرغى	botane	بوئى - بوئى	شتلة / شجرة
κάρον	جوز	karuon	کسى	منح
πυρά	مكان اشعال النار	pyra	پهاڑ	مكان اشعال النار
πύρωσις	لاحتراق / حرارة	pyrosis	پشيمى	حرارة
ἄλος	عالمناض حول	halos	هاله	نفس المعنى
κύρος	حؤل الشمس او القمر	kyros	کى هيرا - ٤٦	دائرة
κάλαμος	دائرة / حلقة	kalamos	قلم	قلم / عقلة
τάπη	بوصى / عقلة / قلم	tapes	تپڑ	فرش / كرسى / حصير
οὐρά	سجاد / كليم	ura	چورا - چوى	مروحة على شكل ذيل
φάλος	ذيل	phalos	پهل	طرف المكين (كما
κοτύλη	طرف الخوذة المدببة	kotyle	( پهاالا )	يطلق على رارف المحركات )
κύλιξ	وطاء للسوائل / كوب	kylix	كئى	وطاء على شكل الكوب
ξύλον	كوب	xylos	كولى	كوب
ξύρεα	خشبى	xyrea	مئى	رغيف الحيزه ويقال روت
κερδύλη	عسرة / جوط	kordyle	كوسه	للرغيف كبير الحجم
καυστός	محروق	kautost	كشت	سوط
κύκλος	دائرة	kyklos	اصلاح طبقى يعنى	مسلج وخيلط المساهان لتركيب الدوا
ἀγορά	السوق	agora	ككلى	لعبة الدائرة للاطفال
ξανθός	اصفر	xanthos	ككمازه	تجمع الناس لرؤيه راتمى
ὑγρός (πῆλός)	مضى	hygron (helos)	أوحاوى	لون اصفر ( خفلة
κενός	مضى / سائل	kenos	مستى	موسمية تسمى بمسنت يتقاف فيها الناس وماه اصفر اللون )
σιμνή	برود شديد	simne	كارا	طين
φίλος	مكوت / صمت	philos	ككر	برود شديد
πῆλα	صديق	phila	چپ	صمت
πῶλος	قديم	palos	پبلى - پبلى	صديق ( النطق قديما
πόλεμος	مُسهر	polos	پهلا	بالباء المتكسنة )
πόλεμος	حرب	polos	پولو	قديم / اول
πόλεμος	عسكر	polos	لديه ولعبها عدد من	الفرسان كل على فرسه
πόλεμος	مركبة	polos	لأم	مركبة
πόλεμος	مركبة	polos	مركبة	مركبة
πόλεμος	مركبة	polos	مركبة	مركبة



معناها	معناها	معناها	معناها
يحملها	لنسio	لبرانا	λῆψις
يقتطع	κοπτο	يقتطع	κόπτω
مصارعة / يزال	παλιν	مصارعة	παλίν
المصارعة	παλε	المصارعة	πάλη
الغيمكريتيمية بلوان بمعنى "قوى"	hyna	لحم مقروم	κυμα
لحم مقروم	κορυ	فتاة	κόρη

### التأثير اليونانى على نحو اللغتين البنجابية والأردية :

ان التحليل اللغوى للغات شمال الهند يحملنا على الظن بأن هذه اللغات فى مراحل تطورها المختلفة لم تتأثر فقط باللغة السنسكريتية بل تأثرت كذلك بالفارسية واليونانية والعربية وكذلك بلغات شبه القارة كالدروارية والمندا ثم بالتركية والمنغولية واللغات الأوربية الحديثة (٢٨) .

وهدفنا هنا أن نعرض للتأثير اليونانى على جزء من قواعد اللغتين البنجابية والأردية لنثبت أن هاتين اللغتين قد خضعتا فى فترة من مراحل تطورها للتأثير اليونانى .

فإذا ما تعرضنا على سبيل المثال للحروف التى تستخدم للدلالة على المضاف اليه وهى :

(٢٨) لمزيد من التفاصيل انظر الكتب التالية :

هندوستانى لسانيات ( بالأردية ) ، زور قادري ، لاهور ١٩٦١ م .

Introduction to Prakrit—Varanasi, Woolner ( A. G. )

Comparative Grammer of prakrit Lang. , Pischel, R. , Delhi 1963 .

کسا ویأتی قبل الاسم المفرد المذكر .

کـ ( یاء مجهولة بعد الکاف تنطق مماله ) ویأتی قبل الاسم الجمع المذكر .

کی ویأتی قبل الاسم المؤنث الجمع المفرد .

نلاحظ أنه لا يوجد أصل لمثل هذه الحروف في الفارسية أو العربية كما أن الاضافة في اللغة السنسكريتية تختلف عن هذه الحروف في صورتها ونطقها اذ انها تستخدم « اه » أو « سيه » للمفرد وتستخدم ام او نام للجمع مثل :

اهرتسيه سر : حوض ماء الخلود ( قارن الأردية : امرت كابانی )

وكرم سبها : بلاط مركزم ( قارن الأردية : بكرم كادريار )

وفينا يلي مثال آخر من اللغات الهندوأرية :

نهايات الاضافة في اللغة الهندوأرية لكلمة « حصان » ( ٢٩ ) :

اللاتينية	اليونانية	الامتائية	السنسكريتية
equus إكوس	ἵππος هيبوس	اسب	هس امرو
equi إكوي	ἵππου هيبو	اسبانية	هس امرواسيه
equorum إكورم	ἵππων هبون	اسبانام	هس امروام

وبالرغم من أن مفهوم الاضافة ( أي حالة المضاف اليه ) كان يوجد في لغة البراكرت القديمة ( وهي هندوأوربية ) الا أنه لا يوجد بها ما يدل على وجود حروف الاضافة ( كسا ، كـ ، كي ) مثلما نرى في النص التالي :

ات دييا شرن ، آند شرن

دهرم دييا ، دهرم شرن ( ٣٠ )

( ٢٩ ) نقلا عن اردو زبان کی قدیم تاریخ — عین الحق فرید کوای لاهور

• ١٩٧٢

( ٣٠ ) هذه الأشعار وما بعدها نقلا عن كتاب : اردو زبان کی قدیم تاریخ ،

عین الحق کوئی ، لاهور ١٩٧٢ م

( ان ملجأ النور الحقيقي هو أطيب ملجأ .. والدين الحق هو النور الحقيقي ، فتعالوا الى ملجأ الدين )

ولا يوجد في اللغة السنسكريتية ما يدل على اضافة حروف تدل على حالة المضاف اليه ، بل كانت هناك الفاظ مستقلة للدلالة على هذه الحالة مثل « كنى » ( بياء مجهولة أى بالامالة ) ، ونجد هذا اللفظ مستخدما في الأردية القديمة بمعنى « عند » . ومن الجدير بالذكر أن اللفظ السابق كان يستخدم في الدكنية القديمة لا يعطى معنى حروف الاضافة الأردية ( كا ، كى ، كى ) بل يعطى معنى : تجاه أو ناحية أو عند . وفي تلك الفترة ذاتها كان لفظ « كنى » يستخدم في البنجابية بمعنى عند أو اتجاه مثل :

ميرى كنين بمعنى : عند الله و « رب كنون » : بمعنى من عند الله .

وقد استخدمت هذه النهايات في اللغة الأردية الدكنية القديمة وفي اللغة البنجابية ، ثم استخدمها الشاعر الدكنى « فيروز » ( ق ١٦ م ) بمعان مختلفة من أمثلة الأشعار التى استخدمت فيها هذه النهايات الأبيات التالية التى نظمها الشاعر ملك محمد جاشى ( ١٤٨٠ م — ١٥٣٨ م ) :

آجِ مرون رتو اد هك بهاي

يو كدوار كا تك اجبائى اييه رتو كنت باس جهيه  
سكه تن كيه هيا مانده

( فصل الشتاء ، هو أحب الفصول ، الشمس الهادئة والليالى القمرية ، في هذا الفصل يستريح القلب عند الحبيب )

ونجد هذه النهايات مستخدمة أيضا في الأشعار الصوفية والدينية في اللغة البنجابية كما في النص التالى :

فريد ا بهند پرا بوشى دن سهاوا باغ  
نوبت پچى صبح سے چلن کا کر کا ج

... (ياقزرد (٣١) : هذه الدنيا خبيقة رائعة والطائر ( أى الانسان ) ينزل ضيفا عليها ، وفي الصباح حين تدق طبول الأيك ، تحزم مقاعك وتسافر ) .

کا کا تن کاس د دن اور ہی کے رکھ لے جائے  
پہلے تو رہے کھائے کے تو باچھے لیجیے کھا ئے

... ( أيها الغراب سوف ألق عيني فأحملها حيث وجه حبيبي ، متعهما أولا بوجه الحبيب وبغدها جلال عليك أن تلتئهما )

ما سبق يتضح أنه لا أثر للحروف الدالة على حالة المضاف اليه في اللغة السنسكريتية لأن ظهور هذه الحروف يرجع الى فترة قديمة موغلة في القدم خضعت المنطقة خلالها للتأثير اللغوي اليوناني ، ولأن ظهورها كان فقط في اللهجات السابقة على مولد اللغة الأردية وأيضا في البنجابية .

... ويحملنا هذا على الاعتقاد بأنها ظهرت في هذه اللهجات تحت تأثير اللغة اليونانية ، إذ أن اللغة اليونانية تستخدم اللاحقة *lkós* للمذكر و *lkn* للمؤنث و *lkón* للجماذ كى تعطى معنى « متعلق بـ » أو « خاص بـ » أو مثل حرف الياء في اللغة العربية ومثال ذلك :

*Όμηρικός* بمعنى « خاص بهوميروس أو هوميروى »  
*Ινδικός* بمعنى « متعلق بالهند أو هندي »

... ولدينا دليل على أن جبل « هندوكش » يحمل اسما يونانيا ، إذ أن اسمه كان أصلا « انديكوس » *Isikós* ثم حرف الى انديكوش أى ( جبل الهند ) ، ثم الى « هندوكوش » . وهذا الدليل يعتبر أحد الشواهد على وجود التأثير اللغوي اليوناني .

(٣١) شاعر متصوف يدعى شيخ فريد الدين ولد سنة ١١٧٣ م وتوفى سنة

١٢٦٥ م .

كذلك تصادفنا في نقوش « مهراجة اشوك » (٣٢) وفي بعض المسرحيات القديمة الفاظ مثل :

يونكا ، رومكا التى يتضح منها استخدام اللاحقة اليونانية سالفه الذكر اذ انها كانت أصلاً :

Pwuaika بمعنى المتعلق باليونان أو يونانى

Iwviká بمعنى المتعلق بالرومان أو رومانى

وقد استخدمت علامة الاضافة ( كا ، كسى ، كى ) فى اللغة البنجابية للدلالة على النسبة مثل : ميكى أى قرية الأم و بيكى أى قرية الأب ، ولا تزال هناك أسماء أعلام فى البنجاب تحتفظ بهذه اللاحقة الدالة على النسبة مثل

فاضلكا ( فاضل + اللاحقة ) أى قرية فاضل .

مريد كسى ( المتعلقون بالمريد ) أى قرية اتباع المريد .

سليمائكى ( سليمان + اللاحقة أى التابعة لسليمان ... وغيرها .

ويمكننا أن نؤكد أن مثل هذه الأسماء التى تطلق عادة على المدن والقرى فى شبه القارة الهندية الباكستانية لا وجود لها فى البنجاب .

ويتضح التأثير اليونانى جليا كذلك فى اللاحقة الدالة على التأنيث ، فنلاحظ أن كلا من الأردية والبنجابية تستخدمان حرف النون لصياغة المؤنث من المذكر فى بعض الكلمات ، وهذا الاستخدام موجود فى اليونانية القديمة ، ومن

---

(٣٢) ترجع نقوش اشوك الى القرن الثالث قبل الميلاد وهى تدل على رواج البراكرت فقد كتبت بها الكتب الدينية لكل من البوذية ( بد همت ) والجينية ( جين مت ) .



الجدير بالذكر ان اللغة السنسكريتية لا تستخدم هذا الحرف للدلالة على المؤنث لأنها تستخدم المقطع « نت » للدلالة على المذكر ، والمقطع « نتي » للدلالة على المؤنث ، والمقطع « نتو » للدلالة على الجنس الثالث Neuter ، وهناك الفاظ في السنسكريتية تنتهى بحرف الواو بغض النظر عن جنسها مثل :

شيشو ( ولد ) مذكر .

سبتو ( قنطرة ) مؤنث .

مد هو ( ربيع ) مذكر وبمعنى ( شهد ) مؤنث .

لدهينو ( بقرة ) مؤنث : « تنطق واو مشبعة » .

رسو ثروة مؤنث .

نتو ( جسم ) جماد ( اى لا جنس ) Kautier

ويمكننا ان نجمل اللواحق الدالة على المؤنث في اللغة السنسكريتية فيما يلى :

١ — الألف كما فى : بريتبها بمعنى اعتقاد أو فكر .

ميدها « ذاكرة » .

جنتا « شعب »

٢ — الواو المشبعة كما فى :

دهينو بمعنى بقرة .

مدهو بمعنى شهد .

رجسو بمعنى عصير .

٣ — الواو المخففة كما فى :

ودهو بمعنى زوجة .

٤ — الراء كما في :

رجنى	بمعنى	ليلة .
ديونى	بمعنى	ملكة .
رانى	بمعنى	صوت .

مما سبق يتضح انه لا دليل على استخدام حرف النون كلاحقة دالة على المؤنث فى السنسكريتية ، أما الكلمات المستخدمة الآن والتي يظهر فيها حرف النون مثل : بتنى بمعنى زوجة ، بترنى بمعنى بنت فقد وجدت تحت تأثير الصياغة الهندية ، وليست كلمات سنسكريتية خالصة ، لأن معنى زوجة فى السنسكريتية هو « جايا » أو « دار » أو « كانتر » أو « دهو » ، ولأن مؤنث بتر بمعنى ولد فى السنسكريتية ليس « بترنى » بل بترىكا ، كما أن معنى ابنة فى السنسكريتية هو « دوهتو » أو « لآنمجا » أو « ستا » أو « تنيا » .

فاذا انتقلنا الى اللغة الفارسية نجد انه لا توجد فيها علامة مميزة او لاحقة تدل على المذكر أو المؤنث ، اذ تدل الأسماء بنفسها على جنسها مثل :

مادر بمعنى أم ، پدر ( بالباء المثناة ) بمعنى أب .

ولا توجد فى اللغة الفارسية صياغة كلمة مؤنثة من كلمة مذكورة أو العكس بل تستخدم بدلا من ذلك كلمة « مرد » للدلالة على المذكر وكلمة « زن » للدلالة على المؤنث بالنسبة للانسان مثل :

بیر مرد أى رجل عجوز ، بیر زن أى امرأة عجوز .

جاد وكر مرد أى ساحر ، جاد وكر زن أى ساحرة .

وبالنسبة للحيوانات نجد الفارسية تستخدم كلمة « نسر » للدلالة على المذكر ، وكلمة « ماده » للدلالة على المؤنث مثل

شیرنر أى أسد ، شیر ماده أى لبؤة .

ومن هذا يتضح أن حرف النون لم يستخدم للدلالة على المؤنث في كل من السنسكريتية والفارسية ، وهما اللغتان اللتان أثرتا تأثيرا واضحا على كل من الأردية والبنجابية ، في حين أن استخدام حرف النون للدلالة على المؤنث يستخدم في اللغة اليونانية منذ بداية ظهورها مثل :

ἥρως (مترجم herōs)	ἥρως (مترجم herōs)
δεσπότης (مترجم despôtēs)	δεσπότης (مترجم despôtēs)
θεός (مترجم theos)	θεός (مترجم theos)
ἡρώινη (مترجم herōinë)	ἡρώινη (مترجم herōinë)
δεσποινίς (مترجم despoinis)	δεσποινίς (مترجم despoinis)
θεαίνα (مترجم theaina)	θεαίνα (مترجم theaina)

وعلى هذا المنوال استخدم حرف النون للدلالة على المؤنث في الأردية  
مثيل :

مالى	بمعنى بستانى	مالن زوجة البستانى .
دهوبى « غسال »	دهوبن زوجة الغسال ( وهى تقوم أيضا بالغسيل )	
دلها	مريس	تلهن العروس
بنجابى	رجل بنجابى	بنجابن امرأة بنجابية
هندوستانى	رجل هندى	هندوستائن امرأة هندية
لاهورى	رجل لاهوى	لاهورن امرأة لاهورية

ومن الواضح أن نون التأنيث هذه المستخدمة في الأردية والبنجابية قد وردت الى اللغتين مباشرة عن اللغة اليونانية اى دخلت في العهد الهندى اليونانى ، ثم استمرت حتى دخلت الأردية والبنجابية كما نرى اليوم .

وهناك سابقة اخرى تشترك فيها اللغة السنسكريتية واليونانية انتقلت الى الأردية والبنجابية وهى السابقة التى تفيد منع او نفي المعنى عن الكلمة وهى ( ان ) مثل :

ان كنت بمعنى لا عدد له / لا حصر له / لا يعد

ان مل بمعنى غير اجتماعى

ان مول بمعنى لا يقدر بمال / ثمين

والسابقة هنا دخلت على كلمة كنت بمعنى عدد ، مل بمعنى يلقى  
( جذر الفعل ) ، ومول بمعنى قيمة .

وهذه السابقة توجد كذلك فى اليونانية مثل : ؟

ومن العجيب ان هذه السابقة لا تستخدم الا مع الكلمات السنسكريتية  
الأصل مما يدل على توغلها فى القدم أو انتقالها عن اليونانية الى مثل هذه  
الالفاظ .

\* \* \*





# عجنون

## وتعميق الإحساس بالإضطهاد في

### الوجدان اليهودي

مكتور

عبد الرحمن علي عوف

مدرس اللغة العبرية وآدابها

بكلية دار العلوم

ان مسألة تأثير شموئيل يوسف عجنون بما يسمى بنكبة اليهود في شرق أوروبا ابان حكم النازي ليست بمسألة جديدة تماما ، فقد أبدى باروخ كورسفيل(١) رايه في المسألة حيث قال :

« ان موضوعا واحدا كبيرا يوحد كل « حكايات » عجنون ويجمع اجزائها المختلفة ، هذا الموضوع الذي يتجاوز الزمان والمكان ، هو موضوع الإبادة والتضحية » .

كما ان هناك نقاد آخرين(٢). مثل ج . شاكيد وه . فايس وسيدره ها اذراحي ، اختاروا نصوصا خاصة بعجنون تناول فيها الحياة اليهودية ابان الحكم النازي ، وقد حاول هؤلاء النقاد من خلال تلك النصوص أن يصلوا الى استنتاجات حول أهمية هذا الموضوع في كتاباته .

أما الناقد افراهام باند(٣) فيسير في اتجاه آخر تماما من خلال تأريخه لحياة عجنون حيث حاول الإشارة الى علاقات خفية بين ما يسمى بنكبة اليهود



تاريخ ديارنا קרן כח ינ

مدينة وما فيها לא רמל א

وتأتي أهمية المجموعتين في ارتباطهما ببداية التحول الأدبي والأيدولوجي المتبادل في كتابات عجنون ، الذي يغذيه ويدفعه الاهتمام بذات الحقبة المذكورة .

ولكن نفهم هذا التحول جيدا سنقوم بدراسة هاتين المجموعتين القصصيتين كنموذج لأهم كتاباته التي يبرز فيها هذا التوظيف الأدبي والفكري لأحداث ووقائع هذه الحقبة التاريخية .

ولعل من أبرز القصص القصيرة التي كتبها عجنون وتناول هذه الحقبة التاريخية من حياة اليهود قصة العلامة أو الرمز

הם וזמנ

التي صدرت أول الأمر في حوالى ثلاثمائة وخمسين كلمة (٨) ، ثم صدرت في صيغة موسعة مسهبة (٩) .

وتعتبر هذه القصة القصيرة أول رد فعل مكتوب لعجنون على أحداث هذه الحقبة التاريخية وبخاصة على انباء تصفية مدينة بوتشاتش التي ولد فيها عجنون (١٠) .

وقد كتب عجنون في هذه القصة :

« سألتني ابن جبرول ما اسم مدينتك . وأجبته هامسا : بوتشاتش مدينتي ، وذرقت عيناى دموعا من الحزن على ما أصاب مدينتي ، حيث انى لا اعرف ما اذا كانت موجودة الآن أم لا . . . فقال ابن جبرول : اعطنى علامة ، حتى لا انسى اسم مدينتك . . . وسمعت مرة أخرى صوتا وكأنه صوت شاعر ينشد أشعاره ، وقال : مباركة بوتشاتش المدينة على كل المدن . . . وهكذا

تحولت حروف اسم مدينتي السبعة الى قصيدة منظومة والى اشعار مضبوطة . . . » .

ويتصور الكاتب أن الشاعر شلومو بن جبيرول (١١) قد سمع عن خراب مدينة بوتشاتش من أحد أبنائها ( وهو عجنون ) ونظم على الفور مرثية يخلد فيها اسم المدينة التي دمرها النازي .

وفي هذه القصة القصيرة نلمس بوضوح رد الفعل النفسى عند عجنون لعقده الاضطهاد النازي والتي عبر عنها بدمار مدينة بوتشاتش .

وقصة العلامة أو الرمز المذكورة تحوى أيضا قرار عجنون التلقائى أو غير التلقائى حول كيفية الرد ككاتب على ما حدث لليهود فى عصر النازي ، وهو رد يرى أنه لا يستطيع أن يعبر عنه مباشرة ولكن عن طريق التعبير الأدبى الرمزي فيقول فى القصة :

« . . . . ولأن بوتشاتش لم تعد موجودة ، فإن من الواجب الحفاظ عليها — . . . سواء كجوهر أو كرمز ، على السنتنا ، وبذلك نضمن استمرار وجودها فى الوجدان العام لشعبنا . . » .

والأجزاء التى فى القصة التى يلتقى فيها الكاتب مع الشاعر اليهودي القديم شلومو ابن جبيرول يمكن أن نفسرها الآن على أنها حالة تمنى ترمز الى ما يرجوه الكاتب مستقبلا .

وعلى ذلك ، فالانتاج الذى ظهر لعجنون بعد هذه الحقبة الزمنية من تاريخ اليهود ، وبخاصة قصة « تاريخ ديارنا » ، وقصة « مدينة وما فيها » ، يعد تنفيذا دقيقا لما القرم به عجنون فى قصته العلامة . . . فقد حاول أن يعيد بناء أنماط الحياة اليهودية فى أوروبا كما عاشها داخل أسرته وبين أفراد طائفته بهدف واضح ، هو أن يحافظ للخلف على صور وأنماط حياة السلف .

وقد كتب الناقد الاسرائيلي جرثوم شالوم يقول (١٢) :

« حصل عجنون على جائزة نوبل في الادب عام ١٩٦٦ عن كتاباته عن عصر النازي وعن نكبة اليهود ابان هذا العصر ، وكان هدف عجنون من هذه الكتابات هو الحفاظ على صورة الحياة التي حكم عليها بالفناء ، للاجيال القادمة » .

والعمل الاول الذي نتاوله في هذا الاطار هو قصة « تاريخ ديارنا » ، والتي صدرت في كتاب قائم بذاته عام ١٩٧٨ في اطار سلسلة الكتب التي تصدر من تراث الكاتب الذي لم ينشر في حياته .

وكان الكاتب قد بدأ كتابة هذه القصة قبل نشرها بثلاثين سنة . ففي نهاية مقدمة القصة التي وقع عليها باسمه كاملا « سموئيل يوسف عجنون من سلالة الربى شالوم مردخاي هليفى » ، يذكر التاريخ الذي بدأ فيه كتابة هذه القصة وهو : القدس في عام ٥٧٠٧ عبرية ( اى في عام ١٩٤٧ م ) .

وكانت بعض أجزاء من القصة قد نشرت متفرقة في ملاحق صحيفة ها آرتس الأدبية في عام ١٩٤٨ وأعيد نشر القصة بعد ذلك في مجموعة أعمال عجنون « النار والاشجار »

وعلاقة هذه القصة بموضوع مقالنا ، ليست لقرب تاريخ كتابتها من انتهاء الحرب العالمية الثانية فحسب ، بل في فصل في القصة بعنوان بدية الأميال رسم فيه الكاتب بوضوح الخلفية التاريخية للقصة وأساس هيكلها وأهدافها .

ويستهل الكاتب هذا الفصل بقوله أنه أثناء زيارته لبولندا في عام ١٩٣١ أعطاه عمه عزرائيل يعقوف « كتابات تركها لى أجدادى القديسون ، طيب الله ثراهم ، فقد دونوا بذلك تاريخهم ... » .



والمقام لا يتسع هنا لمناقشة صحة هذه الواقعة أو عدم صحتها وهل هذه الكتابات حقيقة أم هي من خيال الكاتب . . . . . ولكن ما يهمنا هنا هو ما كتبه بعد ذلك في ذات الفصل من أنه أهمل لسنوات طويلة هذه الكتابات ولم يفكر في نشرها أو حتى في الاطلاع عليها . . . . ثم أدرك أن هذه الكتابات جديرة بالاهتمام وقرر نشرها ، ويفسر سر اهتمامه هذا بقوله :

« . . . . الآن وبعد كل ما فعله الأعداء بنا ، الذين حولوا كل المهجر الى قبور ، ودنسوا قبور أجدادنا . . . . . قررت أن أخلد ذكرى أجدادي بالكتابات التي خطوها بأيديهم » .

وهذا يعنى أن محاولة عجنون تعميق الاحساس بالاضطهاد لدى بنى جنسه هي التي حدثت به أن يقرر كتابة تاريخ سلالة عائلته في اطار هدف معن هو « الاحتفاظ بالحضارة التي دمرتها النكبة في الذاكرة والوجدان عن طريق الكلمة المكتوبة » .

والى جانب قراره بكتابة تاريخ عائلته في اطار الهدفين المذكورين ، فإن هناك أهمية لتأكيد المتكرر ، في الفصل الذي بعنوان « بداية الأميال » ، وكذلك في مواضع أخرى بالقصة ، على أن هذه القصة قائمة على أساس حقيقى غير مزيف .

وفي المقدمة التي صاغها بأسلوب كتابة السيرة أكد على أن القوائم السلالية التي اعتمد عليها في هذه القصة سلمها له عمه عزرائيل يعقوف وقال :

« . . . لم أغير أى شيء في وثيقة انسابنا ومن يريد أن يتأكد من ذلك عليه دراستها . . . . » .

وفي موضع آخر من المقدمة يؤكد الكاتب دوره في العمل كناقل ليس الا ويقول :

« ... وعندما نقلت كنت مجرد ناقل عن ناقل ... »

هذه المقولة صحيحة الى حد ما ، فليست القصة هنا نتاجا دراميا بالمفهوم المعتاد لمثل هذا النوع من صور الانتاج الأدبي ، حيث شملت القصة في أساسها مآثرات عائلية قديمة اكملها عجنون وطورها بأسلوبه الخاص .

وفي اطار تحقيق هدفه المعلن وهدفه غير المعلن ، ابتعد عجنون عن معايير وأصول الخيال الفني في الكتابة واعتمد أساسا على الوثائق .

ولعجنون وجهة نظر خاصة كلها اعجاب بالمادة التي وصلت اليه . وقد ابرز وجهة النظر هذه في مجموعة من المقولات التي ساقها في مقدمة القصة ، منها :

« ... وكان لنا اجداد ولكن من نحن وما هي حياتنا .. »

« ... في هذا الجيل الفقير الذي احياه لا نستطيع ان نصل الى اعمال كأعمالهم ... »

« ... في بعض الأحيان نستعين بهذه الأقوال التي تشيد بالنمط القديم للحياة ... »

وتحوى هذه المقولة الأخيرة دعوة للقارئ اليهودي المعاصر للحفاظ على هذا النمط من الحياة على أساس أنه نمط عادي بكل ما يرتبط بحياته في الحاضر ويؤكد هذه الدعوى في مقولة أخرى :

«... يا بني ... حافظ في حياتك على عادات أجدادك ولا تغير فيها حتى وان لم يرق لك هذا ، لأن أجدادك كانوا حكماء ومنهم القديسون المتمرسون في كل ما ورثوه من عادات ومأثورات عن أجدادهم ... وانتم كأبناء لأبنائهم عليكم المحافظة على هذا التراث ولا تغيروا شيئا منه .. »

وقد حقق عجنون هذه المقولة في بناء شخصيات الرواية ودأب على عرض طابع حياة شخصياته على أنها مثل أعلى للحياة اليهودية وتحقيق مثالي للمجتمع اليهودي التقليدي في شرق أوروبا .

ويصف عجنون أجداد عائلته في هذه الرواية بالصورة التي تدعوا جيل قرائه أن يكونوا عليها ، فهم يهود مؤمنون يدأبون على تعاليمها وينفذون العادات التي حددتها المأثورات اليهودية القديمة ، ويؤدون الصلاة في مواقيتها ، ويحافظون على قدسية يوم السبت ، ويعلمون أبنائهم ، ويمتنعون عن الزيجات المختلطة بغير أبناء وبنات دينهم ، ويخلصون في تحقيق الأهداف الاجتماعية اليهودية مثل فداء الأسرى ودفن القتلى في أرض « الميعاد » .....

وقد أكد عجنون هذه الانتماء السلوكية التي جسدها في صورة شخصيات حية في قصته . وربما يكون هذا هو قصد الناقد الاسرائيلي جرشوم شالوم من مقولته أن عجنون حفظ للأجيال القادمة صور الحياة التي حكم عليها بالفناء .

ونستعير هنا تعبيراً مشهوراً من قاموس المصطلحات النقدية التي قيلت عن عجنون ذكره الناقد الاسرائيلي مشولام توختر (١٣) فقد وصف عجنون في هذا الصدد بعبارة : « قمة التمسك بالعالم القديم » .

والقصة التي نحن بصددنا هنا تجسد هذا التعبير حيث تحوى تطلعا للماضي اليهودي من خلال قطاع معين من تاريخ عائلة الكاتب ومن خلال وجهة نظر متعاطفة مع هذا الماضي مجسدة للاحساس بمقدرة الاضطهاد مع رغبة معلنة

في تقديم الحياة اليهودية القديمة ، وهدف غير معن هو ، تعميق الاحساس بالاضطهاد في وجدان القارئ اليهودي .

والامتداد التاريخي لأحداث هذه القصة ، يشمل أحداثا من القرن الثالث عشر الميلادي حتى الاجيال المتأخرة ، وفي هذا الامتداد محاولة لتأكيد التوالي والاستمرار لوجود طابع حياة يهودية خاصة غير مرتبطة بديناميكية الزمن والتاريخ .

والقصة الثانية في عرضنا لمحاولات عجنون الرامية الى تعميق الاحساس بالاضهاد في الوجدان اليهودي ، هي قصة « مدينة وما فيها »

וּמֵהָ מַהֲבָרָה (١٤)

وقد صدرت أجزاء من هذه القصة في الستينات ومن المرجح أن عجنون بدأ كتابتها في الخمسينات ( أو قبل ذلك ) حيث ذكر في أكثر من مناسبة أنه ينوي نشر قصة عن مدينة بوتشاتش ، ففي اجتماع المهاجري المدينة عقد في تل أبيب في شتاء عام ١٩٥٩ قال :

« ... أنا مشتاق لسماع كلمات جديدة عن بوتشاتش لأنني أقوم الآن بكتابة قصة كبيرة عن بوتشاتش » (١٥) .

وفي حديث له مع الناقد الاسرائيلي دافيد كنعاني في منتصف الخمسينات ، كان عجنون يحلل إحدى قصصه التي نشرت في ملحق جريدة ها آرتس الأدبي ، قال عجنون :

« ... وهذا سيكون جزء من قصة بوتشاتش التي ستكون في ثلاثة مجلدات وتروي تاريخ ستمائة سنة للمدينة واسكانها اليهود » (١٦) .

وعنوان القصة مدينة وما فيها أو ( مدينة وملاها ) مقتبس من سفر عاموس (١٧) :

« ... لقد أقسم السيد الرب بنفسه يقول الرب اله الجنود : أنى أكره  
زهو يعقوب وأبغض قصوره فلأسلمن المدينة وملأها »

والعنوان يوضح هدف الكاتب وهو الحديث عن حياة المدينة كلها وبكل  
من وما فيها أما الاقتباس من هذه الفقرة من سفر عاموس فيجعل للعنوان بعدا  
آخر وهو أن المدينة المشار إليها كتب عليها الفناء والدمار .

• وعنوان القصة يسوقنا مباشرة الى مقدمتها التي توجز الأهداف الأدبية  
والفكرية للقصة فتقول المقدمة :

« ... هذا كتاب تاريخ مدينة بوتشاتش ، وهي بوتشاتش التي كتبت  
عنها بالي وحزنى ، لكى يعرف أبناؤنا الذين سيأتون من بعدنا أن مدينتنا هي  
مدينة كلها تورا وحكمة وحب وتقى وحياة وحسن واحسان منذ قيامها وحتى  
وصول الصنم الكريه والنجاسة المجنونة ( يقصد النازى ) اليها ليدمرها ... »

« ان الله سوف ينتقم لعباده ويرد الكيد عن مدينته ويفدى اسرائيل من  
كل متاعبه » .

وفي هذه المقدمة تعبير رئيسى هو **וְיָבִיטְ אֱלֹהִים מִן הַשָּׁמַיִם**  
ومعناه الصنم الكريه ويشير الى تمثال أو صنم فى الهيكل اطلق عليه سفر دنيال  
رجاسة الخراب (١٨) .

وقد استخدم هذا التعبير فى الأدب الشعبى اليهودى للكناية عن الأمنى  
( غير اليهودى ) الذى يأتى ليدمر اسرائيل .

والاستخدام الذى أمامنا محدد الدلالة ويقصد به النازيون ويستخدم هذا



التعبير على طول القصة بنفس الدلالة وبذات التصدد ، فيقول الكاتب أثناء وصفه لنظام الانارة في المعبد الكبير في بوتشاتش :

« ... كان يضيء حتى جاء الصنم الكريه مع جموعة الأنجاس الملعونين وأطفأوا نوره »

ويقول أيضا مستخدما نفس التعبير بنفس الدلالة :

« ... الأصنام الملعونون ، أبناء طائفة الصنم الكريه رجاسة الخراب ، قتلوا كل المدينة ولم يتركوا يهوديا على قيد الحياة »

ويعمق عجنون الاحساس بالاضطهاد لدى من يقرأ له من اليهود ، عند وصفه لحياة ووفاة عائلات كاملة من يهود بوتشاتش ، ففي وصفه لعائلة الربى يوفاف في فصل بعنوان : « مدرستنا الدينية القديمة » يقول :

« ... تعلم في هذه المدرسة أربعة أجيال أما الجيل الخامس فقد دفن فيها بعض منه وأحرق الباقون ... فعندما قام الصنم الكريه رجاسة الخراب ليخرب العالم ، دخل أعوانه الملعونون الى مدينتنا ... ولقى بعض أبناء المدينة حتفهم في حفرة حفروها لأنفسهم تنفيذا لأوامر النازي ، وساتوا البعض الآخر الى ساحة المدينة وأضرموها فيهم النار » (١٩) وفي مقدمة القصة تعبيرا آخر هو :

« ... هذا كتاب تاريخ مدينة بوتشاتش ، وهي بوتشاتش التي كتب عنها بألمي وحزنى »

ويكرر الكاتب في القصة معاناته عند الكتابة عن دينته ويحاول أن يجسد تلك المعاناة في الكتابة بقوله :

« ... وهكذا قلت لنفسي ، سأكتب هذه الأمور في كتاب وأخذ به طائفة مقدسة قدست حياتها بموتها » (٢٠) .

وهذا يعنى أن القصد من الكتابة هو تخليد الذكرى تخليد الاحساس بالاضطهاد وتوريث هذا الاحساس للأجيال القادمة من بنى جنسه ، لاستثماره لصالحهم ولصالح أهدافهم وفي إطار تحقيق مطامعهم وأحلامهم ، كل هذا تحت ستار ما يسمى بضمان استمرار وجود العالم الذي مر بكل تراثه وعاداته وقيمه ... الخ في الوجدان اليهودي .

وفي القصة أيضا نرى عجنون قيودا على الخيال الفنى وعلى روح الإبداع الأدبى للكتابة مثلما فعل في قصة « تاريخ ديارنا » ، حيث اعتمد على على مآثرات عائلية اهتم بسردها على حساب الشكل الفنى لبناء القصة .

وفي قصة « مدينة وما فيها » اعتمد أساسا على مآثرات الطائفة اليهودية فالقصة تشتمل مادة عريضة عن تاريخ المدينة ووصفها وسيرة حياة حاخاماتها ورجال الدين اليهودى فيها ، ووصف للمعبد وأوانيه المقدسة وسلالات أنساب عائلات المدينة ، ومعلومات عن حاضرها وعاداتها وتقاليدها الخاصة ... . وفي خضم كل هذه البيانات التسجيلية حاول الكاتب أن ينسج الهيكل الفنى للقصة على أساس وثائق فجاء هذا البناء متداعيا بعيدا عن أولويات الكتابة القصصية ، ويبدو أن توظيف الأدب في خدمة الأيدلوجية والسياسة ، كان هدفا في حد ذاته ، طغى على كل الأهداف والمعايير الأدبية الأخرى .

ونتسأل الآن عن الفكرة التى اعتمد عليها الكاتب في قصة « مدينة وما فيها » ويحدد الكاتب القصة بقوله :

« ... مدينتنا هي مدينة كلها تورا وحكمة وحب وتقى وحياة وحسن واحسان من يوم اقامتها ... الخ » .

أى أن هذه المدينة اعتبرها الكاتب مثلا أعلى للحياة اليهودية بكل أساليبها وأنماطها وهى جديرة بالتخليد فى الوجدان من خلال تخليد الشعور بالاضطهاد النازى فى هذا الوجدان .

وقد أسهب الكاتب فى القصة ، فى وصف مميزات الحياة فى إطار الطائفة اليهودية فى شرق أوربا من خلال التأكيد على أن هذه المميزات يجب أن تكون النمط الملزم للحياة اليهودية فى الحاضر . . . . . ويبرز فى فصل بعنوان « المدرسة الدينية الجديدة » يقول فيه :

« . . . يعلم أجدادنا ماذا يطلب منا الرب . . . وقد تفانوا فى الحفاظ على العادات التى علينا نحن ابنائهم أن نحافظ عليها أيضا »

وفى فصل آخر فى القصة بعنوان « نظام استقبال السبت » يقول :

« . . . وعن الحب الذى أكنه لعادات إسرائيل ، تحدثت تفصيلا ، وقصصت عليك كل عادة تعتبرها أنت صغيرة ، ولكن أجدالك كانوا يعتبرونها كبيرة وأنت تدرك أن أجدالك كانوا حكماء عنا وكانوا يعرفون كل ما هو خير . . . »

وهذه الكلمات كتبها عجنون فى الستينيات مدركا أن القارئ الرئيسى لكتاباتة هو اليهودى الاسرائيلى وليد الثقافة غير الدينية ، والموقف المعلن للكاتب يتردد بين سطور القصة التى تحوى وصفا مسهبا لمؤسسات الطائفة وثقافتها المادية ونظام العبادة المعتاد فيها الى جانب سير الشخصيات المختلفة من أجداد مدينة بوشاتش من ربيين وتلاميذ حاخامات وأوانى مقدسة .

وهذا يوضح محاولة الكاتب إبراز عالم القيم للمجتمع اليهودى التقليدى

في بوتشاش وهو الأمر غير الموجود في المجتمع اليهودي المعاصر الذي يوجه الكاتب إليه قصته .

وبذلك يمكن القول أن عجنون في قصتيه المذكورتين ، وظف جهده الأدبي في وصف ما يسمى بالثقافة اليهودية قبل عصر النازي عن طريق مادة وثائقية من عالمه الخاص ، وانطلق من هذا الوصف الى ما يسميه اليهود بنكبتهم في عصر النازي من خلال محاولة تخليد الاحساس بالاضطهاد في الوجدان اليهودي في اطار خدمة ايدلوجية كبرى تهدف الى تحقيق اهداف استراتيجية اكبر .

### الملاحظات والمراجع :

١ - ברור קורצויל , כל ספורי עגנון , כרך שמיני , 'האש והעצים' , ירושלים , 1966 , עמ' 3 .

٢ - الملحق الأدبي لصحيفة ها آرتس الاسرائيلية ٣/٤/١٩٨٣

٣ - ذات المصدر .

٤ - ג. קוטל , ליכטיקון לחודשה יהודית , אישים וספרים , ישראל 1971 .

٥ - موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ، د . عبد الوهاب المسيري ، القاهرة ١٩٧٥ .

٦ - קובץ לפנינים מן החומה , ישראל 1975 .

٧ - פתחי . , ישראל 1977 .

٨ - סוז העת מאזנים , ישראל 1944 .

٩ - קובץ האש והעצים , ישראל 1966 .

١٠ - هاجر عجنون الى فلسطين عام ١٩٠٧ م .

١١ - شاعر وفيلسوف يهودي أندلسي تأثر بالصوفية الإسلامية وبالذرات العربية ( ١٠٢١ - ١٠٥٦ م ) .

١٢ - الملحق الأدبي لصحيفة ها آرتس ٣/٤/١٩٨٣ .

١٣ - ذات المصدر .



14. — מעזבון שיי עגנון , ירושלים 1973 .
15. — 'מעצמי אל עצמי , ש " י עגנון , ירושלים 1966 .
16. — דוד כנעני , ש " י עגנון בעל פה , ירושלים בלי חאריך .
17. — الاصحاح السادس ، الفقرة الثامنة .
18. — الاصحاح 12 الفقرة 11 .
19. — هذا الوصف للأحداث يذكرنا بما قاموا به في مذابح دير ياسين وكفر قاسم عام 1948 وفي صبرا وشاتيلا في لبنان مؤخرا .
20. — פרק " המשל והבמשל " , ספר עיר ומלואה .

« قصة القائد الاخير للكاتب الاسرائيلي ابراهيم . ب . يهوشوع وتغاب  
دافع الموت على دافع الحياة في المجتمع الاسرائيلي »

بقلم  
دكتور محمد محمود أبو غدير  
جامعة الأزهر بالقاهرة

مع المحاولات المستمرة لتوظيف الأدب العبري الحديث لكي يكون الاداة  
المعبرة عن الهوية اليهودية (١). فانه اعطى في العديد من نماذج الدلالة على  
ضعف وتفسخ هذه الهوية فقصة القائد الاخير " המפקד האחרון "

للكاتب الاسرائيلي المعاصر ابراهيم . ب . يهوشوع (٢) هي واحدة من قصص  
كثيرة تعكس بوضوح ليس فقط افلاس الفكر الصهيوني بل وتحمل في طياتها  
ايضا نبوءة النهاية للمجتمع الاسرائيلي ذاته مؤكدة تغلب دافع الموت على  
دافع الحياة فيه (٣). وربما لهذا السبب رفضت القصة على أيدي كثير من  
نقاد الأدب العبري الحديث بل ووصفها البعض بأنها قصة مختلفة ولغو  
كلام (٤). ولكن هذا الموقف من هؤلاء النقاد ليس الا دفن للرؤوس في الرمال .  
فالقصة تعكس الواقع الفعلي للمجتمع الاسرائيلي الحالي وتعطى صورة

---

١ (١) זיהור , כתב עת ליצירה יהודית 1982 ע 9

٢ (٢) ولد الأديب القصاص ابراهيم يهوشوع في القدس عام ١٩٣٦ . ويعمل  
الان محاضرا للادب العبري في جامعة حيفا . وقد نشر قصته « القائد الاخير »  
للمرة الاولى في عام ١٩٦٣ . والنسخة التي اعتمد عليها هذا البحث نشرت  
ضمن مجموعة قصصية صدرت عام ١٩٧٤ تحت عنوان « حتى الخريف » .

٣ (٣) שקד , גרשון : גל חדש בספרות העברית 1971 ע 133

٤ (٤) לובטسکی , גילי סדן : א . ב . יהושע , מונוגרפיה

مستقبلية لما يراه الكاتب لهذا المجتمع بل ولل فكرة الصهيونية التي تعتبر أساسا لهذا المجتمع . ولما كانت القصة القصيرة هي قطعة من حياة الانسان بل وهي شاهد اثبات على الحياة التي يعيشها هذا الانسان (٥) فان فهم معاني ومدلولات القصة موضوع هذا البحث يرتبط بالقاء الضوء على الخلفية التاريخية للفترة التي كتبت ونشرت فيها .

نشرت القصة في الستينيات وهذه فترة مميزة في تاريخ اسرائيل بل وفي تاريخ الأدب العبري الحديث حيث أدار أبناء الجيل الجديد ظهورهم لقيم الآباء والمؤسسين لاسرائيل (٦) . وتفجرت في ذلك الوقت مناقشات واسعة داخل الكتب وعلى صفحات الجرائد ووصلت أيضا الى الأعمال الادبية المختلفة حول افلاس فكر الآباء وأن قيام دولة لليهود في فلسطين لم يحل مشكلة اليهود بل زاد من حدتها . ومساعد على ذلك تعاظم العزلة الأيديولوجية بين اليهود في اسرائيل بعضهم البعض وتعمقت بينهم العزلة الاجتماعية والانسانية (٧) كما شعر الفرد اليهودي أنه لا يجد ملاذه داخل المجتمع الاسرائيلي لانه يعتبر في نظر البعض منهم مجتمعا زائفا وفاسدا (٨) . وترك هذا بصماته على الأدب العبري الحديث حيث أصبح الموضوع الأساسي المطروح فيه هو القطيعة الاجتماعية المتزايدة بين الافراد (٩) . ولذا ظهر البطل في الأعمال الادبية في الستينيات غريبا يعيش في عزلة بينه وبين نفسه وبين العالم المحيط

---

(٥) גולדברג , לאה : אמנות הסיפור 1973 ע 112 .

(٦) אורן , יוסף : שבבים 1981 ע 253 .

(٧) ספרות , דיצמבר 1979 ע 71 .

(٨) גרן , נורית : חירבת חיצעה והבוקר שלמחרת

1984 ע 78

(٩) גילי , סדן

به (١٠) بل ووصل الامر الى حد أن التساؤلات التي طرحها الأدباء والأشخاص العاديون في إسرائيل في تلك الايام كانت : لماذا لم يحقق قيام الدولة تطلعات السكان اليهود ؟ ولماذا بقيت المشاكل كما هي بل وتسير في طريق التصاعد وما هي الاسباب التي تقف وراء هذا الانحسار وهذا التدهور ؟ وكيف خابت الآمال وتبددت الاحلام ؟ (١١) . وفوق كل هذا اتسمت تلك الفترة بضعف الرابطة التي كانت قوية بين اليهودي الذي يعيش في إسرائيل وبين نظيره الذي يعيش في الخارج في حين أصبحت الدولة تعتمد على مستوى الحياة اليومية على مساعدات وتبرعات اليهود في العالم وعلى دعم قوى خارجية لها . كما أن إسرائيل بعد أن كانت مصدر جذب لليهود أخذت تشهد موجات من الهجرة المضادة في صورة نزوح الاف اليهود عنها (١٢) . وعلى حدود إسرائيل تصاعدت عمليات الفدائيين الفلسطينيين وتكرر تسللهم الى الداخل للقيام بأعمال فدائية كثيرة . كما سيطرت على المجتمع الاسرائيلي في ذلك الوقت حالة من الانكماش والجمود الاقتصادي وتعاضت البطالة . كما تلى هذه الحقبة العدوان الثلاثي على مصر في عام ١٩٥٦ وبرز دور إسرائيل غير المشرف في هذا العدوان وبالتالي انحسار كثير من مظاهر التأييد لها حتى بين قطاعات واسعة من يهود العالم .

لهذه العوامل ولغيرها لم يؤمن أبناء حقبة الستينات في إسرائيل بإمكانية ايجاد أي معنى للواقع الاسرائيلي وأصبح الانطباع البارز في الأعمال الأدبية هو : أن أي حل سواء كان فردياً أم جماعياً يمر فقط عبر الدمار والعنف

---

(١٠) נורית גרץ ע 77

(١١) העתון דבר, המוסף לספרות 13/11/ 1981

(١٢) אורן, יוסף : ההתפכחות בספרות הישראלית

1983 ע 17

## والموت والحرب (١٣) .

وفي هذا الجو تدور أحداث قصة القائد الأخير . فهي تحكى قصة مجموعة من الرجال استدعوا لقضاء فترة في جيش الاحتياط والانخراط في تدريبات عسكرية لفترة من الوقت يعودون بعدها الى أعمالهم الأصلية . وجاء هذا الاستدعاء بعد فترة من الهدوء بل والجهود استمرت لسنوات قضوها خلف مكاتبهم ومع أوراقهم منذ عادوا من آخر الحروب التي خاضوها ضد العرب والتي أطلق عليها مؤلف القصة اسم « حرب الأعوام السبعة » ويقصد بها حرب ١٩٤٨ . ونقل الرجال الى مكان معزول — قفر وغير مأهول في قلب الصحراء الجرداء حيث من المقرر أن تجرى التدريبات هناك . ووصول هؤلاء الرجال الى هذا المكان القفر لم يأت لرغبة داخلية لديهم بل اكرهوا على ذلك . أي منذ اللحظة الأولى أمام مجموعة من الأشخاص مسلوبى الإرادة بل هم مجرد ترس في مجتمع تحدد فيه القيادة ما يجب على الافراد القيام به بدون مناقشة (١٤) .

تبدأ أول مشاهد القصة في أحد المكاتب الحكومية حيث الموظفون قابعون في مكاتبهم بدون عمل تقريبا منذ عادوا من الحرب الاخيرة : —

« منذ أن انتهت الحرب ونحن قابعون في مكاتب مظلمة .  
نمسك بالأقلام ونتبادل الرسائل الفاترة حول الأمور التي  
نراها هامة » (١٥) .

وهذه اشارة الى حالة الفتور التي أصابت الجميع في اسرائيل بعد

---

(١٣) הספרות , דיצמבר 1979 ע 74

(١٤) שהם , אורי : המשמעות האחרת 1982 ע 261

(١٥) המפקד . האחרון ע 58



أقامة الدولة حتى أن الاستدعاء العسكري في صفوف الاحتياط قوبل بالشك في جدواه من جانب من استدعوا لتلك الخدمة : —

« قد نمسك في أيدينا الأسلحة التي نسيناها ، نطلق ونقتحم ونسير حاملين الأثقال ونقاتل إلى أن نخور قوارنا في معارك وهمية » (١٦) .

أي: أن فترة الاستدعاء ستكون استمرار لفترة الجلوس في المكاتب المظلمة وهي أيضا استمرار لحياة البيروقراطية التي شملت الجميع (١٧) .

لقد استعان المؤلف بوسائل عديدة لعرض افكاره داخل القصة ومن هذه عرض صورتين متباينتين لشخصين أو لوضعين أحدهما ايجابي والآخر سلبي لكي نستخلص مسبقا ما سوف يحدث لكل شخص يسوقه قدره للتعامل مع هذه الشخصية أو مع هذا الوضع . فمسئولية نقل الرجال إلى مكان تجمعهم حيث تجري الترتيبات المرتقبة القيت على كاهل مساعد القائد الأصلي للمجموعة أما القائد الأصلي: فلن نراه الا بعد وصول المجموعة إلى مكان التجمع ولفترة محدودة من الوقت . كما عرض المؤلف للتباين الواضح في أوصاف وشخصية القائد الأصلي الغائب ومساعدته الحاضر . فالقائد المساعد كسول وغير متحمس وغارق في سبات مستمر . لذا يمكن أن ندرك مسبقا ما سوف يعانيه الرجال تحت امرته : —

« لقد شعرنا منذ نقطة الانطلاق القريبة من ملتقى الطرق الصحراوية أن القائد الجديد ومساعد القائد الأصلي بطيء الخطى — ثقيل الحركة . بينما تقوم باقي السرايا بشحن معداتها بنشاط كبير لكي تنطلق إلى طريق العمل وبينما يهرول القادة ذهابا وإيابا صعد هذا إلى تبة عالية بجوار الطريق ثم راح في ثبات عميق . بقي هناك بمفرده

---

(١٦) המפקד האחרון ע 58

(١٧) אורי שהם ע 268

معرضاً نفسه لاشعة الشمس الالافحة » (١٨) .

إذا كان هذا هو حال القائد الاسرائيلي المسئول عن الرجال فبالأحرى  
لن تكون أوضاعهم طيبة : —

« افكر كيف كان رجالنا يتجولون بدون عمل بجوار  
السيارات الخاملة ويتمتعون بغضب • أما باقى السرايا  
فقد ابتعدت واحدة وراء الأخرى • ساد الصمت فى المكان  
ولكن النقطة السوداء ( أى القائد النائم فوق القبة ) فوق  
القبة لم تتحرك من مكانها • لا أحد يعرف هدف هذا  
الانتظار » (١٩) •

ونعلم من القصة أن اختيار مساعد القائد جاء بطريقة عفوية وأن مهمته  
هى فقط الوصول بالرجال الى مكان التجمع الى أن يصل القائد الاصلى •  
كما ان ملامح وجهه لا توحى بصفة القيادة : —

« انه انسان متجهم الوجه ، كالح البشرة عين فى اللحظة  
الاخيرة فى منصبه هذا » (٢٠) •

وهو أيضا قبيح الصورة والشكل :

« انه انسان طويل القامة ممتد الاطراف ، أنف ضخمة يعاو  
وجهه القبيح • على عينيه نظارة سميكة العدسات • وفى  
جبهته جرح غائر طويل » (٢١) •

---

(١٨) המפקד האחרון ע' 59

(١٩) המפקד האחרון ע' 59

(٢٠) המפקד האחרון ע' 59

(٢١) המפקד האחרון ע' 79

كما انه ليس من الشخصيات الهامة في المجتمع بل مجرد موظف صغير في احدى الوزارات ويحمل في وجهه ملامح الموت . أى أنه نذير سوء لنفسه وللآخرين : —

**(( انه موظف صغير في احدى الوزارات . واذا كان هناك موت بجانب الحياة فان الموت يكمن في عينيه )) (٢٢) .**

وفوق كل هذا فهو غير منظم الهندام ولا يعرف الانضباط العسكري : —  
**(( وضع على جسمه قميص كاكي قديم وبشيء من الاهمال الواضح . القميص لم يكن يحمل أى رتب عسكرية )) (٢٣)**

وعلى النقيض من ذلك صورة القائد الاصلى الغائب انه موظف كبير في الدولة بل ربما من أكبر الموظفين الذين استدعوا للخدمة في الاحتياط فدرجة (٢٤) . كما ان وصوله الى رجاله في مكان التجميع والانتظار لم يكن بالصورة التقليدية بل احاطت بوصوله حالة كبرى . فقد هبط على الرجال من أعلى من طائرة هليكوبتر دلالة على مكانته في الجيش وفي المجتمع — كما ان ملامحه الخارجية تختلف عن ملامح مساعده حيث جاء في القصة : —

**(( بينما نحن غارقون في حالة من الهذيان ترامت الى اسماعنا فجأة ضوضاء خافتة قائمة من أعلى . نطلعنا الى الأفق الى حيث تظهر نقطة قائمة . بينما نحن نمسح على أعيننا ظهرت طائرة هليكوبتر وسط جلبة شديدة أثارت حولها الغبار والرياح . حادت الطائرة فوق الاخدود مثل العصفور . توقفت فجأة في الجو ثم تدلى منها سلسل من الحبال . على السلسل نزل انسان قوى البنيان . قام بجمع**

---

(٢٢) המפקד האחרון ע 59

(٢٣) המפקד האחרון ע 59

(٢٤) המפקד האחרון ע 59

« المخلّي » التي القيت له من الطائرة ثم أقبل علينا بخطوات  
واثقة لم نرها منذ فترة . انه كائن بشري ضخّم الجسم  
له شعر فضي اللون . عينين زرقاوين حنونين . يدين لم  
تعرفا شظف الحياة ولمت على كتفيه رتبته  
العسكرية » (٢٥)

التناقض في صفات الشخصين واضح في كل شيء وهو تناقض مقصود  
يوحى بما سيلقاه الرجال على أيدي الشخصين . فمساعد القائد الذي  
رافق الرجال منذ بداية الطريق سار بهم عبر رحلة مرهقة في صحراء جرداء  
وخلال جبال وعرة وتحت اشعة الشمس الحارقة ليستقر بهم في نهاية المطاف  
فوق حافة جبل مرتفع وبجوار أخدود عميق وخطير : —

« سقطت اشعة الشمس على السيارات التي تسير  
بصعوبة بين الكتل الصخرية الوعرة وفوق الطبقات  
الطباشيرية الكالحة الاون وعلى رمال تكتسى باللون الذهبي  
المخادع . وما ان حل الظلام حتى وجدنا انفسنا نتسلق  
جبالا غريبا . انه عبارة عن مرتفع صلد من الصخور  
الجرانيتية ومن الحجارة السوداء اللون . عجلات  
السيارات تصعد ببطيء على المرتفع الشديد الانحدار  
حتى ان المحركات بصوتها الصارخ توقفت عن العمل  
حال وصول السيارات الى منتصف القحدر ، وعلى مقربة  
من أخدود عميق وواسع تنمو فيه شجيرات جبلية » (٢٦)

ولا يكتفى مساعد القائد بوضع رجاله على حافة هذه الهاوية بل يتركهم  
في وضع صعب ويخلد الى النوم العميق : —

« بينما نحن في حيرة من امرنا دخل القائد » الذي يبدو  
الآن مثل الصقر الاسود « الى الاخدود وبسط بطانية



على الأرض . طوى أطراف جسمه واستغرق في النوم  
دون أن يتفوه بكلمة واحدة . تحركنا داخل الأخدود ونحن  
جوعى ومتعبين نبحث هنا وهناك عن طعام . حالة من  
الفوضى سيطرت على المكان . دخلنا وراء القائد الى  
الأخدود واحدا وراء الآخر . جائعين ومتعبين . ماهى الا  
لحظات معدودة حتى كان الجميع قد استغرقوا في النوم  
حول قائدهم وفي نهاية يوم لم نفعل فيه شيئا » (٢٧) .

ان اختيار مساعد القائد لهذا المكان الكئيب الوعر مستقرا لرجاله لم  
يأت بصورة عفوية بل هو اختيار مقصود . فمساعد القائد الذى يحمل في  
عينيه ملامح الموت سبق أن حارب وحوصر في هذا المكان خلال الحرب  
السابقة كما يتضح ذلك من الحوار التالى الذى جرى فيما بعد بين مساعد  
القائد والقائد الاصلى : —

- « هل حاربت في هذه الجبال ؟ . . تساعل القائد .  
— نظر يجنون ( اسم مساعد القائد ) الى قائده حيث ارتسمت على  
وجهه وللمرة الاولى ملامح الجدية وقال : نعم  
— يقولون ان معارك شرسة دارت هنا ؟  
— نعم  
— لماذا ؟ .  
— لقد حاصرونا .  
— حاصروكم ! !  
— نعم  
— اين ؟  
— هنا . . حول هذا الجبل . وقد اختفينا داخل هذا الأخدود .  
— بعد ذلك تقدمتم الى الامام حيث وجهتم الضربات الى أعدائكم . . .  
— لا . . لقد هربنا . . لقد ولينا الانبار عبر وادى « عربية جان » ( اسم



الطريق الذي طلب من الرجال السير فيه خلال رحلتهم الأخيرة، قبل العودة إلى بيوتهم) .

— عربية جان ! ! .. تهامسنا فيما بيننا .  
— نعم ... قاتلها يجنون بغيرته الهائلة والمرتبكة بعض الشيء وأضاف :  
في الطريق قتلونا جميعا .

— هل استمر هروبكم على امتداد سبعة أيام ؟

— نعم .. سبعة أيام (٢٨) .

الصورة التي يرسمها هذا الحوار هي صورة اناس اقرب الى الموت أو هم موتى حقا .. ليس في الماضي خلال الحرب السابقة بل في الحاضر أيضا .

وبعد أن حط مساعد القائد برجاله فوق هذا الاخدود وفي المكان الذي سبق أن حارب وحوصر فيه تحدث عدة مشاكل من بينها محاولة هرب أحد المتضباط الشباب لأنه لم يطق هذا الوضع الجامد . فهو شاب متحمس يسعى لتفعل ويفرض خلود قائده للنوم والسكينة : —

« بحلول المساء قفز الضابط الشاب فجأة الى سيارة الجيب التي بقيت معنا في محاولة للهروب من هذا الاتون » (٢٩) .

يتصاعد الوضع سوءا بانقطاع كل صلة بين الرجال والوحدات الاخرى بسبب تعطل جهاز الارسل عن العمل : —

« توقف جهاز الارسل عن العمل . قام جندي الإشارة النائم ولف الجهاز في البطانيات ووضع تحت راسه . لقد فقد الاتصال بسائر السرايا الاخرى » (٣٠) .

---

(٢٨) המפקד האחרון 59

629 . המפקד האחרון 59 (b)

(٢٠) המפקד האחרון 629

استمر الرجال في سبات مستمر فوق هذا الاخدود سبعة أيام متوالية شعروا خلالها بأنهم موتى حقا : —

**« تدلت ألسنتنا بدون أن تنطق بشيء • لقد اختنقت المهارات نحن موتى • • هذا ما أرينا أن نقوله » (٣١)**

الموت اذن لم يعد صفة خاصة بالقائد الذي يحمل في وجهه ملامح الموت بل أصبح الرجال تحت امرته موتى أو هم كالموتى • ولم يخرج الرجال من هذا الوضع الا بعد وصول قائدهم الاصلى في الطائرة الهليكوبتر ليعث الحياة في الموتى ويدفعهم الى الحركة والنشاط والعمل • وتعرض القصة للوضع الجديد الذى عاشه الرجال مع قائدهم الاصلى • ففي مقابل الايام السبعة الاولى التى قضاها الرجال صامتين جامدين بدون حراك وضع القائد الاصلى برنامج عمل يستمر سبعة أيام • ورغم ما فى هذا البرنامج من معاناة وجهد شاق الا أن ذلك يعث السرور لدى القائد الاصلى ولدى الرجال أيضا : —

**« شعر القائد بالسرور بسبب التغيير الكبير الذى أحدثه خلال ستة أيام ( ستة أيام عدل وراحة في اتيوم السابع ) لم نعد خلالها الى الجيود والاضف داخل هذا الاخدود الخشن » (٣٢) •**

بعد أن وصل الرجال الى مستوى طيب من اللياقة البدنية اخبرهم قائدهم النشط بأنهم سيقومون برحلة شاقة وأخيرة لمدة سبعة ايام أخرى عبر وادى عربه جان حيث ستكون السيارات فى انتظارهم فى نهاية الرحلة لحملهم الى بيوتهم : —

**« مساء يوم السبت جمع القائد قادة السرايا الى خيمته ومعهم « يجنون » حيث أصدر أوامره اليهم بالقيام برحلة**

شاقة تمتد سبعة أيام عبر وادي « عربه جان » ووديانه  
الى أن يصلوا الى بئر ماء تقع عند ملتقى طرق صحراوية  
وحيث ستكون السيارات في انتظارهم هناك » (٣٣) .

ولما كان القائد الاصلى رجل عمل ونشاط فان الرجال أصيبوا بخيبة  
الروح وحزن لانه لن يشاركهم هذه الرحلة الجديدة الشاقة . ولكن هذا الحزن  
وخيبة الامل يتحولان الى حالة من السرور الداخلي لانه لن يشاركهم الرحلة  
بسبب عودة غريزة النوم أو الموت اليهم . وطالما لن يشاركهم الرحلة المرهقة  
الاخيرة فليكن ردهم على ذلك مناسباً : —

« حزن واضح ظهر في عيوننا . لماذا لا يقودنا عبر هذا  
الطريق . ان جملة الاخيرة ( التي اعلن فيها أنه لن  
يشاركهم الطريق ) التي ابتلعها الظلمة جعلت السرور  
المفاجيء يغشى قلوبنا . لم نصدق ما ترامي الى اسماعنا .  
« يجنون » فقط هو الذي لم يحرك ساكناً . ثم سألنا القائد  
والسرور يشملنا : — هل لن تسير معنا ؟ . لا . . . . . لقد  
جئت الى هنا لسبعة أيام فقط وليس أكثر من هذا » (٣٤) .

وتخلّى القائد الاصلى الذي يعتبر في نظر رجاله رمزا للحياة والنشاط  
عن هؤلاء الرجال خلال الرحلة الاخيرة والشاقة والمشكوك في نهايتها يؤكد  
الانفصام بين القيادة والقاعدة في اسرائيل خلال الحقبة المذكورة حيث اخفار  
لهم طريق الفناء والهلاك وهو طريق سبق ان قتل فيه زملاء لهم في الحرب  
السابقة : —

« قبل سنوات دارت هنا معارك خلال الحرب وقام الرجال  
بطلعات نشطة خلال « عربه جان » . اقبل القائد ايننا  
وقال وعيناه تلمعان : قد نعثر على بقايا معدات أو ربما

نعثر على هياكل عظيمة لمقاتلين لقوا حتفهم بين  
الصخور « (٣٥) » .

من الطبيعي ان ان يفكر الرجال في التخلي عن هذه الرحلة المهلكة التي  
لن يشاركهم فيها قائدهم الاصلى ولهذا اختاروا السير في نفس طريق القائد  
المساعد أى طريق النوم والجمود والموت البطيء ورفضوا الطريق الذى  
اختاره لهم قائدهم . وفى هذا اسقاط على خلطة البنية الاجتماعية في المجتمع  
الاسرائيلى وانعدام القدرة من جانب القادة وعمق الفجوة بين الزعامة  
والقاعدة : —

(( مكث معنا ( القائد الاصلى ) سبعة أيام ترك خلالها بصماته  
على كل يوم . اراد أن يفرض النظام على المكان ولكن انى  
معه بالرهبة . والآن يريد أن يطردنا من هذا المكان لكى تبلى  
اقدامنا لسبعة أيام أخرى في صخور « (عربه جان) » الوعرة  
لماذا ؟ هل ينقصنا شيء هنا ؟ هل طبننا شيئاً ما ؟ . الصقر  
القبيل والميت ( مساعد القائد ) بعثنا في هذا المكان . لم  
يطلب منا أى شيء . نحن مرهقين . نظرنا اليه ( انى  
القائد الاصلى ) بدهشة والشمس تلفحنا بأشعتها « (٣٦)

ويقرر الرجال أن تكون نهايتهم في نفس المكان وتحت أشعة الشمس  
اللافحة بعد التخلص من معداتهم ووسائلحتهم . وليست هذه نهاية هؤلاء  
الرجال فقط بل هى اشارة الى ما ينتظر المجتمع الاسرائيلى في ظل قيادة تفتقر  
الى القدوة . انها مسادة جديدة (٣٧) . ولكن اذا كان رجال مسادة الاقدمون قد  
فضلوا الانتحار الجماعى الفورى فان رجال مسادة الحديثة فضلوا الانتحار  
البطيء في منطقة صخرية وفوق مرتفع خطير : —

---

(٣٥) המפקד האחרון ע 68

(٣٦) המפקד האחרון ע 70

(٣٧) اسم مرتفع صخرى يقع في الضفة الغربية للاردن حاصر فيه الرومان  
اليهود ولكن هؤلاء فضلوا الانتحار الجماعى على تسليم أنفسهم حيث بدأوا  
بذبح أفراد أسراهم ثم ذبح الرجال أنفسهم بصورة جماعية .



« قونا بفك الاحزمة • ألقينا الاسلحة من ايدينا • تخلصنا  
من صناديق النخيرة • فعلنا نك بهدوء ونحن نتحرك على  
أطراف أصابعنا كمن يسير فوق بقعة مقدسة • انتقلنا الى  
خيمة المطبخ حيث ألقيناها على الأرض • أحد الرجال ضرب  
بقدمه مصباح الأضاءة فهشمه تماما • حطمت المراهيض  
في غمضة عين • الألواح الخشبية طارت مع الرياح • قام  
رجلان باقتلاع ساري النعلم وحطماه • عاد كل شيء الى  
حالته الاولى • عدنا بعد فترة قصيرة من الوقت الى حالة  
السبات والرقاد داخل الأخدود نستقبل ضوء الصباح ثم  
تجىء أشعة الشمس الآخذة في السخونة • انشمس تشكل  
مصدر ضيق لنا • نحن اناس مرهقين كما يزداد ضعفنا من  
يوم لآخر • يوم يمضى وراء يوم والمعسكر غارق في النوم  
وفي الصوت » (٣٨) •

بهذا المشهد تصل القصة الى نهايتها ويسدل الستار على مجموعة  
الرجال الذين فضلوا أن تكون نهايتهم فوق هذا المرتفع الصخري • انه مشهد  
النهاية لرجال هم ضحية مجتمعهم وضحية الظروف السيئة التي أحاطت بهم  
وهذه أيضا نبوءة النهاية لمجتمع كامل •

لقد تناول المؤلف في هذه القصة رمزية الحياة عندما تقف عند خط النهاية  
مع التأكيد على ملامح الارهاق التي أصابت المجتمع الاسرائيلي وترسم صورة  
قائمة له • لذلك يلعب الشعور بالنهاية الدور الرئيسي في القصة مع التأكيد  
على تغلب دافع الموت على دافع الحياة أي أن عقدة مسادة لم تختف بل  
مازالت قائمة داخل كل اسرائيلي لانه لا يجد ملاذه داخل المجتمع الاسرائيلي  
حيث يشعر الفرد بأنه يعيش في ظل الشعور بأن المشروع الصهيوني ورغم  
قيام الدولة لم يكتب له النجاح (٣٩) • وعاد المؤلف الى تأكيد نفس هذه  
المضامين في روايته العاشق המפגד التي صدرت  
عام ١٩٧٧ وتتناول آثار حرب اكتوبر ١٩٧٣ الجيدة على بنية المجتمع  
الاسرائيلي وتحدث فيها عن افلاس الفكرة الصهيونية •

---

(٢٨) המפגד האחרון ע' 72

(٢٩) העתון מעריב , המוסף לספרות 18/4/1984



## سيناء . . . السلام والحياة

بقلم

سمير فرحات رجب

مدير الدراما بالبرنامج العبرى

اذاعة جمهورية مصر العربية

ترجمة عن النص الأسمى

باللغة العبرية

( ١ )

فى الأفق تسطع شمسنا المضيئة

تبعث أشعة النماء الخصيبة

مغدقة دوما بدفء الحياة

على كل شبر بمصر الحبيبة .

فى كل صبح تمنح بركاتها

للنيل . . للناس . . للخضرة البهيجة .

بنفحاتها الحانية تسكب الحب

وتنبت أسمى الخصال الحميدة .

على طول وادينا تواكب بنورها

ينابيع وروافد أعمالنا العظيمة

تبارك دوما مسيرة الحياة المثمرة

فى مواعيد انعطاف الابداع الكثيرة .

تبجل عرق عمالنا وفلاحينا

تمجد تفانى علمائنا ومبدعيننا

بفخر وحب تتابع مهندسينا

من أحوال الظلمة نهرا مبيننا

بعزم وإيمان وحب وشوق

أزالوا عن سيناء قفرا قديما .

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

## ( ب )

رمالها الصفراء شهدت قرونا طويلة

ضربوا من الصبر والبطولة المجيدة

من أعماق الإرادة . . انطلق المارد العملاق

يزيح الهجير . . ويبسط الخضرة النضيرة .

سيناء العزيزة وارفة الظلال والأمانى

تزف إلينا عصور الرغد والأمان

شمسنا فى الأعلى تمنحها الدفء والحنان

وأبنائنا فى جنباتها يهبونها نبضات الإيمان .

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

مع غرس شجرة خضراء فى ربوعها

نزرع آمالا صائقة لاستقرار عامر

مع افتتاح مصنع ومدرسة ومكتبة

تتفتح على مصراعيها أبواب مستقبل باهر

مع توفير ألوان الخدمات في رحابها  
تنتشر الراحة ومظلة الأمان الزاهر .

مع شق الطرق في طولها وعرضها  
تتحقق أحلام التقارب الأمن لجاراتها

مع ارتفاع راياتنا خفاقة فوق قممها  
تقدير لأعزاء أثمروا السلام على أرضها .

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

مع كل طلعة شمس في أرجائها  
تخفق في العلياء ذكرى شهدائنا

كم شاهد قبر ضمته أرضها  
ظللته اليوم بحنو أغصان أشجارنا .

تحت انظل الممدود للخضرة المزهرة  
تنبت الآن بسمه رضا لشهدائنا

نور أعينهم يطلق بالحب رسالة لنا  
لنرعى أرضنا دوما . . بيقظة وبحرارة شوقنا .

لتدور آلات الانتاج  
بصبر وعزيمة واعية

تحركها أياد مؤمنة  
بحقها في حياة آمنة

تباركها شمس حاتية  
ورياح سلام مواتية .

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

( ج )

سيناء .. ساحة الأديان للبشرية قاطبة  
رمالها احتضنت أقدام الأنبياء خاشعة  
قدسية طاهرة تطرزها فتنة ساحرة

من فوق جبلها تلقى موسى توراته  
على دروبها سارت العائلة المقدسة  
وفي القرآن وردت « طور سينين » مبدلة

ها هي صورة ناطقة  
النخيل في صلاة صامته

من برج الكنيسة  
تصدح نغمات مقدسة  
وهذه مؤذنة المسجد  
دلالة وحدانية متأصلة .

الدير .. تحتضنه رهبانية وادعة  
المسجد .. يزدان بتسابيح جامعة  
في « سانت كاترين » .. سماحة ساطعة .

.....

( د )

على شاطئ البحر نخل وأبراج  
النخلة تؤتي رطبا جنيا  
والبرج يطفر نقطا ثريا .

وجه الحياة في سيناء قد تغير  
نبض الحياة فيها فتي مغدق  
والبسمة في أرجائها عرف سائد .  
بهمة رائدة تعمل سواعد رجالها  
عن الكنوز تبحث في رمالها  
وتمتد تحمي مياه بحارها .

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

أمواج البحر تتراقص مسرورة  
تسر للشاطئ بشري محمودة  
زورق أبيض الشراع يتهادى في نعومة  
فوق صفحة الماء كحمامة طروية .  
طفلة باسمه تخطو حاملة  
على شاطئ البحر تغدو آمنة  
وصياد يلقي بشباك خاوية  
يعيدها البحر بخيراته ذاخرة .

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

( ه )

سيناء عروس مصرية يافعة  
يزدان جيدها بعقد زهور يافعة  
أرض الفيروز ثرواتها طائفة  
تفخر بالخير والخبرات البارعة .



ثمار حب أصيلة ومشرقة

تجود بها سيناء المصدقة

منارة زاهرة دوما ومتألقة

ستبقى سيناء لكل قاطبة .

سحر خلاب يعطر أجواءها

نعيم مقيم يكسو أرجاءها

نسمات حب ترفرف في بيوتها

تضم بالشوق والحنان سكانها .

.....

نظرات رضا وإيمان قانتة

تنطق بها عيون وشفاه متبيلة

لرب السماوات والأرض ضارعة

ترفع دعوات رجاء خالصة

ليحفظ سيناء دوما وخيرها

بسمة مضيئة لمصر وجاراتها

.....

( و )

سيناء فاتحة ذراعيها مرحبة

لكل متطلع لحياة راغدة

حوار مشرق وجسور آمنة

وميناء « نوبيع » دلالة دامغة .

سماء مباركة تظلل أرضها  
وشمس مشرقة يتبعها قمرها

حبات عرق عمالها تزين نهارها  
شذى عطر الأمان يعبق ليلاً .

لتنعم سيناء دوماً بالسكينة  
في أحضان أبنائها وأما الأمانة

أرض القمر منارة مصرية أصيلة  
قلب نابض . . بالحياة والسلام والطمأنينة .

.....



- 1 -

סיני ... השלום ו החיים

::::::::::::::::::::::::::::::::

מאת

סמיר פרחאט רגב

קול קהיר

א

באופק זורחח שמש מאירה  
לכל עבר משליכה קרן פוריה

בחום של חיים מזינה בהתמדה  
כל סנה בארץ מצרים החביבה .

עם כל בוקר מעניקה ברכה  
לנילוס , לבריות וגם לאדמה

מגדלת בחום של אהבה  
כל פיני אצילות וטובה .

לאורך הוואדי עוקבת בחופזה



**אחרי כל מוקרי הצילום הכנה**

**מברכת יום-יום אותה תהלוכה  
של יצירה מגוונת בכל הסביבה .**

**מכבוד זיעת עמלם של פועל ואכרה  
מהלל מרצו של מוען במעבדה**

**גם אותו מהנרס במדבר סיני  
משנה בעוז-לבו תמונה ישנה .**

**חולות צהובים היו עד לפנורמא מלאה  
לדברי-ימים של סבלנות וגבורה**

.....  
כ  
.....

**מרחם הרצון גולה ענק נפלא  
שבמו ידיו העניק ירקוח לשממה .**

**לאורך ששחה של סיני היקרה  
בולט כיום חותם של ברכה**

**השמש מלמעלה מזינה אותה בחומה  
והמצרי מלמשה מקדיש לה אמונה .**

....

....





עם נביעת עץ ירוק בחולה  
שומלים גם תקווה ליציבות מלאה

עם הקמת בית-ספר וספריה  
פומחים שער להתקדמות עתידה

עם הבטחת ארומים בסביבה  
מתרחבת הסוגיה להנות משובה .

עם סלילת כבישים במעמקי עומקה  
מוכשרת הקרקע להתקרבות בטוחה

עם נפנוף הדגל המצרי בכל פנה  
אות הוקרה ליקירים שהצמיחו שלום בשטחה.

....

השמש הזורחת מזרחת בהתמדה  
זכרונם של חללינו באדמתה

במקום מצבות של אבן בשממה  
גודלים כיום עצים ומבנים בהבלטה .

בצל הפרדסים והעצים הירוקים  
מזהילה כיום צחקתם של החללים

במאור עיניהם מליכים מסר של אהבה  
להגן על השטח מערנות ובעריגה .

להחמיד בפעולה רצינית, קרחחנים ופוריה  
שקלני השמש והשלום יברכנה ... בהחמרה .

::::: :::::

ג

סיני .. חמיר שער הדחות לאנושות כלה  
על חולותיה דרכו הנביאים לקראת אמונה  
צלילות קוסמת מעניקה לה חמד ויפעה .

את החורה קבל משה בהרה  
על כבישיה הלכו יסו והכתולה  
גם בקוראן גזכר " טור סיגיו " בהוקרה.

הרי ברקע ...  
הרקלים בחפילה שקטה

ממגרל הכניסיה עולה צלצול קדושה  
וצריח המסגר .. מבטא יתור האל והודיה .

הפנזר ... עטוף באחה אמינה  
המסגר ... מקושט בתהילי שביעה  
ב " סאנת קאטריין " ... בולטח דוגמה מאירה.

::::: :::::

מעל לשפח- הים רקלים ומגדלים  
הרקל מעניק חמרים טעימים  
והמגדל מזרים נפט ונכסים .

פני - החיים בסיני כבר משתנים  
זרם החיים מוסיף לדפוק במרחבים  
והצחקה מכסה כיום .. כל פנים .

בכל זנה בודקת יד מצריה  
מחפשת אתר גלם ואוצרות למדינה  
הן בים המתחת לפני האדמה .

... ..

גלי הים הוקרים מתוך שמחה  
מבשרים לצוות - הים עידן של שלווה

הסירה על מפרשה כיונה לבנה  
גולשת בנתה מעל פני הימה .

ילדה קטנה הולכת בנעימה  
לאורך החוף עטורה בסחה

הדיג מורש מבמורת לבנה  
הים מעניק לו רגלים וברכה .



סיני .. כלה מצרית נהדרת  
מחרוזת פנינים אותה מקשטת

ארץ הסורקזים מקרינה עושר  
עודף , ברכה ואוצ: של אושר .

פרי של אהבה אצילה  
מקניקה לנו סיני בגאווה

מנרה לזוהר חמירי בסביבה  
חשאר סיני מהיום והלאה .

יפיפות מקשטת את המקומה  
והכל נהנים מאווירה שקטה

בבית החדש נושמים אהבה  
הבן הבת ההורים גם טבתא .

.....

בעיניהם של כל בני המשפחה  
מבט נאמן של שביעה והודיה

לארון השמיים והאדמה  
מתפללים יום ולילה

-ז-

סיני תשאר לנצח ובהתמדה  
בת-צחוק מאירה למצרים ולשכנותיה .

ר

סיני .. פותחת זרועותיה בהרחבה  
לכל המבקשים שפע וברכה

גשר של שכנות עשירה  
מסמל נמל " נוויבע " הוכחה .

שמיים צווכים מכסים אותה  
שמש זורחת בנוסף ללבנה

יומה בהיר עם עבודה  
לילה מקסים עם שלוה .

תשאר לנצח סיני בטובה  
בחק אהבה בניה ואמה

ארץ היה חמיד מנרה  
לשלום ה לחיים .. סיני המצריה .

:::~::~:

~::~:





# أهمية الكتابات الأدبية الفارسية

## التي كتبها اليهود

عبد الوهاب علوب

عن دورية : ايران نامه

بدأ وضع الكتب التي تتناول تاريخ الأدب الفارسي على يد الأوربيين فكتب إدوارد براون ( ١٩٢٦ - ١٨٦٢ م ) أول كتاب في هذا الصدد وهو كتاب « تاريخ الأدب الفارسي » (١) باللغة الانجليزية وطبعت مجلداته الأربعة فيما بين الأعوام من ١٩٠٢ الى ١٩٢٤ ، وكتب دكتور « هرمان آتیه » ( ١٩١٧ - ١٨٤٤ م ) أيضا أول كتاب باللغة الألمانية في هذا الصدد تحت عنوان « الأدب الفارسي الحديث » (٢) ، وقبل وضع هذين الكتابين في أوروبا راجب في إيران كتب التذاكر ، وكما نعلم فإن كلا من كتاب التذاكر كان يكتفى بالتعريف بالشعراء الفرس في مختلف العهود ويتحدث بإيجاز عن حياة كل من هؤلاء الشعراء ثم يورد عدة عبارات عامة في تقييمه لشعره مما لا يضيف الى معلومات القارئ شيئا ذا بال في أغلب الأحيان ، ثم يورد عدة أبيات من قصائده كنموذج ، وفي هذه التذاكر على وجه العموم لا ترد أية إشارة الى الكتاب ومؤلفاتهم في العهود التاريخية المختلفة ولا ترد أية إشارة أيضا عن الشعر وأنماطه المتنوعة وخصائص كل منها وظروف ظهورها ، ومع ذلك فإن هذا النوع من الكتب على قدر من الأهمية ولا غنى لاي باحث عن الرجوع اليها في طريق البحث ، الا ان قيمته العلمية والبحثية قليلة .

وبالإضافة الى كتب تذاكر الشعراء نشرت في العقود الستة او السبعة الأخيرة أبحاث مختلفة لبعض العلماء الإيرانيين تتناول شعراء إيران وكتابها في صورة مقالات أو كتب ، وهي كتابات لها أهمية كبيرة ، وصدر أيضا كتاب « سخن وسخنوران » ( الشعر والشعراء ) تأليف « بدیع الزمان فروز انفر » و « سبك شناسی » في النثر تأليف ملك الشعراء بهار ، وهما كتابان قيمان

للاخاية ولا غنى لكل دارس وباحث فى الادب الفارسى عن الاطلاع عليهما ،  
الا ان الكتاب الاول الذى اختص بالتعريف بالشعراء ونهجهم الشعرى وقيمة  
شعارهم قد اقتصر على الشعراء الذين عاشوا حتى القرن السادس الهجرى  
واقصر الكتاب الثانى ايضا على البحث فى اساليب الكتابات النثرية  
الفارسية فى العهد الاسلامى .

اما بالنسبة للكتب التى تتناول تاريخ الادب بوجه عام فقد بدأت بكتابين  
تحت عنوان « تاريخ ادبيات ايران » ، احدهما تأليف « محمد حسين فروغى »  
فى عام ٣٥ - ١٣٣٣ هـ . ق ، والآخر تأليف « جلال همائى » فى عام ١٣٠٨ ش  
فى مجلدين ( حتى الغزو المغولى ) ، ثم فصل الى دكتور رضا زاده شفق ،  
نشر دكتور شفق اول طبعة من كتابه « تاريخ ادبيات ايران » فى عام ١٣١٣ هـ ،  
وكان هذا الكتاب يدرس بالمدارس الاعدادية الايرانية ككتاب مدرسى فى صورة  
مختصرة تتناول سنوات طويلة من تاريخ الادب الفارسى ، وافاد منه ايضا  
الطلبة والباحثون الاجانب ، وقد حقق هذا الكتاب عددا من القراء اكبر مما  
حققه الكتابان الاخران .

اما العمل الاساسى والهام فى هذا الصدد فقد قام به الدكتور ذبيح الله  
صفا استاذ الادب الفارسى بجامعة طهران فى عام ١٣٣٢ حين اصدر المجلد  
الاول من كتابه « تاريخ ادبيات در ايران » ، ورغم انه قد قصر عمله هذا على  
البحث فى الادب الفارسى فى العهد الاسلامى ( منذ الفتح العربى لايران  
وما تلاه ) الا انه قد نشر اربعة مجلدات من هذا المؤلف القيم فيما يتجاوز  
٣٩٠٠ صفحة حتى الآن ، ولا يزال يعمل على اصدار المجلد الخامس منه والذى  
يتناول العصر الصفوى .

وهناك موضوعان على قدر من الاهمية قد اسقطا من كل الكتب التى  
صدرت عن موضوع بحثنا هذا اى « تاريخ الادب الفارسى » او « تاريخ  
الادب الايرانى » ، وينبغى ان نوجه اليهما عناية خاصة من جانب مؤلفى هذه  
الكتب .

ففى الكتب التى صدرت تحت عنوان « تاريخ ادبيات فارسى » ينبغى بالاضافة الى ذكر شعراء الفارسية وكتابها داخل ايران ان يوجه الاهتمام الى المؤلفات الشعرية والنثرية للشعراء والكتاب المتحدثين بالفارسية فى البلاد الأخرى كشبه القارة الهندية ( الهند وباكستان وبنجلاديش ) وآسيا الصغرى ( تركيا ) وأفغانستان وقاجيكستان وبعض الدول فى شبه جزيرة البلقان أيضا ، فمؤلفات هذه الطبقة من الشعراء والكتاب تندرج جميعا تحت عنوان « الأدب الفارسى » ، ومن البديهي أن كتب تاريخ الأدب الفارسى اذا لم تتضمن أبحاثا عن الشعراء والكتاب المتحدثين بالفارسية فى تلك البلدان تصبح غير مكتملة ويعتريها النقص لانغفالها ذكر هؤلاء الأدباء ، واذا كانت هذه الكتب قد تناولت عددا معدودا من أمثال : « مسعود سعد سلمان » و « امير خسرو دهلوى » و « حسن دهلوى » و « سلطان ولد » — وهم من أبناء بلدان غير ايرانية — فان ذكر مجرد اسمائهم يوقع القارىء فى شبه الظن بأن الشعراء والكتاب المتحدثين بالفارسية خارج ايران لا يزيدون عن هذه العدة المحدودة ، فى حين أن هذا مناف للحقيقة .

ومن ناحية أخرى فان المؤلفين الذين نشروا وينشرون مؤلفاتهم تحت عنوان تاريخ « الأدب الايرانى » أو « تاريخ الأدب فى ايران » يضيقون مجال بحثهم بذكر لفظ « الايرانى » أو « فى ايران » فى نهاية عناوين مؤلفاتهم مما يجعلها أشد تحديدا من كتب النوع الأول ، لأنهم بهذا يتعهدون ألا يقدموا من الأدباء الا من أنتج أعمالا أدبية باللغة الفارسية داخل ايران ، فى حين أنهم قد أوردوا فى مؤلفاتهم نفس العدة المحدودة من أمثال « مسعود سعد سلمان » وغيره ممن كانوا يعيشون فى بلاد غير ايران تقليدا لمؤلفى النوع الأول .

أما النقيصة التى تبدو واضحة فى كل من نوعى الكتب التى تتناول تاريخ الأدب فهى أن المؤلفين جميعا وبلا استثناء تقريبا قد حددوا نطاق كتاباتهم بالتعريف بالشعراء والكتاب الناطقين بالفارسية والذين يكتبون اللغة الفارسية بالخط العربى ( أى نفس الخط الذى يستخدمه الايرانيون المتحدثون بالفارسية والذى انتشر فى ايران طوال العهد الاسلامى ) ، فى حين أن هذا

يؤدي الى تجاهل مؤلفات عديدة قيمة من نتاج بعض الايرانيين الذين كانوا في القرون السالفة يتحدثون الفارسية وينظمون الشعر ويكتبون النثر بها ولكنهم من وجهة النظر الدينية يستخدمون خطا غير الخط العربي ، بينما ينصب البحث في كل من نوعي الكتب على تاريخ الأدب على « اللغة الفارسية » و « الأدب الفارسي » دونما اهتمام بالخط الذي دوت به الفارسية في هذه المؤلفات ، ويؤدي اهمال هذه النقطة بقراء كتب تاريخ الأدب الفارسي ممن لم يطالعوا أبحاث الأوربيين في هذا المجال الى المظن ان الايرانيين من غير المسلمين في القرون السابقة كانوا يتحدثون بلغة غير الفارسية ويدونون كتاباتهم بلغة أخرى (٣) ، ولا يمكن بالطبع ان توجه اللوم الى كتاب التذاكر لانهم لم يكونوا يعرفون خطا سوى الخط العربي في تلك العهود ، اما الآن وقد عكف العلماء الأوربيون منذ ما يزيد على القرن من الزمان على بحث الكتابات الفارسية المدونة بالخط العبري « Juder - Persian » فقد أصبح من الضروري ان توجه كتب التاريخ الأدبي اهتمامها الى كل الشعراء والكتاب الايرانيين الناطقين بالفارسية ممن يدونون كتاباتهم بخط غير الخط العربي .

ونورد ها هنا بايجاز بعض الموضوعات لبيان اهمية المؤلفات الفارسية التي كتبها يهود :

جدير بالذكر في البداية أن بعض الوثائق الفارسية التي كتبت بالخط العبري تعود الى تاريخ أقدم من تلك التي كتبت بالخط العربي ، فأقدم الأشعار الفارسية في العهد الاسلامي كما نعلم لا تعود الى أقدم من أواسط القرن الثالث الهجري وأقدم الكتابات النثرية المكتوبة بالخط العربي تعود الى عام ٢٤٦ق . في حين أننا لو نظرنا الى الكتابات الفارسية المدونة بالخط العبري ( ولو أنها جميعا ليست من ضروب الكتابات الأدبية ) والتي كتبها يهود ايرانيون لوجدنا أن أقدمها قد دون قبل قرنين من تاريخ أقدم الكتابات الفارسية بالخط العربي ، وأقدم الكتابات التي دوت بهذا الخط عبارة عن :

ثلاثة نقوش صغيرة اكتشفت في « تنك ازاو » ( Jang - 1 - Azao )  
بأفغانستان وتعود الى عام ١٣٥ق . ( ٧٥٢م ) ، وبعد ذلك نجد رسالة شخصية



فى ٣٧ سطرًا كتبها أحد التجار اليهود وعثر عليها فى « داندن اويليق » قرب « ختن » وترجع فى تاريخها الى القرن الثانى الهجرى ( الثامن الميلادى ) ، وثالث الآثار القديمة من هذا النوع شهادة وتوقيع أربعة أشخاص منقوشة على قطعه من النحاس ترجع تاريخها الى أوائل القرن الثالث ( التاسع الميلادى ) ، وقد اكتشف هذا النقش النحاسى فى « قيلون » التى تقع فى « تراونكور » بجنوب لاهند(٤) .

توضح هذه الكتابات غير الأدبية أن اليهود الايرانيين كانوا يعيشون ايضا فى الهند وتركستان فى القرنين أو الثلاثة قرون الهجرية الأولى ، وأنهم كانوا يتحدثون الفارسية ويستخدمونها فى كتابتهم ولكن بالخط العبرى .

وبغض النظر عن قدم هذا النوع من الوثائق غير الأدبية المحدودة فإن الآثار المنظومة التى كتبها اليهود المتحدثون بالفارسية فى ايران بالخط العبرى تسترعى الانتباه والاهتمام من حيث الكم والكيف ، وينقلها الى الخط العربى سوف يتوفر للمباحثين فى الأدب الفارسى ممن لا يعرفون الخط العبرى كنز ثمين لا يزال اليوم بعيدا عن متناول ايديهم ، ويكفى أن نعلم أن « شاهين » ( وهو شاعر معاصر لأبى سعيد بهادر فى القرن الثامن الهجرى ) هو أقدم شاعر فارسى اللغة بقيت محفوظة ومنظوماته هى : « موسى نامه » وهى فى عشرة آلاف بيت ، و « اردشير نامه » وهى فى تسعة آلاف بيت و « يوسف وزليخا » وهى فى ٨٧٠٠ بيت فى بحر الهزج ، ونظم الشاعر « عمرانى » الذى عاش فى أواخر القرن التاسع وأوائل العاشر الهجريين منظومة « فتحنامه » فى خمسة عشر ألف بيت و « گنجنامه » وهى تضم أقوالا ومواظم لكبار اليهود فى خمسة آلاف بيت فى بحر الهزج ، وله بالإضافة الى هاتين المنظومتين تسع منظومات أخرى أحداها « ساقى نامه » وهى فى مائة وثمانين بيتا .

والنقطة الهامة الأخرى هى أن القارئ حين يطالع هذه الآثار يدرك كيف أن اليهود الذين كانوا ولا يزالون أكثر أقوام الأرض احتفاظا بتقاليدهم القومية والدينية قد ائتملوا مع كل المظاهر الثقافية والأدبية لايران القديمة

وايران الاسلامية من مختلف الأوجه بسبب حياتهم فى ايران وامتزاجهم بالاييرانيين المسلمين بل وخضعوا فى آثارهم المنظومة والمنثورة لتأثير نمط السرد القصصى للشعراء المسلمين ولغتهم الشعرية وتعبيراتهم وتشبيهاتهم واستعاراتهم حتى أننا فى كثير من الأحيان اذا لم نكن نعلم أن الأبيات أو لحتايات التى نطالعها والمحولة من الخط العبرى الى الخط العربى من نظم أو تدوين يهودى لظننا دون شك أنها من نتاج شاعر أو كاتب فارسى اللغ مسلم ، ونذكر بعض من هذه الموضوعات ها هنا لا يخلو من فائدة :

كان الشعراء القرس من اليهود يستخدمون فى بعض المواضع أسماء الاعلام العبرية الخاصة بالدين اليهودى بالشكل الذى يستخدمه الايرانيون المسلمون وليس بالشكل الذى وردت عليه هذه الأسماء فى التوراة أو فى سائر متونهم الدينية ، فيستخدمون بدلا من « موشيه » و « بيترو » لفظى « موسى » و « شعيب » أو يسمون امرأة العزيز بنفس الاسم الذى يطلقه عليها المسلمون وهو « زليخا » ، ومن ناحية أخرى كان الشاعر « شاهين » واقعا تحت تأثير الشعراء الايرانيين المسلمين فى نظمه لمنظومته « يوسف وزليخا » ، فقصة يوسف وزليخا رغم أنها من وجهة النظر اليهودية تدور حول محور البواعث الدينية والتاريخية وتتصل بأسرة يعقوب الا أنها لا تتمتع بجاذبية كبيرة بين يهود الدول الأخرى ، أما شاهين فقد تأثر فى نظمه لهذه القصة فى كثير من الأوجه بأسطورة يوسف وزليخا الشائعة بين الايرانيين المسلمين وقد نظمها بأسلوب له جماله ورونقه الخاص ولو أن بدايتها ونهايتها تختلفار عنهما فى منظومات « يوسف وزليخا » الايرانية الأخرى (٥) .

وهناك نقطة أخرى تتعلق بيهود ايران المتحدثين بالفارسية فى القرون السالفة وهى أنهم قد نقلوا الآثار الأدبية لبعض الشعراء المسلمين الناطقين بالفارسية من الخط العربى الى الخط العبرى بكل اهتمام وذلك لسد حاجة أبناء دينهم ممن كانوا يتحدثون الفارسية ولكن لا يستطيعون قراءة الخط العربى ، ومن بينها الآثار التالية التى توجد فى كثير من المكتبات الأجنبية بالخط العبرى : رستم وسهراب المقدوسى ، رباعيات الخيام ، ديوان حافظ ،

گنستان سعدی ، جمشید و خورشید لسلمان الساوجی ، دیوان صائب التبریزی ، منطق الطیر للعطار ، هفت پیکر و خسرو و شیرین لنظامی ، فيه ما فيه لجلال الدین الرومی ، لیلی و مجنون لجامی ، و أشعار مختارة من شاهنامه الفردوسی ، ابن یمن ، بابا طاهر ، بوستان سعدی ، خاقانی ، خراجوی کرمانی ، شاه نعمت الله ولی ، عبید زاکانی ، فغانی ، أهلی شیرازی ، ظهوری ، مغربی ، مولوی ، وحشی بافقی ، و بعض من شعراء العهد القارجاری •

وعلى اثر هذا الارتباط الأدبي الوثيق خضعت أشعار الشعراء اليهود الايرانيين — كما ذكرنا — لتأثير الآثار الأدبية الفارسية للايرانيين المسلمين ومن بينها :

تأثير الفردوسی و شاهنامه في بعض من الآثار الأدبية التي وضعها اليهود الايرانيون ، ورغم أن « الشعب اليهودي لم يخلف حتى الآن اثرا أدبيا يمكن أن يسمى حماسة حقيقية — ويمكن اعتبار السبب في ذلك هو تعصب اليهود في مسألة التوحيد ، وهو التعصب الذي يتعارض مع التجليل المفروض لأبطال القصص ونسبة القوى الالهية اليها (٦) » — الا أن الشاعر شاهين قد نحى معتقداته الدينية جانبا وانغمس في التأثير بالآثار الحماسية الايرانية وخاصة شاهنامه الفردوسی وقدم « موسى » في منظومته « موسى نامه » في صورة بطولية وحماسية على خلاف ما ورد عنه في الكتب الدينية اليهودية ، وأضفى عليه صفات « أسد الآلهة » و « ملك الرجال » و « أسد الحق » و « الأسد العادل » و « الأسد الجبار » في مواضع عديدة وهي صفات تشبه تلك التي أضفها الشيعة على الامام على امامهم الأول ، بل انه قدم موسى ايضا في صورة بطل مغامر يسعى الى الأخطار في حين أن عمله لم يكن يتعدى رعى أغنام شعيب ، ومضمون القصة هو أن شعبيا حين أعطى موسى أشنامه وسلمه « عصا القوة » أخذ يذكره قائلا : « انى أنصحك أن تلتزم الحذر ، ولا تنس نصيحتي ولا ترع الأغنام الا على الجانب الأيمن من تلك البقعة نزل مرعى آمن من الوحوش والفخاخ ، ولا تقرب الجانب الأيسر منها فهو روضة

خضراء يانعة تكثر فيها الضواري « فلا يستطيع اى انسان أن يمر بها » ،  
 الا أن موسى يغامر ويتجه الى الروضة التى تكتنفها الأخطار ، هذا الجزء  
 من منظومه « موسى نامه » يذكر القارىء برستم واسفنديار ومنازلهما السبعة  
 بفارق أن موسى — فى تلك المنظومة — لا يملك سلاحا الا عصا شعيب وأنه يعبر  
 مراحل الخطر الثلاث سائلا بدلا من المنازل السبعة ، ويواجه موسى طوال  
 ثلاثة أيام متعاقبة شعبانا وذئبا وأسدا ضاريا فى تلك المنطقة المحظورة ،  
 وتندesh تلك الحيوانات لرؤية موسى وأغنامه فى تلك المنطقة الخاضعة  
 لسيطرتها ، ورغم الاجلال الذى أبدته لموسى ومناذاتها اياه بالكليم والنبى  
 الطاهر والقائد وما الى ذلك الا أنها طالبتة بما يمكن أن يسمى بالضريرة  
 حتى يتمكن من رعى أغنامه فى تلك البقعة من الأرض ، ويعتذر موسى عن  
 ذلك بأن الأغنام أمانة بين يديه ويدخل فى صراع معها ويقتلها ، وتصور  
 الآيات التالية صراع موسى مع الثعبان (٧) :

حين لمح يعترض طريقه	راه موسى الكليم على البعد
وبدا له فى التوجىل	وفى سفحه غار مخيف
وراه قرب الغار وكأنه شبح	ترتعد فرائص الطير والأسماك منه
وهوى وكأنه طود مهيب	ثعبان أسود ولكن له أكف ومخالب
وحين رأى موسى غادر مكانه	واقبل مسرعا نحو القائد
وعندما دنا منه القائد	نفث اللعين من ذيله سما ونارا
والقى تحية وقال : يا أسد الآلهة	اعطنى حقى من تلك الأغنام
وأنصت النبى الى الثعبان اللعين	ورأى الحقد فى جسده البغيض
وأجابه قائلا : أيها الكافر اللعين	امض وابتعد عن طريقى
ان هذه الأغنام أمانة فى عنقى	ولا ينبغى لى أن أفرط فى الأمانة
فقال الثعبان هذا محض خيال	وإن تمر من أمامى فهذا منحال
فاعطنى منها نصيبا وأسرع بالرحيل	ولن يجديك نقعا ما تقول
وعندما سمع النبى رده	احتد وماج وثار غضبه



وسدد الى صدره ضربة      اردته مخرجاً بين دم وثرى  
ضربة تلقاها الثعبان      نزعته روحه من جسده  
وفصلت رأسه عنه والقتها بعيدا      ومضى النبي مع أغنامه سعيدا

ص ٢ - ٤١

وفى مواجهه موسى مع الذئب يرفض أن يعطيه أيضا حملاً ، فيختطف  
الذئب واحداً من أغنامه ويفر هارياً ، ولكن موسى يخلص الحمل من براثن  
الذئب ببراعة ويعيده الى القطيع صحيحاً سالماً ، ويعلق الذئب المعتدى من  
حلقة جزاء فعلته :

حين رأى النبي هجوم الحيوان      تقدم مسرعاً كالسهم الطائر  
ولحق به من الخلف كالصاعقة      وأمسك به ومزقه  
واسترد منه الحمل سالماً      وعاد الى القطيع سعيداً  
وجز ذلك المنتصر صوف      الحمل بالمقراض وقتله  
وغزل منه حبلاً قوياً      ولفه حول جيد الذئب بأحكام  
وعلقه على المقصلة كاللصوص      جزاء من الخير الى الشرير

ص ٥٤

رعى اليوم الثالث :

رأه أسد أسود من بعيد      فأقبل نحوه فى خيلاء  
وقد نازل الدهر والطود والبيداء      وكان يضرب بذيله الصخر فى اباء  
وكانت ضربات ذلك الشرير الحاد      تحطم أصلب الصخور  
فكان يهشم الصخر بكفه      ويقطع الطريق بصدده

ص ٤٦

ن

ثم يقول الأسد لموسى : « هذا المكان مرتع خاص لى ، فلا يمكن للطير



أن يمرح ولا للأفاعى أن ترعى ها هنا ، ورغم أنك قد ارتكبت جرما عظيما  
 إذ انتهكت حرمتى الا أئننى قد عفوت عن جرمك بشرط أن تعطيتنى نصيبا من  
 هذه الأغنام ، ويهدد الأسد موسى أيضا ويقول انظر الى منكبى وكتفى وصدرى  
 « أنا أسد هصور ، أسد هصور » وان اعترضت على مطلبى ما تركت حملا  
 واحدا من أغنامك حيا ، الا أن موسى :

أمسك بعصاه فى كفه غاضبا      وسددها الى صدره فاخرقته  
 واختطفه ورفعته من رأسه      وهوى به على الأرض فهشم جسده

وقد تأثر الشعراء اليهود القرس بكثير من الشعراء المسلمين من بنى  
 وطنهم غير الفردوسى فى مواضع كثيرة أخرى واستعاروا منهم الموضوعات  
 والتعابير أو ضمنوا أشعارهم مصراعا أو بيتا من أشعارهم مثل :

#### الخيام :

درهر دشتى كه لاله زارى بوده است  
 از سرخى خون شهریارى بوده است  
 هر شاخ بنفشه كرزمین مى روید  
 خالى است كه بر رخ نگارى بوده است

\* \* \*

این کوزه جو من عاشق زارى بوده است  
 در بند سر زلف نگارى بوده است  
 این دسته كه بر گردن اومى بينى  
 دستى است كه بر (گردن) یارى بوده است  
 شاهین :

در هر وطنى كه لاله زار است      آن لاله زخون شهریار است  
 در كوزه گران يكى گذر كن      در حالت و كارشان نظر كن

بر دست وزبان و چشم بینی	نا کاسه سر ز کوزه بینی
کو از من و تو کمی نبو دست	گستاخ مبین ، کوزه در دست
اشکسته شود ( دریغ ) آدم	این کهنه سوی ما دیگر هم

ص ۱۷۶

سعدی : آن راکه حساب پاک است از محاسبه چه پاک است ؟

عمرانی :

از مدعیان چه پاک دارد	شخصی که حساب پاک دارد
-----------------------	-----------------------

ص ۱۹۷

سعدی :

از مدعیان چه پاک دارد ؟	به چه کار آیدت ز گل طبقی
وین گلستان همیشه خوش باشد	گل همین پنج و روزوشش باشد

عمرانی :

هرمیوه چه فصل شد دیگر نیست	گل يك دوسه هفته بیشتر نیست
جاوید بجاست بی غم زاغ ۰۰	لیکن گل و میوه های این باغ
هر گل که بجاست خار دارد	غیر از گل من که بار دارد

ص ۲۰۵

ویضمن عمرانی مصراعا من نظامی :

غم می خوروبا نشاط می باش	در کار با احتیاط می باش
در کار بکوش در شب و روز	« دانش طلب و بزرگی آموز »

ص ۱۹۹

ویضمن عمرانی ابیاتا من شعر سعدی :

یا خود پدرم که هست فاضل	از علم مرا کام حاصل
خوش گفت حکیم این معانی	نیکو سخنی گریدانی
« گیرم پدر تو بود فاضل	از فضل پدر تراچه حاصل »

ص ۱۹۷

\* \* \*

خواجه غافل مباش از درویش	گوش کن تراچه گفته اندزین پیش:
« تا توانی دورن کس مخراش »	مشفق و مهربان و مردم باش
« کار درویش مستمند بر آر »	تاترا نیزهم بر آید کار
« کاندرا این راه خارها باشد »	هم ترا نیز کارها باشد

ص ۲۵۶

حافظ :

اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد  
من وساقی بهم قازیم و بنیادیش در اندازیم

عمرانی :

ورجهان فتنه غم انگیزد	فتنه سازد که خون ما ریزد
ما و مطرب به یکدگر سازیم	سر غم را زتن بیندازیم

ص ۲۵۷

عمرانی و اشاره الی « موش و گربه » لعید الزاکانی :

چه چاره کنون غیر حرمان واه	که هستیم حمال بار گناه
یکی را نبینم در این روز گار	که او راه حق را کند اختیار

به تزوير چون گريه اى عابندند      كه از بهر موشان همه زاهدند  
به خلوت گرفتار نفس وهوا      به مخفل همه زاهد وپارسا  
ز معنى وصورت همه بيخبر      شكم پرور وگودن وبى هنر

ص ٢٤٩

وقد وجدت الأساطير الايرانية طريقها الى الشعر الفارسي الذى نظمه لليهود الايرانيون وبشكل ظاهر تماما ، ويمكن القول انه ليس هناك أى اختلاف بين الايراني المسلم واليهودى فى هذا المجال ونورد فيما يلى مثالا من « خواجه بخاراى » يصف فيه جند بلشاصر ابن بخت نصر :

قائمة كل منهم كالسروة المشوقة      قوى البنيان كالعاج والبقس  
كل منهم له قوة اسفنديار      فى يوم الوغى والنزال  
ذو ساعد قوى ومنكبين ودرع      كسهرات الشاب ورستم بن زال  
كل منهم فى كره مثل بيزن الذى      لم يكن له مثل فى الايام الخالية  
شجعان فى ميادين القتال      كما كان بهمن وسام ونريمان  
وهم فى الرجولة اعدى من      برزو وفرامرز وقرىسدون  
لا غبار على أى منهم فى أية ناحية      فكل منهم يوم الهيجاء افراسياب

ص ٥ - ٢٦٤

ولهذه الآثار الأدبية التى نتحدث عنها أهمية خاصة بالنسبة للمهتمين والباحثين فى تاريخ ايران وأدائها ، فقد تطرقت بعض هذه الآثار الى أجزاء من الحماسة القومية والتاريخ الايراني بصورة تختلف عن غيرها من المصادر ، وتتضح حدود هذا الاختلاف بذكر الموضوعين التاليين :

طبقا لما ورد فى « اردشير نامه » لشاهين فقد كان بهمن بن اسفنديار يعرف باروشير و « كى اردشير » ( وقد ورد هذا فى الشاهنامه أيضا ، وعندما

جلس اردشير هذا على عرش ايران يجرد حملة على زابل للثأر لمقتل أبيه اسفنديار على يد رستم ( بعد مقتل رستم على يد « شغاد » أخيه غير الشقيق ) ، فينهزم في المعركتين الأوليين ولكنه يحقق الانتصار في المعركة الثالثة على زابل وزال ويصدر أمرا بصنع قفص من الذهب والفضة لزال بن رستم البطل الايراني القديم ، وحسبما ورد في هذا المتن أيضا فان اردشير يتزوج من فشتى حفيدة بخت نصر وكانت فتاة رائعة الحسن ، وقد بلغ حب اردشير لفشتى الى درجة انه اسلم اليها قياد الدولة ، فتلجأ فشتى الى الظلم الذي اتبعه جدّها بخت نصر في ادارة شئون الحكم وتبدأ في مصادرة اموال الأغنياء ، وفي سبيل هذه المهمة ترسل ألف رجل من الأقوياء الى اقاليم الدولة قائلة لهم :

أخرجوا الألباب من رؤوس المترفين  
وصبوا البلاء على رؤوسهم جميعا  
صادروا كل ما تجدوه من ذهب وفضة  
وعليكم أن تبذلوا الروح لى طاعة  
اجعلوهم في حاجة الى رغيف الخبز  
حتى يضحوا ارواحهم سعيًا اليه  
لا تتركوا مترفًا يعيش في الدنيا  
وتولوا أمر المترفين جميعا

ولا تتورع فشتى حتى عن اذلال وتعذيب نساء آل يعقوب ، الا ان سوء أفعالها لا تمر دون جزاء ، فكان هناك رجل يدعى « هيكي » من بطانه اردشير شاه ايران أدرك بفراسته أن اردشير لا يستطيع مقاومه الحسان من الفتيات ، وفي سبيل كف يد فشتى عن ادارة شئون الحكم أخذ يسهب أمام اردشير في وصف حسن فتاة أخرى تسمى استير ، فيهيم اردشير بها حبا قبل أن يراها ، ثم يتعرف اليها ويتزوجها بعد حين ، ويبدء حبه الجديد ينسى صاحبه الأولى ويتحول الى استير ما كان لسابقتها وتصدر أمرا بأن يسود العدل أرجاء



ايران ، وقد ورد اسم كوروش فى هذه المنظومة على انه ابن أردشير من استير وأنه توفى فى شبابه ، وورد ذكر شوش أيضا على أنها عاصمة لايران فى حين أنه حسب روايه الشاهنامه يضع بهمن وحده الأغلال فى أقدام زال ولا يرد أى ذكر لزواج بهمن من فشتى واستير ولا عن ابن لبهم باسم كوروش ، كما أن عاصمة ايران فى ذلك الزمان لم تكن مدينة شوش ، وتجرى الأحداث فى منظومة « بهمن نامه » كما يلى :

يتزوج بهمن من كتيون ابنة كشمير ملك صور ، وقد أتت هذه السيدة مع ولدها الذى يسمى أولوالى ايران ، وحين سنحت الفرصة دبرت أمرها لارسال بهمن الى رحلة صيد وسلمت أثناء غيابه كل أزمة الأمور الى ابنها أولو ثم حاولت القاء القبض على بهمن ولكنها لا توفق ويذهب بهمن بعد هذه الحادثة الى مصر حيث تزوج من « هما » ابنة ملك مصر ، ثم يجرد حملة حربية على ايران بمساعدة جنود مصر وأنزل هزيمة بلولو وزج به فى السجن الا أن رجال ايران يتوسطون لديه حتى يصدر أمره بطرده من ايران وأمر أيضا بربط كتيون من جدائلها فى ذيل جواد برى يطلقونه فى البیداء ، وفى تلك الأثناء يصل الى بهمن خبر مصرع رستم على يد شغاد أخيه غير الشقيق ، وبعد أسبوع من الحداد على رستم يجرد حملة على زابل للنثار لمقتل اسفنديار ، وينهزم بهمن فى المعارك الثلاث الأولى ثم يحقق انتصارا فى المعركة الرابعة ويصدر أمره بحبس زال فى قفص حديدى يوضع على ظهر قيل ضخ ، ويختار بهمن « هما » لخلافته على عرش ايران بعد وفاته ، وقد تحقق ذلك (٨) .

ومن ناحية أخرى ورد فى « دانيال نامه » التى نظمها خواجه بخاراى فى أوائل القرن الحادى عشر الهجرى — نكر دارياوش ملك ماد ( داريوش العراقى ) وكوروش الفارسى ( صهر داريوش العراقى ) وأنهما حين سمعا خبر وفاة بخت نصر وجلوس ابنه بلشاصر على العرش توجهوا الى بغداد للاستيلاء عليها ، ومن ثم يجردان حملة اليها ، وينهزم كوروش وداريوش فى بداية المعارك ويوليا الأدبار ولكنهما أثناء عودتهما ناداهما هاتف من الغيب أن واصلا المقتال ، فيعودان الى بغداد بجيوشهما ، وفى هذه ( المرة ) يستوليان عليها ويعتلى داريوش ملك بغداد وقتل بلشاصر بناء على أمر منه ، وفى هذه

الأيام يمارس أعداء دانيال — الذين كانوا من عقلاء اليهود وحكمائهم ومن المقربين الى بلشاصر — ضغوطا على داريوش لكي يلقى بدانيال فى بئر شيران الا ان داريوش لا يستجيب لمطلبهم ولكنه يذهب اليه سرا عند البئر ويتحدث اليه وفى النهاية يخرج من البئر وينزل العقاب بأعدائه ويضمن سلامة دانيال امام الجميع ويحذر أتباعه من الحاق أى ضرر بقوم دانيال ، وفى الأحداث التالية يغزو جيش القرنجة بغداد ويقتل داريوش بضربة رمح ، وبعد مصرع داريوش يواصل كوروش القتال ضد الأعداء ويتنصر عليهم ويتولى العرش مكان داريوش ، ورغم أن مقر حكمه كان فى بارس الا أن العراق وبغداد قد سعدتا بعدالة شاه ايران •

وبغض النظر عن هذه الأسطورة فان أنبياء بنى اسرائيل قد أثنوا كثيرا على كوروش الكبير (الذى اعتلى العرش عام ٥٥٩ ق.م. وقتل عام ٥٢٩ ق.م.) ، وورد ذكره فى التوراة باجلال واحترام ، لان كوروش بعد أن استولى على بابل أطلق سراح اليهود الذين كانوا قد نقلوا من فلسطين الى هذه المدينة كأسرى ، وسمح لهم بالعودة الى بيت المقدس وأصدر أمرا كذلك بإصلاح معبد اورشليم الذى كان بخت نصر قد خربه ، على نفقة بارس ، وأعاد كوروش الكبير الى بنى اسرائيل — حسب رواية التوراة — خمسة آلاف وأربعمائة وعاء من الذهب والفضة من متعلقات اليهود الذين نقلوا من اورشليم الى بابل •

وفى النهاية هناك عدة نقاط يجدر بنا أن نذكرها ، أولا ، ليس الهدف من هذه المقالة المختصرة هو التعريف بكل الآثار الفارسية التى كتبها اليهود الايرانيون فى القرون الغابرة ، فهذا أمر متروك للمتخصصين فى فرع الفارسية — اليهودية ( Judeo - Peraian ) حيث يحولون هذه الكتابات من الخط العبرى الى الخط العربى ثم يقابلون النسخ المختلفة لكل اثر ببعضها بدقة وعلى الأسس المعتادة فى تصحيح المتون الأدبية ثم يطبعون كلا من هذه المتون فى صورته النهائية حتى يتسنى للمهتمين أن يستفيدوا منها ، وانما

أهدف من هذه المقالة الى مجرد لفت انتباه المفكرين الى أهمية هذا الفرع من الآداب الفارسية وقد دفعني الى كتابة هذا المقال كتاب أصدره الدكتور « آمنون نتضر » تحت عنوان « منتخب اشعار فارسي از آثار يهوديان ايران » في عام ۱۳۵۲ ش . في طهران ، عرف فيه الايرانيين الذين لا يستطيعون قراءة الخط العبري بهذا النوع من الكتابات الفارسية لأول مرة وبإيجاز شديد ، ولا شك أن هذا المقال لا يتسع لذكر الخصائص الصرفية والنحوية واللغوية وأسلوب بيان الشعراء والكتاب الذين تم تحويل كتاباتهم الى الخط العربي على يد مؤلف الكتاب المذكور .

والنقطة الأخرى هي أن كتابات الايرانيين اليهود في القرون السالفة لا تقتصر على الشعر فقط ، بل انهم تركوا أيضا عددا غير قليل من الكتابات النثرية باللغة الفارسية وبالخط العبري ، وهي كتابات جديرة بأن تخضع للدراسة من حيث اللغة الفارسية ، وتشتمل هذه الكتابات على ترجمات وتفسير مختلفة للتوراة وسائر الكتب الدينية اليهودية وبعض الألغاز وكتب عن تفسير الأحلام وأحكام النجوم والطب والروايات والكتب اللغوية .

ونورد هنا نماذج من اشعار هؤلاء الايرانيين اليهود لتعريف القارئ بأدبهم :

من « گنجنامه » لمولانا عمراني :

يقول شمعون الصديق :

أبادي عالم از سه چیزست	او راسد وکاراين چنين است
علم است وعبادت خدايي	نه علم وعبادات ريايي
پس بد نكند بكس ، مكافات	تا بد نرسد به او زآفات
با خلق خداچه مرد عاقل	زين گونه رود رسد به منزل
كاين هر سه عمل نگاهدارد	جان و دل خود براه دارد

يقول يهودا بن طباي :

ای آن که به شرع پایه درای  
باید نشوی وکیل ناحق  
کاری نکنی که آخر کار  
چون صاحب شرع ازکم و بیش  
باید همه رایکی شماری

شرع همه خلق می گذاری  
ناحق نکنی بخلق ، مطلق  
گردی به عذابها گرفتار  
آیند بر تو شاه و درویش  
کاین است طریق حقگذاری

ص ۱۸۱

ويقول هيلل :

ای گشته بجهل خویش مفرور  
اندر پس پردهای پندار  
هر کار که سود تو در آن است

افتاده ز خدمت خرد دور  
کرده دل و جان خود گرفتار  
پیش تو ز جهل ، آن زیان است

کرده دل خود ز طاعت آزاد  
وانکه که بطاعت آوری روی  
نفس تو پلید و جسمه ات پاک  
در دل همه فتنه های شیطان  
ای رفته به خواب جهل ، مستی  
در طاعت حق درآ چو پاکان  
این چرخ فلك نه بر قرارست  
در کار بجهان کنی تأمل  
روزی که مقررست و موجود  
از حرص و طمع چه دور گشتی

افتاده به بند نفس بیداد  
باشد همه از ریا و از روی  
مدهوش چه مردمان بی باک  
ظاهر به زیان شده خداخوان  
گویا که تو خویش می پرستی  
تا پاک شوی چه دردناکان  
وین کار جهان نه بر مدارست  
با خالق خود کنی توکل  
از جهد نه کم شود نه افزود  
شک نیست یقین که در بهشتی

ص ۱۸۵

من فتحنامه لولانا عمرانى • فى وصف المدينة :

بدیدند اوفتاده هول شهری  
چه جای شهر ، پنداری توده‌ری



به گرد شهر برج و باروی سخت  
سر هر برج بر گردون رسیده  
کواکب در فلکها دیده بان  
بجای یک حصار آن قوم نادان  
رهش چون زلف خوبان پیچ در پیچ  
ره برجش چه راه آسمان بود  
نه کس آن جایگاه را راه بودی  
سر هر برج همچون پای بر بند  
حصاری همچو میلی پیچ در پیچ  
کشیده از بلندی سر به افلاک  
اگر سنگی از آن بالا افتادی  
اگر سنگی از آن بالا افتادی

تراشیده ز تیشه سنگ یک لخت  
چو گردون برجا قامت کشیده  
زحل بر چرخ هفتم پاسبانش  
کشیده هفت ، همچون چرخ گردان  
نبرده ره در آنجا هیچ کس هیچ  
از آن پیش کسان راهش نهان بود  
نه راهش راکسی آگاه بودی  
چه کوهی لیک چون کوه دوماوند  
سوادی همچو گردون هیچ در هیچ  
بیای آن زمین یک توده خاک  
عجب یک ماه اگر بر جا افتادی  
عجب یک ماه اگر بر جا افتادی

ص ۲۱۷

من ساقی نامه لولانا عمرانی :

دی مرا خواند پیر میخانه  
فصل نوروز و نوبهار آمد  
بلبلان در سماع نوروزی  
باد صاف و هوای جانبخش است  
بخش تونقش یار خواهد بود  
ببر از یار و باده بخشی چند  
ساقی آن باده را بیار ، بیار  
مطرب آن پرده (را) بساز ، بساز  
غم روزی مخور که روزی ده  
بر سر منبر درخت گل  
دوستان وقت بوستان آمد  
باده در کاسه بلور کنید

گفت کای نیکبخت فرزانه  
کار کن ، هان ، که وقت کار آمد  
چند باشی تو در غم روزی  
ببر از باده ، بخش ، تانقش است  
باش از بخش و نقش خود خوشنود  
خوش بگو خوش بجوی نقشی چند  
تا شوم از نشاط بر خوردار  
برکش ای یار نازنین ، آواز  
می دهد روزی از یکی تا ده  
وعظ می گفت صبحکه بلبل  
وقت شادی دوستان آمد  
مدعی را دو چشم کور کنید



می بنوشید و گل بر افشانید  
 آفرین خدا بدان دل باد  
 مطربی دوش پیش پیر مغان  
 همدمانی که پیش از این بودند  
 خواجه اوقات را غنیمت دان  
 باده با همدمان بنوش ، بنوش  
 چیست دنیا ؟ وبال جان همه  
 چند روزخ که در جهان باشیم  
 خوش بر آییم با نگاری چند  
 داد عیش و نشاط بستانیم  
 گاه بر پای دوست سر بنهیم  
 دلبر لاله روی گلر خسار  
 بشارت بشارتم می داد  
 ساقیا طالع همایون است  
 روز نوروز ، وقت فیروزست  
 از شراب وصال جامت باد  
 مطرب آن چنگ در کنار آور  
 این غزل کن به قول من اغار  
 مردمانی که اهل دل بودند  
 « از زر و مال راحتی برسان ،  
 « خویشتن هم تمتعی برگیر ،  
 تکیه بر مال و روزگار مکن  
 خوش براه ، خوش بگو و خوشخو باش  
 باده پیش آرتا بگو یم راست  
 ما که از شید و زهد بیزار یم  
 هر که زاهد بود برای کسان  
 رندی و عاشقی و مخموری  
 ساقیا موسم بهار آمد

داد شادی و عیش بستانید  
 که زیند جهان بود آزاد ...  
 چنگ می زد پیش مغیچگان  
 خاک گشتند و باد پیمودند  
 داد شادی و خوشدلی بستان  
 بهر دنیی دون مکوش ، مکوش  
 سود او نیست جز زیان همه ...  
 باده نوشیم و شادمان باشیم  
 ساقی و مطرب بان و یاری چند  
 می بنوشیم و گل بر افشانیم  
 گاه از بیری یارجان بنهیم (ظ: بدهیم)  
 خسرو مهوشان شیرین بار  
 که ترا پنج بوسه خواهم داد  
 می بیاور که وقتش اکنون است  
 دی شد از دست و روز ، امروزست  
 دست من ده که دستگیرت باد  
 دل بیکار ما بیکار آور  
 در بر اهل دل بساز این ساز  
 بشنوای خواجه تا چه فرمودند  
 تاتوانی بد آر کار کسان  
 ای جوان پیش از آن که گردی پیر  
 بر جهان هیچ اعتبار مکن  
 بد مکن ، بد مگو ، و نیکوباش  
 زاهد از پیش ما چرا برخاست ؟  
 با می و عشق یار خوش دار یم  
 ناکس است او ، دعای ما برسان  
 بهتر از کبر و زهد و مغروری  
 کار کن کان که وقت کار آمد

مطرب آن چنگ را بچنگ آور  
 ما که در چنگ غم گرفتار یم  
 مطرب از سازهای داودی  
 گر زر و مال و جاه کم دار یم  
 ما که مال جهان نمی خواهیم  
 گر ندار یم قصر و کاشانه  
 زاهدان ، منع ما مکن بسیار  
 شیخ شهرم اگر نخواند کس  
 مدعی گر ره خطا پو ید  
 ما توکل به کرد گار کنیم  
 ساقی از باده الست الست  
 بزن ای مطرب حر یفان چنگ  
 مطربا چنگ و ارغنون بردار  
 در ترنم بگو به بانگ بلند  
 بر جهان چون که اعتباری نیست  
 هر که عاقل بود به فصل بهار  
 دامن از کار و یار بر چیند  
 ساقی سیم ساق و سیم اندام  
 با ندیمی و دلبری چون جان  
 غم دل پیش یار گوید باز  
 گاه بر قول چنگ دارد گوش  
 ساقی آن جام دوستکام بیار  
 دست من ده که دستگیرت باد  
 فاش می گویم ای عزیزان فاش  
 صبح تا شام در خراباتم  
 در خرابات یار می جویم  
 نه مقید به نام و ناموسم  
 عاشق روی آن پریرویم

چنگ در چنگ بیدرنگ آور  
 مطرب چنگ زن بچنگ آر یم  
 شرح کن رازهای داودی  
 یاربا ماست ، ما چه غم دار یم  
 از کمال و کلام آگاهیم  
 سر ما و آستان میخانه  
 « تو و طویی و ما و قامت یار »  
 عاشقی و شراب صافی بس  
 بغلط عیب و خبط ما گو ید  
 تکیه بر لطف بیشمار کنیم  
 به من آور که سخت مستم مست  
 بده ای ساقی آن می گلرنگ  
 یک زمان گوش هوش با من دار  
 در غم را به روی دل در بند  
 خوشتر از ناز و نوش کاری نیست  
 نکند غیر خدمت می و یار  
 پای بید و چنار بنشیند  
 مطرب نازنین چه ماه تمام  
 بنشیند به پای سرو روان  
 گله روز گار گو ید باز  
 که کند نوش بانگ نوشانوش  
 که شوی دوستکام و برخوردار  
 باد بجا نیت ز بند غم آزاد  
 مستم و رند و عاشق و قلاش  
 شام تا صبح در مناجاتم  
 در مناجات راز می گویم  
 نه مقلد به زهد و سالوسم  
 وان پری را در آب می جویم

از بد و نیک ، نیک آزادم  
 خواجه را اگر غم جهان باشد  
 سود دنیا همه ز یانش باد  
 بده ای ساقی آن می باقی  
 مطربا چنگ و ارغنون بنواز  
 اهل دل در جهان نمی بینم  
 هر که دعوی مهر بانی کرد  
 کس به راه وفا نمی پوید  
 نیست یک دل که یک جهت باشد  
 در کسی بوی آشنایی نیست  
 نه کسی مشفق غریب و فقیر  
 خواجه غافل مباش از درویش  
 « تا توانی درون کس مخراش »  
 « کار درویش و مستمند برآر »  
 « کاندرا این راه خارها باشد »  
 بده ای ساقی آن می پر حال  
 که بنوشم به ناله دف و نی  
 مطربا ساز کن نوای عراق  
 کوفری دون ؟ کجاست کیخسرو ؟  
 ای بسا کیقباد و کی کاووس  
 کو سیاوش و رستم دستان ؟  
 گر تو اسکندری و گر دارا  
 ورتو اسقندیار و ضحاک  
 اعتباری به کار عالم نیست  
 و جهان فتنه غم انگیزد  
 ما و مطرب به یکدگر سوزیم  
 مدعی گر جفا ای ما خواهد  
 ما که از جور و ظلم بیزاریم

غم دنیا نمی خورم شادم  
 سر سودای این و آن باشد  
 گو بخور غم که نوش جانش باد  
 تا کنم عرض حال مشتاقی  
 ای مغنی بساز خویش بساز  
 همدم مهر بان نمی بینم  
 آخر الامر سر گرانی کرد  
 همه کس پی حساب می گوید  
 خاطر یار خویش نخرشد ...  
 طاعت خلق جز ریایی نیست ...  
 همه مشغول حيله و تزویر  
 گوش کن تا چه گفته اند زین پیش  
 مشفق و مهر بان و مردم باش  
 تا ترا نیزهم بر آید کار  
 هم ترانسیز کارها باشبد  
 که از او اهل دل رسد به کمال  
 که خلال است عاشقان را می  
 تا دهم شرح روزگار فراق  
 ساقیا جام جم بده ، بشنو  
 که جهان دید و دادشان افسوس  
 همه رفتند ، جام می بستان  
 می بیاور که می روی یارا  
 تا نگه می کنی کف خاکی  
 عمر ما نیز بیش یکدم نیست ...  
 فتنه سازد که خون ما ریزد  
 سر غم را ز تن بیندازیم  
 ستمی از برای ما خواهد  
 از خود و خویش و یار ببر یدم ...

محتسب گر ستم کند بنیاد  
 ما به یک جام می بوجه حساب  
 دوش در صفت صفا بودم  
 پرده داران خاص آن درگاه  
 هر زمانی به پرده ای دیگر  
 چون حجاب من از میان برخاست  
 جان و دل هر دو هم نفس گشتند  
 در چنان حالتی که می دانی  
 پس آن پرده دلبری دیدم  
 دل چه کرد این دلاوری بنیاد  
 تا رخ یار نازنین دیدم  
 هر که را فرصتی چنین باشد  
 کی بهشت برینش آید یاد ؟  
 من که آن یار مهر بان دارم  
 به رقیبان عذاب خواهم داد  
 باده ناب نوش خواهم کرد  
 خوش هوای است عاشقان امشب  
 یار در جلوه است و ساقی نیز  
 جان و دل هر دو نیز مدهوشند  
 صحبت خاص و مجلس ز بیاست  
 ساقیا جام جم به دستم ده  
 مطربا ، ساز خرمی بنواز  
 ما که بیرون ز هفت افلاکیم  
 ما که از عرش و فرش بیرونیم  
 بده آن آب پاک آتشناک  
 روی در بحر لا مکان آرم

دل ما راز غم کند نا شاد  
 محتسب را کنیم مست و خراب ...  
 با که گویم که در کجا بودم  
 هر زمان می زدند بر من راه  
 من دیگر آمدم ز پرده بدر  
 در پس پرده کار دل شد راست  
 بنده بگذاشتند و بگذاشتند  
 پرده ای ماند پیش عمرانی  
 پرده برداشتم نترسیدم  
 بجان و دل یافتند کام و مراد  
 از خود و یار بیریدم ...  
 وان چنین یار نازنین باشد  
 وز بیاد آورد ، حرامش باد ...  
 چه غم از طعن دشمنان دارم  
 مدعی راجواب خواهم داد  
 بانگ قانون بگوش خواهم کرد ...  
 شب وصل است عارفان امشب  
 مطرب اینجاست و عمر باقی نیز  
 اهل مجلس تمام خاموشند  
 یار اینجاست کام دل اینجاست  
 سر آن زلف یار دستم ده  
 غلغلی در سپهر و چرخ انداز  
 از چه محبوس خانه خاکیم  
 در سرای گل از چه محزونیم  
 تا که چون باد برپرم زین خاک  
 هفت افلاک ز یر ران آرم ...



من دانیال نامه لخواجة بخارایی • فی غدر دنیا :

فلک غیر از دلازاری ندارد	به کس هر گز سر یاری ندارد
اگرهم مـ کند يك چند یاری	چه سود ، اما ندارد پایداری
وفاگریك دو روزی می نماید	به روز چاروم و پنجم نیاید
زباغ آرزو يك گل نچیسده	بسان غنچه جانش شد دریده
نکرده میوه ای نخل مرداش	فلک بریاد همچون گاه دادش

ص ۲۹۳

وهذه قصيدة « دستم بگیر » من اشعار « بابائی بن لطف » او « الیا » :

گویم دو بیتی این فقیر	از بهر الیای وزیر
تا یا شدم او دستگیر	یا الیا ، دستم بگیر
طاووس باغ مرحمت	سیمرغ بـرج معرفت
رهـدار راه آخرت	یا الیا ، دستم بگیر ..
اندر سرم غوغای تو	اندر دلم سودای تو
هرجاکه بینی جای تو	یا الیا ، دستم بگیر ..
شهباز رب العالمین	معمار راه دات و دین
پیغمبر مرسل یقین	یا الیا ، دستم بگیر ..
در بحر عصیانم تباه	هستم چنین غرق گناه
از روی لطف کن نگاه	یا الیا ، دستم بگیر ..
یا رب به حق کوه طور	هستیم همه زنده به گور
دنیا گرفته ظلم و زور	یا الیا ، دستم بگیر ..
نور تو شمع عاشقان	ذات تو بر هر کس عیان
هستی تو پیدا و نهان	یا الیا ، دستم بگیر ..
یا الیا ، از در دریا	آمرزشی کو بنده را
بابائی بن لطف را	یا الیا ، دستم بگیر ..

ص ۲۰۲ - ۳۰۰



**« المخطوطات العربية اليهودية »**  
( مميزاتها ونماذج لها )

بقلم

دكتور / شعبان محمد سلام  
استاذ الأدب العبرى المساعد  
بكلية اللغات والترجمة بجامعة  
الأزهر



### "المخطوطات العربية اليهودية"

عندما استقر الحال باليهود في الأندلس خاصة ، وفي الدول العربية عامة تحت رعاية الشريعة الاسلامية وحمايتها . وعندما بدأوا يشعرون بالأمن والأمان في ظل الحكم الاسلامي ، وعندما لمسوا بأنفسهم أن الاسلام لا يفرق بين الناس ولا فضل لأحد على آخر الا بالتقوى وصالح الأعمال ، وبعد أن اطمأنوا على حياتهم وأعراضهم وأموالهم في الدولة الاسلامية التي عاملتهم بما نص عليه الدين الاسلامي القويم كأهل كتاب ، انصهروا في الحياة العامة في الدولة الاسلامية التي يستظلون تحت سمائها ، وشغلوا العديد من المناصب التي ارتقى اليها كل من أهله قدراته وعلمه توليها ، دون أن يكون للديانة دخل في شغلها ، فاذا بالوزراء من اليهود في الدولة الاسلامية مشغل في اسماعيل بن النجربة وزير الملك حبوس وابنه باديس بن حبوس . (١)

أصبحت اللغة العربية هي لغة اليهود الذين عاشوا في العصور الوسطى تحت الحكم الاسلامي ، واستعملها اليهود الشرقيون في كتاباتهم بعد أن فرضت نفسها على الأدب العبري والآرامية . وظهر في القرن الثالث الهجري أدب عربي يهودي ، كان أداة لنهضة يهودية في العصور الوسطى . (٢)

---

١ - اليهود في ظل الحضارة الاسلامية . د . عطية القوصي ص ١١٧

٢ - المصدر السابق ص ١٢٧ .

وكتب اليهود وألفوا في شتى فنون الآداب والعلوم باللغة العربية ، ذلك لأن اللغة العبرية لم تكن قادرة على التعبير عن مصطلحات ومفاهيم الفنون والعلوم الجديدة على الفكر واللغة العبرية وذلك يرجع الى سببين :

أولهما - أن اللغة العبرية توقفت ولم تعد لغة حديث وقيت كلغة صلاة ودين فقط ، فجمدت في ألفاظها وتعبيراتها عند هذا الحد .

ثانيهما - أن اليهود لم يكتبوا من قبل في العلوم العلمانية ، وكانت كل كتاباتهم تتعلق بالديانة والتفسير ، وكانت الكتابة في غير الأمور الدينية تعتبر عند هم نوعا مسن الإلحاد والكفر .

لذلك ، عندما أقدم اليهود على الكتابة في هذه العلوم التي لم يطرقوها من قبل ، اصطدوا بمشكلة اللغة . ومن البديهي أن يستخدموا اللغة التي يعرفونها والتي لديها القدرة على التعبير عن المفاهيم والمصطلحات الفنية الخاصة بالعلوم المختلفة ، ألا وهي اللغة العربية . وبديهي أيضا أن اللغة العبرية اذا كانت قادرة على التعبير عن هذه المفاهيم والمصطلحات ما كان اليهود ليترددوا لحظة في الكتابة بها لما لها في قلوبهم من قداسة .

لهذا بدأنا نرى مؤلفات وضعها اليهود باللغة العربية ، منها الفلسفية والطبية والرياضية والأدبية والنحوية وما الى ذلك . وأمثلة هذه المؤلفات كثيرة ، لعل من أشهرها وأبرزها كتاب " الحجة والدليل

في نصر الدين الذليل \* الذي وضعه يهوذا اللاوي الذي يعتبر من أشهر شعراء اليهود في العصر الوسيط ، والذي ترجمه ابن تيمون فيما بعد الى اللغة العبرية باسم الخزري . وهو كتاب فلسفي ديني يحاول مؤلفه أن يثبت أن الدين اليهودي - الذي أطلق عليه الدين الذليل - قد ثبت أنه أفضل الأديان ، ودليله على ذلك تهود ملك الخزر واعتناقه اليهودية بعد أن استمع الى قصص مسيحي وشيخ مسلم وفيلسوف يوناني (١) ولم يقتنع بما قالوه ، واقتنع بقوله الحبر اليهودي فتهود .

وكتاب " المحاضرة والمذاكرة " الذي وضعه موسى بن عزرا ، الذي يعتبر أول ناقد أدب يهودي على الإطلاق ، والذي يتحدث فيه عن صناعة الأدب والشعر عند العرب واليهود ، مؤكدا على أن الشعر عند العرب كان من الأمور الطبيعية وعند سائر الشعوب من الأمم - من الطبقية ، كما تحدث فيه عن فنون البلاغة بالنقد والمقارنة .

ثم هناك مؤلفات موسى بن ميمون ورسائله الطبية العديدة التي كتبها باللغة العربية . وتفسير سعدى الفيومى للعهد القديم السنى تأثر فيها بالفلسفة الاسلامية ، فضلا عن مؤلفاته اللغوية . . . الخ

وأبرز مثال على اشتغال يهود الأندلس بالعلوم العربية ، الشعر الجميل الذي نظمه الشاعر اليهودي الأندلسي إبراهيم بن سهل

---

١ - كانت الفلسفة اليونانية في العصر الوسيط ذات مكانة عالية بين المفكرين . ووضعها المفكرون الذين لا ينتمون الى الأديان السماوية على نفس درجة الدين .



باللغة العربية <sup>(١)</sup> ، وهو شعر رقيق على درجة عالية من العذوبة والبلاغة .

كتب هذه المؤلفات باللغة العربية ، ولكنها نسخت بالقلسم العبرى - غير القلم العبرى المربع . ونستطيع أن نقول عن هذا الخط أنه مزيج من الخطين العربى والعبرى . فقد أخذ عن الخط العربى تشبيك الحروف ببعضها ، وهو الأمر الذى لا تعرفه العبرية ، وتحوير بعض الحروف العبرية حتى تكاد تكون عربية خالصة ، ومن يطلع على هذه المخطوطات يستطيع أن يلمس ذلك بيسر .

ومن أمثلة هذه الحروف التى نعتبرها عربية أكثر منها عبرية :

حرف الفاء : כ كما فى פאסטמאר ( فاستمار ) <sup>(٢)</sup>

حرف اللام : ל كما فى (لفظ) <sup>(٣)</sup>

حرف الدال : ד كما فى (يدل) <sup>(٤)</sup>

حرف النون : נ كما فى (النمط عندى) <sup>(٥)</sup>

وأبرز ما يميز هذا الخط الاصطلاح على كتابة " ال " ، فهى تكتب مشبوبة بشكل خاص لا نجده فى العربية أو العبرية إذ يكتب " ג " كما فى كلمة גארמא النمط .

- 
- ١ - انظر ديوان ابن سهل الاندلسى .
  - ٢ - السطر الرابع ص ٢٤٣ ، المحاضرة والمذاكرة ( منشور بالمقال )
  - ٣ - السطر ال ١١ ص ٢٤٣ ، المحاضرة والمذاكرة ( منشور بالمقال )
  - ٤ - السطر الأخير ص ٢٤٧ من كتاب المحاضرة ( منشور بالمقال )

ومن الأُنباء التي أخذها القلم العبرى الخاص بالمخطوطات

ان تشبه اليهود ، من الخط العربى :

أ - علامة المد العربية ، مثل :

עלולמך العلماء (١) כדך قرآن (٢)

ب - حركات التشكيل العربية ( الفتح ، الضم ، الشدة ،

التنوين ) كما فى :

דֹם ذم (٣) جواد (٤)  
כֹּף ألفا (٥) أفسر (٦)

ج - من المعروف أن الابجدية العبرية تقل ستة حروف عن  
الأبجدية العربية وهي : ث خ ذ ض ظ غ . ولما  
كانت المخطوطات العربية قد كتبت بالقلم العبرى ، نشأت  
الحاجة الى ادخال هذه الحروف عند الكتابة لوجودها  
فى المفردات العربية ، فاستطاع الناسخ اليهودى أن يجد  
الحل مستعينا بالأبجدية العربية ، فيز بين الظاء والظاء  
والصاد والضاد بالاعجام أو الاهمال كما فى :

١ - أو السطر الخامس ص ٢٤٧ ، المحاضرة ( منشور بالمقال ) .

٢ - ص ٢٥٣ ، المحاضرة والمذاكرة .

٣ - عن ٢٨٣ ، المحاضرة والمذاكرة . ٤ - ص ٢٧٢ ، المحاضرة .

٥ - عن ٢٥٣ ، المحاضرة .

٦ - السطر الرابع من المخطوط العراقى ص ١ ( منشور بالمقال ) .

נִצַּח نظر (נ = ظ) (١)  
 הַצִּיחַ الضميمة (צ = ض) (٢)

أما حرف الغين فلم يتبع الناسخ الاندلسي الطريقة السبتي  
 اتبعها مع الحرفين السابقين ، فهو لم يستخدم حرف الـ "ع" بمسند  
 وضع نقطة فوقه كما فعلت العربية ، بل استخدم حرف الجيم (ג) الذي  
 اذا جاء مهملًا نطق "غين" مثل : גַּלְגַּל صغيرا ، واذا جاء  
 معجما نطق "ج" مثل : גִּלְגִּל לرجل (٣) .

وعن الحروف الثلاثة الأخرى "ث ، خ ، ذ" فهي على النحو  
 التالي :

\* الثاء ، حرف التاء العبري ، الذي اذا لم توضع فوقه نقطة  
 نطق "ت" ، واذا وضعت فوقه نقطة نطق "ث" مثل :  
 תֹּאכַל תֹּאכַל واستوثق (٣)

\* الذا ، حرف الدال العبري ، ينطق "ذ" اذا وضع  
 فوقه نقطة مثل :

זֶה זֶה ذلك هذه (٣)

\* الخاء ، حرف الكاف العبري ، اذا وضع فوقه نقطة ينطق  
 "خ" مثل :

חֹכֵם חֹכֵם وأخبارها (٣)

- 
- ١ - السطر العاشر ص ٢٤٧ ، المحاضرة ( منشور بالمقال ) .
  - ٢ - السطر الثالث ص ٢٤٧ ، المحاضرة ( منشور بالمقال ) .
  - ٣ - א, ש, הלקי ; ספר העיונים והדיונים , ע' 66 ;

واذا وردت هذه الحروف الثلاثة بدون نقطة فوقها

فإنها تنطق : " ت ه د ك " على التوالي .

وقد لاحظت أن الناسخ الأندلسي لا يلتزم

بوضع النقطة دائما مع هذه الحروف الثلاثة ، معتمدا

على معرفة الحرف من سياق الكلام والمعنى .

أما الناسخ العراقي فقد خالف زميله الأندلسي

في حرفي الكاف والجيم على النحو التالي :

\* " الكاف " عنده حرف الكاف العبري فوقه نقطة - وذلك

على عكس الأندلسي - وإذا ورد بدونها ينطق " خ "

مثل : כפר الخيرة (١)

כפר الكتاب (٢)

\* " الجيم " عنده حرف الجيم العبري فوقه نقطة ، مثل

الأندلسي ، أما إذا وضع فوقه شرطة مائلة فإنه ينطق

" غ " ، والأندلسي يتركه بدون أي علامة مثل :

גז الغاز (٣)

גת بالفتين (٤)

גח يحتاج (٥)

١ - السطر التاسع من المخطوط العراقي ص ١ ( منشور بالمقال )

٢ - السطر ١١ " " " " ص ١ " "

٣ - السطر ٦ " " " " ص ١

٤ - أول السطر ١١ من المصدر السابق

٥ - أول السطر العاشر من المصدر السابق .

ولا يميز بين التاء والتاء ، مثل :  
 התאחדות (١) التامة  
 תורה (٢) ثوباً

ويختلف الناسخ الأندلسي مع الناسخ العراقي في كتابة حرف  
 الألف ، فهو عند الأندلسي כ وعند العراقي ח ، وفيما عدا  
 هذه الخلافات يتفق الاثنان في كل شيء .

د - وضع نقطتان فوق التاء التي هي تاء مربوطة في لغتها  
 العربية ، مثل :  
 באגב (٣) باجابة  
 באגב (٤) الطبقة

وأهم ما تتميز به المخطوطات العربية التي كتبت بالقلم العبري :  
أولا : لا توجد همزات فوق الياء أو الواو أو على السطر ، سواء  
 وسط الكلمة أو في نهايتها ، ويكتفى الناسخ بالياء أو الواو  
 للتعبير عن الهمزة التي فوق الياء أو الواو ، أما المفردة  
 فلا يعبر عنها بشيء ، وبالذات إذا وقعت في آخر الكلمة ، مثل :

١ - أول السطر ١٢ ، م عراقي ( منشور بالمقال )

٢ - السطر قبل الأخير ، م عراقي ( ص ١ )

٣ - السطر الثالث ص ١ ، م عراقي

٤ - ספר העינות והדינות , ע' 66 ;



الشيء (١)	אשר
سأمره (٢)	מאנה
غلوائه (٣)	זלזאיה
يسعدى (٤)	יודי

ثانياً : تحتوى المخطوطات على كم لا بأس من التعبيرات الستى

يستخدمها الكتاب المسلمون فى مؤلفاتهم ، مثل :

\* بسم الله الرحمن الرحيم - عونك يارب (٥)

\* أسعدك الله (٦)

\* عليه السلام ، رحمه الله ، الله تعالى .

\* أما على أثر حمد الله الذى لا حول الا منه ولا قوة الا

من لدنه ... (٧) .

\* بمشيئة الذى بيده القوة والحول (٨)

\* عليهم جميعا الرخة والسلام من الله (٩)

١ - ספר העינים והדינים, ע' 68;

٢ - السطر ١٣ ص ٢٤٣ من مخطوط المحاضرة ( منشور بالمقال )

٣ - السطر الأول ص ٢٤٧ من المصدر السابق

٤ - السطر الثانى ص ٢ من المخطوط العراقى ( منشور بالمقال )

٥ - مخطوط الامراض الحادة لابوقراط " ( منشور بالمقال )

٦ - السطر الثانى ص ١ من المخطوط العراقى ( منشور بالمقال )

٧ - ספר העינים והדינים, ע' 2;

٨ - שם, ע' 10;

٩ - שם, ע' 20;

- \* لا اله غيره ولا خير الا خيره .
- \* ان شاء الله تعالى وحده لا شريك له (١)
- \* كملت بحمد الله وعونه — كمل والله الحمد (٢) .

ثالثا : تحتوى هذه المخطوطات على مختصرات عديدة ، فيضع الناسخ نقطة فوق الكلمة التي اختصرها ، ونستطيع أن نقسمها إلى ثلاثة أنواع :

أ — مختصرات لتعبيرات عربية ، مثل :

عليه السلام	عَ اَلَمْ
عليه السلام والرحمة	عَ اَلَمْ وَاَلْحَمْدُ
الله تعالى	اَللّٰه تَعَالٰى
رحمة الله عليه أو " رضى الله عنه "	رَ اَلْ رَ عَ
رحمه الله	رَحْمَ ( رَ ) اَللّٰه
رحمه الله	رَحْمَ اَللّٰه

ب — اختصار لكلمات عربية ، مثل :

كقول ، كقول ، بكول = كقول ، قول ، بقول ، ( بقوله )	كقو ، كقو ، بكو
كمن قال = كمثل قول — كمن قال	كمق
= مثل	مق

---

١ — ספר העיונים והדיונים , ע' 222 ;

٢ — שם , ע' 310 ;

جـ - اختصار لكلمات وتعابير عبرية ، مثل :

ז = מר سيد , ז = רבי رابى , ז = זבוב دم , الخ

أما العبارات فهي إما أن تكون اختصاراً لفقرات من العهد القديم بعد أن يذكر الكاتب أول الفقرة كاملاً ويختصر

كلماتها الأخرى ، مثل : יאכל בדי עודו יאכל

ב ז ז = יאכל בדי עודו יאכל בדי

בכור موت ; (أيوب ١٨/١٣)

أوعبارات دعاء عبرية مثل :

\* ירושלים עיר הקדש תב במ (تبنى بيهود) ;

\* ז ב מ = נפשו בנחת תלין ;

\* ז ל = זכرون (زكرون) لبرכה ;

د - إذا وردت عبارة " قال شاعرنا " فانه يقصد الشاعر اليهودى

وإذا وردت عبارة " قال شاعرهم " فانه يقصد الشاعر العربى

أما إذا قيل " وفى النص " فانه يقصد ماورد فى العهد

القديم . وإذا اقتبس بعض فقرات من العهد القديم فسمان

الناسخ غالباً ما يكتبها بالخط المربع .

ومن نماذج هذه المخطوطات ما يلى :

( בתים משיר "ברק אשר עינו  
בעין ברקת", לבן בכירול )

שימנו בעין אשר זנוני כמן מרה בעי  
המוריס  
וקח פי מפה חזה מל  
א נרא עלי אריאץ  
ברק אשר עינו בעין ברקת שלמה לעב  
ההדים מנדר  
וסקוד ערועה הבטנים ואסור העב  
לעלה יהיה עקב  
ברק ברק להדיס מ שלמה ויענה מ  
מנדר דוסקב  
עב לעבר לא מורה עי הורה רוס ערוע  
היה סוקב

صفحة من ديوان سليمان بن جبيرول • وهو مخطوط من  
القرن الحادي عشر أو الثاني عشر الميلادي • موجود  
بمكتبة جامعة كمبرج • مجموعة تيلور شختر :

T-S 13 K 4/1 FOL. 2b

من الملاحظ أنه عندما كان ينظم الشعراء الأندلسيون اليهود  
أشعارا بالعبرية ، كانوا يقدمون لها بالعربية ويذكرون المناسبة التي  
قيمت فيها على النحو الذي نراه في صورة مخطوط ديوان سليمان بن  
جبيرول . وفي ديوان ابن المزامير لصويلى بن التجريفة وغيرهما .  
وفيما يلي نقل ماورد في الصورة المرافقة الى الخط المربع واللغة  
العربية :

ישימוני בעון אנשי זמני, כמו אריה בעיני  
השורים ;

وله في صفة تهبط  
الندا<sup>(١)</sup> على الرياض:

ברק אשר עיני בעין ברקת, שלחה לבנת  
ההדס מינקת ;  
ופקוד ערוגת הבשמים ואסור , מעב  
לבלתי מהיה נמקת ;  
כדוק ברק אל ההדס כי שלחה , ומעמד  
מנגדך דופקת ;  
עב לעבר לא אותה עד רותה , נפש ערוגה  
היתה שוקקת ;



" نموذج من المخطوطات العربية العراقية  
بالقلم العسبري "

בְּשֵׁם הַיָּיָב חֲכָמָה לְחַבִּימִין  
 וְיִשְׁעָא לִיעָא בִּינָה  
 סְלֵה מִי שִׁיךְ אֵלֶּה בְּמַהֲבֵי אֶמֶל וּפִיכֵר אֶמֶל  
 בְּרַחֲמֵי אֱלֹהֵינוּ אֲחִישֵׁר לֵךְ טַעַם דְּהַיָּב  
 בְּטָרְנָה וְשִׁדּוּ אֶמְחֵנָה וְהַפְרֵנוּ גִּלְמֵינָה  
 וְכִשְׁף אֶלְהֵזֶה וְהַמְקִיךְ מִשְׁכָּנָה בְּעַר מֵלָא  
 מִשְׁכָּנָה מִי מִן כְּלָמָה שִׁמְשׁ וּפִיכֵר אֶמֶל  
 מִי לֵשׁ אֵל מִי וְהַמְקִיךְ מִשְׁכָּנָה מִיכָּל  
 יְחִוּחֵי לֵינָה אֶמֶל אֶמֶל לִיעָא לִיעָא לִיעָא  
 בְּטָרְנָה לִיעָא לִיעָא בִּין אֶמֶל וְהַמְקִיךְ  
 אֶמֶל מִי בְּטָרְנָה לִיעָא לִיעָא לִיעָא  
 אֶמֶל מִי מִי דְּשִׁיךְ אֶמֶל בְּרַחֲמֵי  
 מִי לִיעָא כְּמִי עַד וְעַד פִּיכֵר מִי  
 נִמְכַּר מִי אֶמֶל מִיכָּל פִּיכֵר מִי  
 אֶמֶל מִי אֶמֶל מִיכָּל מִיכָּל מִיכָּל  
 פִּיכֵר מִיכָּל מִיכָּל מִיכָּל מִיכָּל

الصفحة الأولى من مخطوط شرح سفر الجامعة ، موجود  
 في مكتبة بود ليسان باكسفورد ، برقم ٢٧٤ .

( نقل المخطوط الى القلم العرسي )

בשם יהיב חכמתא לחכימין

ومن دعا ليدي بيנה

سألت أعزك الله باجابة السؤال في خير الآمال  
بصالح الأعمال أن أفسر لك كتاب "قوهيلست"  
بنقله وشرح معانيه وتفصيل مجملته  
وكشف الغازه وتحقيق مشكله بعد ما  
سمعت<sup>(١)</sup> مني من كلام شاف في نقل الكتب  
من لغة الى أخرى وتفسير معانيها وما  
يحتاج اليه الناقل المفسر لذلك من الخبرة  
باللغتين<sup>(٢)</sup> للمناسبة بين القولين • ومن المعرفة  
التامة بالعلم الذي تضمنه الكتاب  
المنقول حتى يقصد الناقل بقصده في  
ما نقل كما عرف وعقل فيكون كأنه  
نزع عن المعنى المعقول في الكتاب  
المنقول من العبارة ثوباً وألبسه ثوباً  
فيبقى المعنى المقصود بالتصريح •

---

١ - تصحيف في النسخ • فهي في المخطوط "سمعتني"

٢ - كتبت بلام واحدة في المخطوط •

المخطوط بالقلم العسبري

ושאמהיה מע אברהם אלפא והאדר  
 לעבדה פי עתה ואיך פי דלק אמהנה  
 פי מה עתה וכן ולא יצר שאמר בנ ולא  
 בדר פי שרח ודלק ענה ישבנ וא  
 לחכמה זל קלו פיה כל יגדלים פסוק  
 אחר במדנה היו זה בדאי וכל המוסר  
 הדי זה אחרת ומאדף אמר במדנה  
 פני לזכה ועבדה ואמר המוסר  
 מענה ואשררה ומחסן אלהיה  
 פניס אברהם פי עתה ואברהם  
 ואברהם אברהם נדלק מרב אברהם  
 אברהם פני אברהם אברהם פי עתה  
 ואברהם אברהם אברהם פי עתה  
 מ אברהם אברהם אברהם פי עתה  
 אברהם אברהם אברהם פי עתה  
 אברהם אברהם אברהם פי עתה  
 אברהם אברהם אברהם פי עתה



( نقل المخطوط الى القلم العريى )

والاشارة مع اختلاف اللفظ والتجريد  
العبارة فى النقل وان يؤدى فى ذلك الأمانة  
فى ما نقل ونقل ولا يغير فى المعنى ولا  
يبت فى الشرح وذلك ما يشكّل . وأن  
الحكام <sup>(١)</sup> زل <sup>(١)</sup> قالوا فيه כל המחרגם פסוק  
אחד בצורתו הרי זה בדאי וכל המוסיף

הרי זה מחרף ומגרף <sup>(٢)</sup> , أما בצורתו  
ففى لفظه وعبارته ، وأما המוסיף ففى  
معناه وإشارته . ومن حسن الصناعة  
فى نظم الكلام فى النقل والتعليل  
والإسهام والتوفيق لذلك من رب الغريزة  
والإلهام ، فان اختيار الألفاظ فى النظم  
والقافية والوزن يتبدل فى النقل ويحتاج  
من الناقل الى غرامه بحسبه فى بضاعته  
ومناعته ونمط كلامه الذى بحسبه  
يكون التعليل فى الإلهام والتفهيم كما

---

١ - الحروف الأولى من זכרונם לברכה طيب الله ذكراهم

٢ - " كل من يترجم فقرة واحدة كما هى فانه يكون ظاهريا ، وكل من

يضيف فانه محرف ومجذف . "





” نقل المخطوط الى القلم العربى ”

ومن ذلك ما سيدرقى مكانه الا ليق به وفى  
الاستعارة قال ابن جبريال (١)

ولبس ليلة شريون اظلمة / ودرعهم بحنيت برق دكر  
فاستعار لظلمة الليل شريون ولنور البرق حنيت  
ومن صفته ١٦٢٦ وجميعها من اسباب الحرب  
فقرب الصواب

### الفصل الثانى

فى محاسن الشعر وهو باب الوحي

### والاشارة

الاشارة ما يشار اليه ولا يدرك وقد قيل  
الاشارة واللفظ شريكان ، الاشارة بمعنى  
لفظ قليل يدل على معنى كثير باللمحة الدالة

قال شاعرهم (٢)

بدوت على الوادى فحرمت مائه وكيف يحل الى ماء وأكثره دما  
فقوله حرمت مائه اشارة دالة على أن الدم مسموم  
كانت دما وشرب الدم يحرم ، ثم زاد معنى عجيب

---

١ — هو سليمان بن جبيرول الشاعر والفيلسوف اليهودى الاندلسى .

٢ — أى الشاعر العربى . وهو مهيار بن مرزويه الديلمى .



"נقل المخطوط الى القلم العربي"

سبيل غلواءه دون تثبيت • وما كان يستكتم اللسنة  
 عز وجل نبيه ويعلمه أنه مكتوم ثم يكشفه لمن هو  
 دونه بدرجات كثيرة على هذه الوجوه الضعيفة ولا  
 شك أنه سيد<sup>(1)</sup> ذلك قبل كونه على أيدي الجلسة من  
 العلماء كَمَقْ ومسכילי עם יבֿיֿנוֹ ואלכנאيات  
 مع الاشارات منه • فمنهم في سبيل الاجلال אל  
 יפל לב אדם עלי פֿריד לבך עליך, אם נשמרו  
 הנערים אך מאשה יריד איה נכני عنه באל נערים  
 فكان الجواب ויהיו כלי הנערים קדש, וכן מא  
 نظرين جبريال الى هذه الكناية , قال  
 ואיך תזרוק רחמך לבגדי/ומגני נעורינו אפיקים<sup>(2)</sup>  
 أراد מגנינו ومثله אפס כי נאץ נאצת את  
 איבי יְיָ ומثله ובקש יוי מיד איבי דויד وهو  
 تأدب من يهوئאן والاشارة الى أبيه , ومن ههنا  
 النمط عند דרשו יְיָ בהמצאו קרא בה קרוב;<sup>(3)</sup>

1 - מִקְּ اختصار " مثل قول "

2 - تصحيف وقلب مکانי بین الیم والحا' وصحتها דמחיר;

3 - קרא בה' اختصار קראוהו בהיותו ;



صورة من كتاب طبي لأبقراط مع شرح جالينوس باللغة  
العربية ، وهي نسخة اندلسية من القرن الرابع عشر  
الميلادي تقريبا . والمخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس  
برقم ١٢٠٣ .



” نقل مخطوط أبوقراط الى الحروف العربية ”

عونك يارب

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة

الأولى

كتاب الأمراض

حادثة لأبوقراط

شرح جالينوس

قال أبوقراط

الأعراض التي تعرض

للمرضى في كل واحد من الأمراض فقد أصابوا الذين كتبوا  
الآراء المنسوبة الى أهل أتيندس فيما كتبوا منها وقد يقدر  
أن يفعل هذا فيصيب فيه من كان أيضا ليس بطبيب متى فهم  
عن كل واحد من المرضى فهم ما يجد من العلل . وأما  
الأمور التي يحتاج الطبيب الى تعلمها مع هذه من غير أن يقولها  
المريض فتركوا أكثرها على أن تلك الأعراض مختلفة في المرضى  
المختلفين وبعضها قد يعظم عناؤه في الاستدلال .

قال جالينوس ” ليس انما كتبوا الآراء المنسوبة

الى أهل أتيندس لم يدعوا شيئا من الـ





قصيدة : " שיר ערש - تهنيدة مَنيل "

للشاعر اليهودي : " שאול טשרניחובסקי - شاول — تشيرنيخوفسكي "

( دراسة معجمية تحليلية مقارنة )

أعطاها الدكتور فايز فارس المحمد

جامعة اليرموك / اردن / الأردن

\*\*\* \*\*

\* مقدمة :

نالت الدراسات اللغوية حظاً كبيراً من عناية علمائنا الأولين ، فقد كرسوا لها جهوداً عظيمة قامت على اللحظ الذاتي introspection ، مستهدفة اللغة العربية وحدها ، من غير الاستعانة بالأداة المتطورة والمختبر العلمي الذي نلّ جوانب من الدراسات للعلماء المعاصرين .

لقد قامت جهود علمائنا الأقدمين على المنهج الوصفي ، فعنوا بدراسة العربية ، ولم يلجأوا إلى المنهج المقارن ، فربطوا بينها وبين لغة أو لغات من الأسرة اللغوية التي تنتمي إليها العربية . أمّا هذا المنهج المقارن فقد ازدهر في القرن التاسع عشر ، وكان دور علمائنا فيه محدوداً . حقاً ، لقد بدت إشارات لطيفة قليلة في الدراسات المستغنية التي قامت حول معاني القرآن الكريم والشعر العربي . وقد ألمحت هذه الإشارات إلى ما بين العربية واللغات المنتمة إلى أسرة اللغات السامية من وجوه الشبه والتباين ، وكثيراً ما كانت تدرج هذه الملحوظات العابرة تحت باب الدّخيل .

\*\*\* \*\*

طريقة البحث :

سرف أمضي في البحث علي النحو التالي :

تعريف بالشاعر شاول تشيرنخوفسكي في سطور .

كلمة موجزة عن القصيدة - تهويده مهد .

ترجمة القصيدة المذكورة الي العربية ، محاولا - ما استطعت -

الالتزام التام بضمونها الأصلي ، ثم أجعل الترجمة العربية مقابل

النص العبري .

دراسة اللفظ ممّا تخيرت ، فأجعل معناه ، وابتين تركيبه ان كان مركبا

ومقارنة الأصول المعجمية العربية والعبرية ربطا وثيقا ، من الأصول السامية

الأخرى مسا رفيقا .

النظر ، من أجل ماتقدم ، في أهم استعمالات الألفاظ في العهد القديم

مطلقا بعد ذلك الي النظير العبري في النصوص فاعليا من اللغة

لايراد الشواهد القرآنية والشعرية والنثرية الأخرى .

\*\*\* \*\*

\* الشاعر :

هو " שְׂאוּל טְשֵׁרְנֶחֶוּפְסְקִי - شاول تشيرنخوفسكي " ، ولد سنة ٥٦٣٥ عبرية /

٢٠ آب ١٨٧٥م ، في قرية ميخائيلوفكي في شبه جزيرة القرم التابعة لروسيا القيصرية .

وفي سن الخامسة ، علمته خالته اللغة الروسية ، أمّا التوراة وقواعد العبرية فقد

تلقاها بعد أن أحتم السابعة من عمره عن أبيه الذي كان يهوديا مهتما بالتوراة،

وعن معلم خاص مشبع بالروح الصهيونية .

ولمّا بلغ الخامسة عشرة من عمره ، التحق بمعهد تجاري في أوديسا . وفي هذه

المدينة أمضى الفترة من ١٨٩٠ - ١٨٩١م ، وفيها وُطد صداقات مع أبناء جيله مثل

كلاوزنر وسلوشنس وغيرهما من حملة الأفكار الصهيونية والناطقين بالعبرية . وقد

دفعه ذلك إلى هجر اللغة الروسية والاهتمام بالعبرية ، فبدأ يقرض الشعر

بالعبرية في موضوعات الحب والطبيعة . وفي السابعة عشرة لصع اسمه في عالم الشعر

بقصيدته " משאן דפן - سمو النفس " .

وبعد أن أنهى دراسة التجارة ، اتجه إلى دراسة الطب في جامعة هيدلبيرغ ولوزان حتى سنة ١٩٠٧م . ثم عاد ليصبح طبيباً في الحكومة الروسية ، وفي الحرب العالمية الأولى عمل جراحاً في الجيش الروسي . وفي سنة ١٩٢١م ، غادر تشيرنخوفسكي روسيا إلى فنلندا ، ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية فعاش فيها فترة ١٩٢٨ - ١٩٢٩ ، واتجه أخيراً إلى فلسطين سنة ١٩٣١م ، حيث عمل طبيباً في مدارس تل أبيب .

خلف تشيرنخوفسكي ، منذ الرابعة عشرة من عمره حتى شهر قبل وفاته ، شعراً ذاتياً كثيراً ، ومنه خلف أعمالاً أدبية نقلها إلى العبرية من اللغات الأخرى . ومن أبرز هذه الأعمال ترجمة : الإلياذة ، والأوديسة ، وملحمة جلجاميش ، وعدد من أعمال شكسبير وموليير . كان تشيرنخوفسكي في شعره رومانسياً ظاهر التأثير بالثقافة اليونانية . وقد أضفى التناقض بين هذه الثقافة الوثنية والمعتقدات اليهودية شيئاً من الروعة على أعماله الأدبية .

مات تشيرنخوفسكي في القدس في ١٣ تشرين الأول ١٩٤٣م ، ونقل جثمانه إلى تل أبيب ليدفن إلى جانب الشاعر بياليك .

\*\*\* \*\*

#### \* القصيدة :

قصيدة "שיר לפרש - تهويدة مهدي" . من شعر شاول تشيرنخوفسكي المبكر ، وهي مأخوذة من مختارات من شعره بعنوان "מבחר לבחי ספר ולעם" ، من إنتاجه سنة ١٨٩٦م ، في الفترة التي عاشها في أوديسا من سنة ١٨٩٠ - ١٨٩٩م . وهو في هذه القصيدة يزرع بذور الفكر الصهيوني الصريح ، ويشير بأمال مشرقة لقومه ، تجسدت بعد خمسين في غياب وعينا وإدراكنا لحقيقة ما يُحاك حولنا ، وفي خضم جهلنا المطبق بالمستقبل المظلم الذي كان في انتظارتنا .

\*\*\* \*\*

\*\*\* \*\*

תְּהוֹרֵי מִשְׁכָּב

שִׁיר עָרֶשׁ

1. נָטְשׁוּ צִלָּלִים, דָּם צַפְרִים,
2. נִמְמָה, בְּנִי, אֶפְרוּחִי!
3. אֵל מִצְלָלִי-אֶפֶל תָּגוּר:
4. אִתָּךְ הֵן אֲנֹכִי.
5. יֵאוּר מִזְרַח, כְּנֹפֵי רָעִים
6. יִצְפְּצְפוּ וִירְצוּ,
7. יַחֲוֹר שַׁחַר, וּמִקְדָּם
8. יַעֲלֶה גַם שְׁמִשְׁנו.
9. עֲבָרֵי הַנֶּהָ, בְּנִי; אֵךְ זֶה הוּא
10. אֲשֶׁרְךָ גַּם אֶסֹנֶה,
11. חֲטֹר גֹּזַע עִם-הַקְדוּמִים,
12. עַל הָעַמִּים גְּאוּנֶה.
13. עוֹדֶךָ נֶעַר: תִּגְדֹּל, תִּדַּע
14. גְּדוּלוֹת עִמָּךְ פֶּעַל,
15. אִז תִּבְיָנָה נִצּוּרוֹת יִפְעַל
16. עַת שְׁמִשְׁנו יַעֲלֶה.
17. גִּבֹּר תִּהְיֶה - יָד אֲכַזְרִים
18. תִּהְיֶה בָךְ, אֶפְרוּחִי,
19. עַד לֹא תִדַּע נִמְמָה, שְׁקָטָה,
20. אִתָּךְ כִּי אֲנֹכִי
21. נִמְמָה, בְּנִי, הַיּוֹם כִּי פָנָה,
22. חֲשֹךְ יַעֲטִרְנִי.
23. אֵל מִצְלָלִי-אֶפֶל תָּגוּר:
24. יַעֲלֶה גַם שְׁמִשְׁנו.
1. ۰۱ اِنْتَشَرَتِ الظَّلَالُ ، صَعَتِ الطَّيُورُ ،
2. ۰۲ فَهَجَعَةً ، يَا بُنَيَّ ، يَا فَرُخِي !
3. ۰۳ لَا تَسْكُنْ أَعْمَاقَ الدَّيْجُورِ ،
4. ۰۴ فَمَعَكَ هُنَاكَ نَا . . . .
5. ۰۵ سَوْفَ يَفِيءُ الشَّرْقُ ، وَالطَّيُورُ الْمَغْرِبُ
6. ۰۶ سَوْفَ تَسْقُوقُ وَتَسْدَحُ بِالْغِنَاءِ .
7. ۰۷ سَيَنْسَلِجُ الْفَجْرُ ، وَمِنْ الشَّرْقِ .
8. ۰۸ سَوْفَ تَعْلُو أَيْضًا شَمْسُنَا !!!
9. ۰۹ إِنَّكَ عِبْرِي ، يَا بُنَيَّ ، وَلَكِنَّ هَذَا
10. ۰۱۰ سَعْدُكَ ، وَهَذَا أَيْضًا شَقَاؤُكَ . .
11. ۰۱۱ نَحْنُ جَذَعٌ مِنَ الشُّعُوبِ الْقَدِيمَةِ أَنْتَ ،
12. ۰۱۲ وَעَلَى الْأُمَمِ مَفْخَرَتُكَ . . . .
13. ۰۱۳ مَا زِلْتَ غَضًّا ، سَوْفَ تَكْبُرُ وَتَعْرِفُ
14. ۰۱۴ أَمْجَادًا فَعَلَهَا شَعْبُكَ . . . .
15. ۰۱۵ حِينَئِذٍ سَتُخْفِئُ أَسْرَارًا سَيَفْعَلُهَا ،
16. ۰۱۶ حِينَ تَعْلُو شَمْسُنَا !!!
17. ۰۱۷ بَطُلَ أَنْتَ ، وَأَيْدِي الْجَفَا . . . .
18. ۰۱۸ سَتَعْتَدُ إِلَيْكَ ، يَا فَرُخِي . .
19. ۰۱۹ وَحَتَّى لَا تَعْرِفَ هَجَعَةً ،
20. ۰۲۰ مَعَكَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ أَنَا !!!
21. ۰۲۱ نَوْمًا ، بُنَيَّ ، فَالْيَوْمَ قَدْ انْقَضَى ،
22. ۰۲۲ وَالظُّلَامُ قَدْ لَفَّسَنَا . . . .
23. ۰۲۳ لَا تَسْكُنْ أَعْمَاقَ الدَّيْجُورِ :
24. ۰۲۴ فَسَوْفَ تَعْلُو أَيْضًا شَمْسُنَا .



25. נִדְדַתְּ תִהְיֶה בְּמִל־תִּבֵּל.
26. אֶף מוֹלֶדֶתָּה אַחַת.
27. זֹאת אֵל תִּשְׁכַּח: נֶסֶף - 'צִיּוֹן'
28. עַד רִדְתָּה שָׁחַת.
29. אִם גַּם יֵאָחֵז יוֹם הַנְּאֻלָּה.
30. יִצְעַד שַׁעַל-שַׁעַל.
31. אֵל תִּנְאֹשׁ, אֲסִיר-תִּקְוָה:
32. עוֹד שְׁמִשְׁנו יַעֲלֵ.
33. עַל הַיַּרְדֵּן וּבִשְׂרֹן
34. שָׁם עַרְבִיִּים חוֹנִים.
35. לָנוּ זֹאת הָאָרֶץ תִּהְיֶה!
36. גַּם אַתָּה בַּבּוֹנִים!
37. וַיּוֹם יִקְוֶמוּ נוֹשְׂאֵי-דָגַל.
38. אֵל תִּמְעָלָה מַעַל:
39. אֶל כְּלִי-זִינָה בַּבּוֹרִים -
40. כִּי שְׁמִשְׁנו יַעֲלֵ!
25. سَتَكُونُ مُشْرِدًا عَلَى الدُّنْيَا ،
26. لَكِنَّ وَطَنَكَ وَاحِدٌ .....
27. هَذِهِ لَا تَنْسَهَا : شِعَارُكَ "صُهيون"
28. إِلَى أَنْ تُنْزَلَ الْقَبْرِ.
29. وَأَيْضًا ، إِنْ يَتَأَخَّرَ يَوْمَ التَّحْرِيرِ ،
30. فَانْتَهَ يَسِيرُ خُطْوَةً خُطْوَةً .
31. فَلَا تِنَاسْ ، أَيُّهَا النِّعَمُ بِالْأَمَلِ :
32. فَكَمَا زَالَتْ شَمْسُنَا تَعْلُو .
23. عَلَى الْأُرْدُنِّ وَفِي السَّهْلِ السَّاحِلِيِّ ،
24. هُنَاكَ عَرَبٌ يُخَيِّمُونَ .
25. لَنَا هَذِهِ الْأَرْضُ سَتَكُونُ !!!!!
26. وَتَكُونُ أَنْتَ أَيْضًا مِنَ الْبُكَنَاءِ !
27. وَيَوْمَ يَهْبُ حَامِلُو الرَّايَةِ ،
28. لَا تَخْطِئْهَا اخْتِلَاسًا :
29. إِلَى أَسْلِحَتِكَ يُطَوَّلُكِي -
40. حَيْثُ إِنْ شَمْسُنَا تَعْلُو ! !

- אודיססא (רוסיה) 1896 מ

אודיססא (רנסיה) 1896

\*\*\*  
\*\*\*  
\*\*\*

1. עֶרֶשׁ :

من الأسماء السيفولية في اللغة العبرية ، وتعني : فراش ، مهد ، سرير . وقد وردت في الساميات الأخريات ، فمن ذلك في الآشورية : irsu " سرير " ، وفي السريانية : كُوصِل وفي التدمرية : عرשא<sup>١</sup> .

ومن استعماله في العهد القديم بمعنى الفراش :

" בֶּן דָּנְיֵלוֹ בָּנִי יִשְׂרָאֵל הַיֹּשְׁבִים בְּשִׁמְרוֹן בְּפֶאֶחַ מִצָּה וּבְדִמְשֶׁק עָרֶשׁ :

هكذا يُنتزعُ بنو إسرائيل الجالسون في السامرة في زاوية السرير وعلى دِمْقَسِ الْفِرَاشِ<sup>٢</sup> .

وقد شكلت العين بالقامص - الفتحة الطويلة - بسبب الوقف .

وأضيفت الكلمة إلى " يا " المتكلم في قوله :

" כִּי-אֶמְרָתִי תִּנְחַמְנִי עָרֶשִׁי , יִשָּׂא בְשִׁיחִי מִשְׁכְּבִי :

إِنْ قُلْتُ فِرَاشِي يُعْرِضُنِي ، مَضَجَمِي يَنْزِعُ كُرْسِي<sup>٣</sup> .

فعادت صيغة " فعل " إلى بناء هذا الاسم السيفولي عند إضافته إلى الضمير . كما

عان إلى هذه الصيغة في إضافته إلى ضمير الغائب في قوله :

" הִנֵּה עָרְשׁוֹ עָרֶשׁ בְּרָזָל :

هؤُذا سريره سرير من حديد<sup>٤</sup> .

ويقابله في العربية " عرش " ، على " فعل " كذلك ، وقد يقابله في المعنى " عريش " فالعرش سرير الملك ، قال تعالى : ﴿ وَرَفَعَ أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ ﴾<sup>٥</sup> ، والعرش : بناء من

قضبان يرفع ويوثق حتى يظل ، وهو أيضا شبه الهودج يتخذ للمرأة تعمد فيه على بعيرها .

ويقال لسقف البيت " عرش " ، قال الله تعالى : ﴿ قَبِي خَاوِيَّةٌ عَلَى عُرُوشِهَا<sup>٦</sup> ، والمعنى

أن السقف يستقر ثم تتهاوت عليه الجدران ساقطة . فالعرش هنا جمع " عرش " ، وقد يجمع

العرش على " عروش " ، قال القطامي :

( طويل )

وَمَا لِمُثَابَاتِ الْعُرُوشِ بَقِيَّةٌ إِذَا اسْتُلِّ مِنْ تَحْتِ الْعُرُوشِ الدَّعَائِسُ<sup>٨</sup>

2. צַפּוֹר י ם :

هي جمع צפֿור أو צפֿר بمعنى "طائر"، وهي في الآشورية: *isṣuru* و *sapāru* تعني الصيحة<sup>١</sup>.

وهذا الاسم في العبرية قد يذكر أو يؤنث . فمن تذكره قوله :

" צַפּוֹר בּוֹדֵד עַל-גֹּגֶג :

كُصْفُورٌ مُتَفَرِّدٌ عَلَى السَّطْحِ<sup>١٠</sup> .

وهو في العبرية الحديثة مؤنث ، ومن تأنيثه في العهد القديم قوله :

" חֲבֻנִית כָּל-צִפּוֹר כָּנָף אֲשֶׁר תְּעוֹף בַּשָּׁמַיִם : ١١

شِبْهَ طَائِرٍ مَا ذِي جَنَاحٍ وَمَا يَطِيرُ فِي السَّمَاءِ<sup>١١</sup> .

ويجمع على צפֿורים في الحالين ، ومن ذلك :

" וְלָקַח לַמִּטְהָר שְׁתֵּי-צִפּוֹרִים חִילוֹת טְהוֹרוֹת :

وَيُؤْخَذُ لِلْمُتَطَهِّرِ عَصُفُورَانِ خَبَّانٍ طَاهِرَانِ<sup>١٢</sup> .

فما أضيف الى الجمع مؤنث ، والمفتان اللتان صفانه بعده مؤنثتان لتأنيثه .

وَالْعُصْفُورُ في العربية : طائر ذكر ، والآنثى بالهاء<sup>١٣</sup> .

وقال ابن فارس : العصفور طائر ذكر ، العين فيه زائدة ، وإِنَّمَا هو من المفسر<sup>١٤</sup>

الذي يصفه في صوته .

وأرى أن " الْعُصْفُور " ليست ببعيدة عن " الْأَصْفُور " بالهمزة ، فالعين أخت الهمزة<sup>١٥</sup> ،

وقد تحل إحداهما محل الأخرى .

3. אֵפֶל :

هي الظلام، الحالك أو الدّيجور . وترادفها من العبريّة : חֹשֶׁה أو צִלְמוֹת ، أمّا  
نقيضها إذا كانت لظلمة منتصف الليل فهو צהרים \* وَصَحَّ النَّهَارُ، الظُّهْرُ<sup>١٦</sup> ، ومن ذلك  
في العهد القديم :

" لَا-תִירָא מִפֶּחַד לַיְלָה، מִחֹץ יְעוֹף יוֹמָם :

مَدְבַר פֶּאֶפֶל יְהִיָּה، מִקֶּטֶר יְשׁוּר צַהֲרִים :

لا تَخْشَى مِنْ خَوْفِ اللَّيْلِ وَلَا مِنْ سَهْمٍ يَطِيرُ فِي النَّهَارِ،  
وَلَا مِنْ وَبَاءٍ يَسْلُكُ فِي الدُّجَى ، وَلَا مِنْ كَهْلَاكِ يَفْسِدُ فِي الظُّهيرةِ<sup>١٧</sup> :

وقد تشير اللفظة إلى ظلمات العالم السفلي . ومن ذلك :

" בְּטָרָם אֵלֶּה וְלֹא אָשׁוּב، אֶל אֶרֶץ חֹשֶׁה וצִלְמוֹת؛

יָרֵץ יַעֲפֹתָ כִּמּוֹ אֶפֶל، צִלְמוֹת וְלֹא סְדָרִים؛ וַתַּפֹּעַ כִּמּוֹ-אֶפֶל :

قَبْلَ أَنْ أَذْهَبَ وَلَا أَعُودَ ، إِلَى أَرْضٍ ظَلَمَةٍ وَظِلِّ الْمَوْتِ،

أَرْضٍ ظَلَامٍ مِثْلَ دُجَى ظِلِّ الْمَوْتِ ، وَبِلَا تَرْتِيبٍ ، وَإِشْرَاقُهَا مِثْلُ الدُّجَى<sup>١٨</sup> .

وفي العبريّة : الْاَفْئُلُ وَالْاَفْئُولُ الغروب ، وَأَفْلَسْتَ الشَّمْسُ تَأْفُلُ وَتَأْفِلُ ، إذا غربت .

وكذلك القمر وسائر الكواكب<sup>١٩</sup> ، قال تعالى : ﴿ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ<sup>٢٠</sup> ﴾ وقال :

﴿ فَلَمَّا أَفَلَسْتُ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ<sup>٢١</sup> ﴾ . وقال كثير عزة :

( طويل )

فَدَعَّ عَنْكَ سَعْدِي إِنَّمَا تُسْعِفُ النَّوَى

قِسْرَانُ الثُّرَيَّا مَرَّةً ، ثُمَّ تَأْفُلُ<sup>٢٢</sup>

4. אָדָּכִי :

في العبرية صيغتان لضمير المتكلم المفرد يشترك فيهما المذكر والمؤنث ، هما : אָדָּכִי و אָדָּכִי . وهو في الآشورية anāku ، وفي الفينيقية والوآبانية אָדָּכִי<sup>٢٣</sup> ، حيث تلحق الكاف ضمير المتكلم " أنا " . وتلحق التاء المضمومة ( ت ) الفعل الماضي في العربية ، والتاء المكسورة ( -ت ) تلحق الفعل العبري الماضي عند إسنادهما إلى ضمير المفرد المتكلم . أمّا في الحبشيتية فتلحق مثل هذا الفعل ( -ku ) ، فيقال : waladkū بمعنى " وَلَدْتُ " ، وهو في العبريتية : יָלַדְתִּי ، حيث نجد الكاف أبدلت تاء<sup>٢٤</sup> .

وصيغة אָדָּכִי هذه أقدم استعمالا من صيغة אָדָּכִי ، فقد شاعت الأولى في الأوغاريتية أكثر من الثانية ، بينما شاعت الثانية في العبرية أكثر من الأولى ، ولا عجب ، فالأوغاريتية والعبريتية من اللغة الكنعانية ، ولكن الأوغاريتية أقدمهما .

وقد استعملت אָדָּכִי في الأسفار القديمة من العهد القديم ، فمن ذلك :

" וְאֶדְכָּהּ כִּי-עִירָם אָדָּכִי וְאֶחָיָא :  
فَخَشِيتُ لَأَنِّي عَرِيَانٌ فَاخْتَصَبَاتُ<sup>٢٥</sup> " .

ولم ترد في الأسفار المتأخرة إلا مرة واحدة . في قوله :

" יְהוָה אֱלֹהֵי בָלָי-פָּשַׁע , יִחַ אָדָּכִי :  
أَنَا بَرِيءٌ ، بَلَا ذَنْبٍ ، زَكِيٌّ أَنَا<sup>٢٦</sup> " .

وإنك لترى أن الصيغتين استعملتا معا في هذه الآية .

xxx xxx xxx



5. זָּפַף זָפַף זָפַף :

فعل مستقبل لازم من الماضي זָפַף الذي يقابل مضعف الرباعي العربي ، وقد أسند الى ضمير الغائبين ، ويعني : يُضَفِّفُونَ ، يُسْتَمِصُّونَ ، يُزَقِّقُونَ ، وهو في الآرامية זָפַף<sup>٢٧</sup> .  
ويستعمل حقيقة للطير ليفيد ترديد أصواتها ، في مثل :  
" וְלֹא הָיָה בְּיָדוֹ כָּנָף וּפֶה וּמַצְפִּיף :

וְלֹא يَكُنْ مَرْفُفٌ جَنَاحٌ وَلَا قَاتِحٌ فَمٍ وَلَا مُضَفِّفٌ<sup>٢٨</sup> .  
كما يستعمل مجازا في التعبير عن عويل المهزومين ، في مثل :  
" כְּסוּסֵי עֶגְרוֹתָם בְּזִמְזוּמָם ، אֶהְיֶה כְּזֶה :

كُسُوفُ مَرْقَرَةٍ هَكَذَا أَصِيحُ ، أَهْدِرُ كَحَامَةً<sup>٢٩</sup> .  
وقد ترد لما ينسب إلى الأرواح والأشباح والعرافين من أصوات ، في مثل :  
" וְיָשׁוּ אֶל -הָאֵלִים וְאֶל -הַדְּעָלִים הַמַּצְפִּיפִים וְהַמְזַמְזָמִים :

أَطْلُبُوا إِلَى أَصْحَابِ التَّوَابِعِ وَالْعَرَّافِينَ الْمُشَفِّقِينَ وَالْهَامِسِينَ<sup>٣٠</sup> .  
وفي العربية : الضَّفْضُفُ العُفُورُ ، في بعض اللغات ، والضَّفْضَافُ شجر الخلاف<sup>٣١</sup> .  
وأرى الصنفية ترديد أصوات في أجزاء متساوية متواليمة .

xxx xxx xxx

6. ٦ ١ ٢ :

فعل مستقبل لازم مسند إلى الغائب ، وهو <sup>٢٢</sup> ٦ ١ ٢ " سَحَر ، فَجَّر " ، ويعني الفعل :  
يَبْيِضُ ، يَنْبَلِجُ . وفي الآرامية هو <sup>٢٢</sup> ٦ ١ ٢ ، والأبيض فيها <sup>٢٢</sup> ٦ ١ ٢ ، وهذه الصيغة يعني في  
عاميتنا " التراب الأبيض " . وقد سميت قري قري متعددة " حَوَّارَة " ، وكلها تنسب  
إلى البياض والشحوب .

وقد ورد هذا الفعل مستقبلا مسندا إلى الغائبين في قوله :

" ٦ ١ ٢ ٦ ١ ٢ ٦ ١ ٢ :  
وَلَيْسَ الْآنَ يَصْفَارُ وَجْهَهُ " <sup>٢٤</sup>

والحَوَّارُ في العربية : أن يشتد بياض بياض العين وسواد سوادها ، وتستدير حدقتها ،  
وترقق جفونها ، ويبيض ما حوالها . وقيل : الحَوَّارُ شدة سواد المقلة في شدة بياضها في  
شدة بياض الجسد <sup>٢٥</sup> .

والحَوَّارُ هي البيضاء ، لا يقصد بذلك حَوَّارُ عَيْنِهَا . قال ذو الرمة : ( بسيط )  
حَوَّارُ فِي دَعَجٍ ، صَفَرُ فِي نَعَجٍ كَأَنَّهَا رَضَّةٌ قَدْ مَسَّهَا ذَهَبٌ <sup>٢٦</sup>  
وتجسم الحوراء على " حور " ، قال تعالى : \* وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ \* <sup>٢٧</sup> ، وقال  
أيضا : \* حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ \* <sup>٢٨</sup>

xxx xxx xxx

7. שֶׁמֶשׁ דָּ :                     

هي شَمَش " شَمَش " مضافة إلى المتكلمين ، أى : شَمَشْنَا • والشمس في الآرامية :  
شمשא وفي السبئية شمس بمعنى "إلهة" ، أما في الآشورية فهي samsu<sup>٢٩</sup> .  
والشمس في العبرية تذكر وتؤنث • فمن تذكيرها قوله :

" הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא עַל-הָאָרֶץ •  
أشرقَت الشمس على الأرض "•<sup>٤٠</sup>

ومن ورودها مؤنثة قوله :

" וַתָּבֵא לָהֶם הַשֶּׁמֶשׁ הַגִּבְעָה אֲשֶׁר לְבְנֵימֶן :  
وَوَافَتْ لَهُمُ الشَّمْسُ عِنْدَ جَبْعَةِ الَّتِي لِبَنِيَامِينَ "•<sup>٤١</sup>

وكلمة شَمَش في اللغة العبرية من الأسماء السيفولية ، وعند الإضافة تعود إلى صيغة :  
קָטַל " فَعَلَ " ، مثال ذلك :

" لَا تָבוֹא עוֹד שְׁמֶשׁךָ וַיִּרְחַק לֹא יֵאָסֶף :  
لَا تَغִיבْ بَعْدَ شִׁמְשֶׁךָ ، وَتִכְרַךְ لَا יִתְקַصֵּص "•<sup>٤٢</sup>

وكان الأصل أن ترد شَمَش عند إضافتها إلى اللواحق إلى صيغة شَمَش- ، ولكنها ردت

إلى شَمَش- • وعلى النقيض من ذلك ، ترد פָּקַד " رَكِبَ " ، عند التثنية ، إلى פָּקְדִים ،<sup>٤٣</sup>

أى " رَكِبْتَانِ " ، وكان الأصل فيها أن ترد إلى פָּקְדִים ، بفتح الباء •

وَالشَّمْسُ - في العبرية - مؤنثة ، قال الله تعالى : ﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ <sup>٤٥</sup>  
لَهَا \* وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ \* ، فَإِنَّمَا ذَكَرَهُمَا لِأَنَّ تَأْنِيثَهُمَا <sup>٤٤</sup>

غير حقيقي • وإذا كانا المؤنث تأنيث غير حقيقي ، جاز تذكير فعليه وتأنيثه ، إذا تقدم

عليه ، نحو : حَسَنَ دَارُكَ ، وَ : اضْطَرَمَّ نَارُكَ ، وَ : حَسَنَتِ دَارُكَ ، وَ : اضْطَرَمَّتِ نَارُكَ ،<sup>٤٦</sup>

وما أشبه ذلك •

8. יִסְיָ : .

هي יִסְיָ بمعنى : بَلِيَّةٌ ، فَاجِعَةٌ ، سَوْءٌ طَالِعٌ ، مضافة إلى المخاطب ، وقد قصرت القاص - الفتحة الطويلة - منها إلى فتحة مخطوطة بعد الإضافة ، والمعنى : بَلِيَّكَ ، فَاجِعُكَ ، نَحْسُكَ ، سَوْءٌ طَالِعِكَ . وهي اسم مذكّر ، ورد في العهد القديم مطلقاً من غير إضافة وبلا أداة التعريف . فمن ذلك ما قال يعقوب عن ولده بنيامين :

" בְּיָ יִסְיָ - יִסְיָ :  
لأنّه قال : لعلّه تصيبه أذية " ٤٧

ومادة العبريّة יִסְיָ ، وتقابلها العربيّة " أسي " ، التي تشير إلى معنى الحزن والبليّة . يقال : أَسِيَ على مصيبه ، يَأْسَى أَسًى ، إذا حزن ، ورجل آسٍ وَأَسِيَانٌ وَأَسْنَوَانٌ : حزين ، وامرأة أَسِيَّةٌ وَأَسْنِيَا ، والجمع : أَسْيَانُونَ وَأَسْيَانَاتٌ وَأَسْيَايَاتٌ وَأَسَايَا . ٤٨

xxx xxx xxx

٩. h ṣ r :

هو الفرع أو الغصن أو القصب . و hutartu الآرامية والآشورية hutartu تعنيان العضا  
أو الهراوة . وفعله ḥṣr بمعنى : اهتز أو تحرك ، ومنه معنى الغصن لتأوده .  
وقد ورد في العهد القديم استعماله مجازاً ، كما هو مستعمل في هذه القصيدة مجازاً  
حيث قال :

" וְיִחַץ חֲצִיץ מִן جֵזַע יָבֵשׁ :

وَيَحْتَزُّ قَصِيْبٌ مِنْ جِذْعٍ يَبْسِي .

وقال ابن فارس : الخاء والطاء والراء أصلان : أحدهما القدر والمكانة ، والثاني  
اضطراب وحركة .<sup>٥١</sup> وأرى أن الأول من هذين المعنيين يمكن رده إلى الثاني ، على أن القدر  
والمكانة لا يكونان إلا لدى حركة وجهد وعمل وأثر في الجماعة . كما أرى أن مادة  
" خطر " ليست بعيدة عن مادة " خطا " الناقصة ، كما أنها ليست مختلفة عن مادة  
" مرر " معنى ، وأن قولنا : خَطَرَةٌ أو ثَقَلَةٌ ، لا يخالف قولنا " مَرَّةً " . فقد قال  
بعض القرشيين :

( خفيف )

بَيْنَمَا نَحْنُ بِالْبَلَاكِثِ فَالْقَاعِ سِرَاعًا ، وَالْعَيْشُ تَهْوِي هَوْبِيَا  
خَطَرَتْ خَطَرَةً عَلَى الْقَلْبِ مِنْ ذِكْرِكَ وَهْنًا ، فَمَا اسْتَطَعْتُ مُضِيًّا  
قُلْتُ : لَبْسِيكَ ، إِذْ دَطَنِي لِكَ الشَّقْوَى ، وَلِلْحَادِيَيْنِ : كُزَا الْمُطِيَّا<sup>٥٢</sup>

والخطرة أغصان الشجرة ، وأحدثها خطر ، والخطرة نبت في السهل والرمل .  
وقيل : هي بقلة تنبت مع طلوع سهيل ، وهي غبراء حلوة طيبة يراها من لا يعرفها ،  
فيظن أنها بقلة ، وليس لها ورق ، وإنما هي قضبان دقاق خضر ، وجمعا " خطَر " ،  
مثل : سِدْرَةٌ وسِدْر . قال ذو الرمة :<sup>٥٣</sup>

( طويل )

لَهَا خَطَرَاتُ الْعَهْدِ مِنْ كُلِّ بَلَدَةٍ لِقَوْمٍ وَإِنْ هَاجَتْ لَهُمْ عِطْرٌ مَشِيمٌ

<sup>٥٤</sup> في السلم والحرب ، يرعون اللمع من المراتع والبقع بعد الوسمي من المطر ،

الاعدا .<sup>٥٤</sup>



10. ד ע ר :

هو الشاب أو الصبي أو الفتى أو الغلام أو الخادم ، وللوقت حوكت نونه بالقاص - الفتحة الطويلة - ، وهي في غير ذلك דע بالفتحة القصيرة ، والمؤنث منه דערה "صبيّة" ، עזרא<sup>٥٥</sup> . واللفظ يوافق مستويات مختلفة من العمر ، فهو في قصة موسى يشير الى ثلاثة أشهر ، وذلك في قوله :

" וַתִּפְתַּח וַתֵּרָאֶה אֶת-הַיֶּלֶד וְהָיָה-דַּעַר פָּנָה :

וְלִמָּא פִתְחָה وَأَتَرَ الْوَلَدَ وَإِذَا هُوَ يִישִׁי<sup>٥٧</sup>

وقد يفيد " الْفطيم " في قصة صموئيل ، فقد قيل عنه وعن أمه :

" וַתִּבְאֶהּ בֵּית-דָּהוּהָ שָׁלוּ וְהַעֲרַר דַּעַר :

وَأَتَتْ بِهَا إِلَى الرَّبِّ فِي شִׁלּוֹ وَالصَّبִי יִישִׁי<sup>٥٨</sup>

وقد يفيد اللفظ من سيفطم من الأولاد ، وذلك في السفر نفسه .

وقد يفيد من في فترة الطفولة المبكرة ، كما قيل في أخبار إسماعيل وإسحاق ويوسف . فقد

ورد في التوراة نداء ملاك الرب هَاجَرَ قائلا :

" קוּמִי שָׂאִי אֶת-הַדַּעַר :

قُومِي احْمِلِي الْغُلَامَ<sup>٥٩</sup> .

وأما في قصة يوسف فيبدو فيها ابن سبع عشرة سنة ، في قوله :

" אֵלֶּה תִּלְדוּת יַעֲקֹב דְּנִסָּה בֶן-שִׁבְע־עֶשְׂרִי שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת-אֶחָיו בְּצֹאן

וְהָיָא דַּעַר .... :

هَذِهِ مَوَالِيدُ يَعْقُوبَ يُوسُفَ إِذَا كَانَ ابْنُ سَبْعَ عَشْرَةَ سَنَةً كَانَ يَرْعَى مَعَ إِخْوَتِهِ الْغَنَمَ وَهُوَ غُلَامٌ<sup>٦٠</sup>

والقصد في شعر تشيرخوفسكي هنا ليس من القصة الأخيرة ، وقد يتناسب أن يكون فطيمًا

أو قبل الفطام .

وقال الشاعر العربي ، يصف غنايد العنب :

( كامل )

يَحْمِلُنْ أَوْعِيَةَ الْمُدَامِ كَأَنَّكُمَا يَحْمِلُنَهَا بِأَكْوَاعِ النَّفْثَرَانِ<sup>٦٢</sup>

والنفثران : فراخ العصافير ، ولعل ذلك لصوتها المتدارك . والفرد الذكر " نُفَر " . وقيل :

هو من صغار العصافير تراه أبداً صغيراً صاوياً . قال الأزهري : هذا تصحيف ، وإنما هو

النُفَر ، بالعين<sup>٦٣</sup> .

قلت : قد ينادى الكبار صفارهم بأسماء فراخ الطير أو صفار الحيوان . وتحلّ  
العين في العبريّة محلّ العين أو الفين العريّتين .

xxx xxx xxx

11. נִצְוָה :

هي الأسرار أو الأمور المخفية الشخصية ، مفردتها الصفة المذكورة نִצְוָה أو المؤنثة  
נִצְוָה . . والفعل العبري נִצַּר " حَرَسَ ، حَفِظَ ، رَاقَبَ " ، وهو في الآشورية nasâr وفي  
الآرامية القديمة نצר ، وفي الآرامية نسر .

وقد وردت صفة المفعول المفرد في قوله :

" הַרְחֹק בְּדָבָר יָמוּת וְהַקָּרוֹב בְּחַיָּה וְהַנֶּשֶׁאֶר וְהַנֶּצֶר בְּרַעַב יָמוּת :  
אֲבֵיִד יָמוּת בָּלֵבָא ، וְהַקָּרִיב יִשְׁקָט בַּסִּיפֵר ، וְהַבָּאִי וְהַמְּחַפֵּר יָמוּת בַּלְּבָב . " ٦٤

وصفة المؤنثة في قوله :

" כְּמַלּוּכָה בְּמַקְשָׁה כְּעִיר נִצְוָה :

كَخَيْفَةٍ فِي مَقْبَلَةٍ كَدَيْئَةٍ مُحَاصَرَةٍ . " ٦٥

وصفة المفعولات في قوله :

" הַשְׁמַעְתִּיהָ הַחֲשׁוֹת מֵעַתָּה וְנִצְרוֹת וְלֹא יִדְעוּם :

قَدْ أَنْبَأْتُكَ بِحَدِيثَاتٍ مُنْذُ الْآنَ وَمִخְفִיَّاتٍ لَمْ تَعْرِفْهَا . " ٦٦

والناظر في العبرية هو الخافض ، وناظر الزرع والنخيل وغيرهما : خافضه ، والظاء

نبطية . قال ابن أحمر في الناطور : ٦٧ ( طويل )

وَيْسْتَانِ زِي ثَوْرَيْنِ لَا لَيْنَ هُبْدُهُ إِذَا مَا طَلَعْنِي نَاطُورُهُ وَتَغَشَّيْنِي

وقد جمع أبو الطيب " الناطور " على " نواظير " في قوله : ( بنيط )

نَامَتِ نَوَاطِيرُ وَصُرٍ عَنْ تَعَالِيهَا حَتَّى يَشْتَمَنَّ وَمَا تَقْنَنِي الْعَنَاقِينُ ٦٨

وقال أبو النقاء العكبري في شرحه :

النواظير : جمع ناظر ، وهو الذي يحاذي الكرم والنخل ، وذكره الجوهري والأزهري في حشر

الظاء المهمل . وقال أبو الفتح : أقره المتبني بالمهمله ، والمعروف بالمعجمة ، لأنه من

" نَظَرْتُ " . . وقيل : هو بالعربية بالمعجمة ، وبالنبطية بالمهمله . ٦٩

بمعنى "سَكَنَة" أو "هَدَأَة" ، والمادة שִׁקוּט بالقاف والطاء ، فهي تقابل "سَقَط" في العربية ، ولا تقابل "سَكَت" . وهذه المادة بالكاف والتاء ليس لها ما يقابلها في العبرية . والفعل שִׁקוּט "سَكَت" ، هَدَأ "ثلاثي لازم في العبرية" ، ومن استعملاته في الماضي مع

المذكر في العهد القديم :

"וְיָשַׁב יַעֲקֹב וְשָׁקַט וְשָׁאֲנוּ וַאֲיוֹן מִחֲרִיד :

فَيَرْجِعُ يַעֲقֹبُ وَيִطְمַئֵן وَيִسְתָּרֵخْ وَلَا مُרְעֵج<sup>٧٠</sup> .

ومصدره שִׁקוּט "هَدَو" ، سَكَت ، سُكُون ، طَمَأْنِينَة " ، ومنه قوله +

"כִּי שְׁלָמָה יְהִיָּה שְׁמוֹ וְשָׁלוֹם וְשָׁקַט אַחֲרָיו עַל-יִשְׂרָאֵל בְּדִמְיוֹ :

لَأنَّ اسْمَهُ يَكُونُ سَلِيمَانٌ فَاجْعَلْ سَلَامًا وَسَكِينَةً فِي إِسْرَائِيلَ فِي أَيَّامِهِ<sup>٧١</sup> .

هذا عن دلالة العلم שְׁלָמָה "سَلِيمَان" ، أما الأحداث في أيامه وفي داخل بيته فلم تشر إلى سلام وسكينة .

أما في العربية فإنَّ المادتين "سَقَط" و "سَكَت" توارى إحداهما الأخرى ، ففي الأولى جَانَسَتِ الْقَافُ<sup>الطاء</sup> أَطْبَاقًا وَاسْتَعْلَا ، وفي الثانية جَانَسَتِ الْكَافُ التَّاءَ انْفِثَاحًا وَاسْتَضَالَا . هذا في الرسم ، ويضاف إليه في اللفظ ما يكون من تخفيف سين "سَقَط" لتقارب الصاد ، لموافقة المادتين بعدها ، بينما تحفظ سين "سَكَت" رِقَّتْهَا .

والسقوط في العربية هو الوقوع أو الهوى من أعلى إلى أسفل ، قال تعالى : ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا<sup>٧٢</sup>﴾ . وقال : ﴿وَلَمَّا سَقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ<sup>٧٣</sup>﴾ ، وعن الأخفش : وقال بعضهم "سَقِطَ" ، وكل جائز . والعرب يقول : سَقِطَ فِي يَدَيْهِ ، وَ: أَسْقِطَ فِي يَدَيْهِ<sup>٧٤</sup> . وقال الزجَّاج : يقال للرجل النادم على ما فعل ، الخسر على ما فرط منه : قد سَقِطَ فِي يَدَيْهِ ، وَ: أَسْقِطَ ، وقد رويت "سَقِطَ" في القراءة ، فالمعنى : ولما سقط الندم في أيديهم ، كما يقول للذي يحصل على شيء - وإن كان ما لا يكون في اليد - : قد حصل في يده من هذا مكروه ، تشبه ما يحصل في القلب وفي النفس بما يُرى بالعين<sup>٧٥</sup> .

إنَّ هذا المعنى قد يشير إلى هدوٍ واطمئنان بعد ثورة واضطراب . أما "سَكَت" فالمعنى

فيها يقابل معنى المادة العبرية . قال الزجَّاج في تفسير قوله تعالى : ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ<sup>٧٦</sup>﴾ ، يقال : سَكَتَ يَسْكُتُ سَكَنًا ، إِذَا هُوَ سَكَنَ ، وَنَسَكَتَ يَسْكُتُ سَكُوتًا ،

٢٧

إذا قطع الكلام .

والصدر العربي " سَكَنَتْ " على " فَعَلْ " يقابل الصيغة العبرية שָׁקַט ، وهو من  
الأسماء السيفولية ، والمعنى فيها مثنق ، ولا يظهر هذا الاغراق جنيًا بين שָׁקַט في  
العبرية و " سَكَنَ " في العربية .

xxx xxx xxx



هو الظلام أو الظلمة أو العتمة أو الغموض ، وهو في الآرامية חֹשֶׁה<sup>٧٨</sup> . والفعل العبري חֹשֶׁה " أَظْلَمَ " فعل لازم . ومن استعملاته في العهد القديم :

" וַיִּבֶט לְאַרְץ נְהִיָּה-חֹשֶׁה יָרָא אֶת-חֹשֶׁה בְּעֵרְפִיָּה :  
فَإِنْ نَظَرَ إِلَى الْأَرْضِ نَهْوُ ذَا ظَلَامٍ الْفَيْقِ وَالنُّورُ قَدْ أَظْلَمَ بِسُحُوبِهَا<sup>٧٩</sup> . "

والحسك في العربية نبات ، واحدته حسكة ، وهي عشبة ذات شوك لا يكاد أحد يمشي عليه إذا ييس ، إلا مَنْ في رجليه خف أو نعل . قال زهير بن أبي سلمى يصف قطاة جونية :

( بسيط )  
جُونِيَّةٌ كَحَصَاةِ الْقَسَمِ مَرْتَعُهَا بِالسِّيِّ ، مَا يُنْبِتُ الْقَعَاُ وَالْحَسَكُ<sup>٨٠</sup>

وقال ابن منظور : إن الحسك ههنا شجرة النفل ، وليس هو الحسك الشاك ، لأن الحسكة لا تسيفها القطاة ، بل عتظها . وقال : الحسك والحسكة والحسيكة : الحقد ، على التشبيه . قال الأزهري : وَحَسَكُ الصِّدْرِ حَقْدُ الْعِدَاةِ<sup>٨١</sup> .

قلت : إذا كانت المادة العبرية تشير إلى ظلمة الأجواء وسوادها ، فإنها في العربية ذات دلالة معنوية تشير إلى ظلام النفس وأحقادها . وإن في قول ابن الأعرابي : حَسَكُ الرَّجُلِ إذا كان شديد السواد<sup>٨٢</sup> ، ما يدل على السواد الحقيقي في المادة العربية أيضا ، ولو أنها جاءت على " نَعْلَل " ، فإن المادة ثابتة لم تتغير .

14. יַעֲטִיר דָּוִד :

هذه المادة العبرية עטר غيد الالتفاف والإحاطة . ومنها עטרה " تاج ، إكليل " ، وهو في الفينيقية עטרת وفي الآرامية עטר ٨٢ .

والفعل المجرد منه في المستقبل :

" יַעֲטִירָהּ רָצוֹן מִעֲטָרָהּ :

كَأَنَّهُ يَتَرَسُّ حَيْطَةً بِالرَّضَا ٨٤ .

ومن الفعل المزيد على קטל وروده :

" עֲטַרְתָּ שְׁנַח טוֹבָהּ :

كَلَّمْتَ سَنَةَ جُودِكَ ٨٥ .

وإذا كانت المادة עטר غيد هذا المعنى ، وقد لحق ضمير المتكلمين بالمتعدى مفعولا به ، فإن المادة العربية " عطر " لا غيد هذا المعنى ، فالعطر اسم جامع للطيب ، أمّا المادة التي غيد معنى الالتفاف والإحاطة في العربية فهي مادة " أطر " . قال ابن فارس : الهمز والطاء والراء أصل واحد ، وهو عطف الشيء على الشيء أو إحاطته به . قال أهل اللغة : كل شيء أحاط به شيء فهو إطار . قال بشر بن أبي خازم الأسدي :

( وافر )

وَحَلَّ الْحَيَّ حَيَّ بَنِي سَيْيَعٍ قَرَاظِيَّةً وَنَحْنُ لَهُمْ إِطَارٌ ٨٦

ويقال : أَطَرْتُ الْعُودَ ، إذا عطفته ، فهو مأطور ٨٧ .

قلت : العين أخت الهمزة ، ويندر أن تتأبل العين العبرية ألف في لغتها . ومن إحلال إحداها محل الأخرى قولهم : الْأُفُّ وَالْعُسْفُ ، قال ابن جني : الْأُفُّ يَعْسِفُ وَالنَّفْسُ وَيَنَالُ مِنْهَا ، والهمزة أقوى من العين ، كما أن أسف النفس أغلظ من التردد ٨٨ بالعسف .

15. ד א י ד :

هي صفة الفاعل من الفعل **דָּדָה** ، بمعنى : شرّ أو هَرَبَ بَعِيدًا ، وتعني : هائِئِما ،  
مَنْجُولًا ، شَارِدًا . والفعل مجرّد لازم ، وقد وردت صفة الفاعل منه في العهد القديم :  
” וַדְּחִתָּם אֶלֶשׁ לַפָּדִי וְאִין מִקִּפֵּץ לַדִּיד :  
וְשָׁרְדוּן כָּל־וַאֲחֵדָה אֶל־מָא אִמָּהּ ، וְלִישָׁן מִן־יִבְעַע־תַּיִּהִין <sup>٨٩</sup> .”  
وردت مجموعته في قوله :

” וְיִהְיוּ דוֹדִים בְּגוֹזִים :  
תִּבְכּוּנָיוֹן תַּיִּהִין בֵּיתִי אֱלֹהִים <sup>٩٠</sup> .”

كما وردت مؤنثة في وصف **צפור** ” عصفور ” المؤنثة ، ومذكورة في وصف **אֶלֶשׁ** ” رَجُلٌ ،  
إِنْسَانٌ ” ، المذكر ، في قوله :

” כְּצֹפֹר דוֹדָת מן-בְּנֵהּ ، בִּן אֶלֶשׁ דוֹיד מִמְּקוֹמוֹ :  
בְּנֵל אֶלְעֻפֹּר־תַּיִּה מִן־עֵשֶׁב ، הֵכָּה הָרְגֵל־תַּיִּה מִן־מְכָנִי <sup>٩١</sup> .”

واستعمل الفعل مجردا ، ومن ذلك اسناده ماضيا إلى الغائبين في :

” אִזֵּי לָהֶם כִּי-דָדָה מִמֶּנִּי :  
וַיִּבֶלְ לָהֶם לִאֲנֵיהֶם הָרְבּוּ עָנִי <sup>٩٢</sup> .”

وفي العربية : نَدَّ البعيرُ يَنْدُ نُدُودًا ، إذا شَرَدَ ، وَنَدَّتِ الإبلُ وَتَنَادَتْ :  
تَفَرَّتْ وَذَهَبَتْ شُرُودًا فَخَضَتْ عَلَى وُجُوهِهَا .

قال ابن جني : قراءة ابن عباس والضحاك وأبي صالح والكلبي : **” يَوْمَ التَّنَادِ ”** <sup>٩٣</sup> ،  
بتشديد الدال : هو مصدر ” تَنَادَ الْقَوْمُ ” ، أي : تَفَرَّقُوا ، من قولهم : نَدَّ يَنْدُ ،  
” سَفَرَ يَنْفِرُ ” ، وَتَنَادُوا كَسَفَرُوا ” ، والتَّنَادَ كالتناثر ، وأصله ” التَّنَادُ ” <sup>٩٤</sup> ،  
فأسكت الدال الأولى وأدغمت في الثانية استئصالاً لاجتماع العنلين متحركين .

هو فعل مستقبل بعد **אֵל** "لَا" الناهية ، والمعنى : لا تَنَسَ . والفعل الماضي **הִשְׁכִּיחַ** "نَسِيَ" يندر أن تجد له نظيراً في الساميات . ومادة **שכח** في الآرامية غيب العثور على الشيء ووجدانه ، ولا تعني النسيان وتضييع الذكر ، فكأن الفعلين متضادان ، فقد ورد من مزيده في الآرامية : **הִשְׁכִּיחַ** "وَجَدْتُ" ، ويقال : **הִשְׁכִּיחַ** "وَجِدَ" ، ومنه **הִשְׁכִּיחוּ** "وَجَدُوا" ، و : **הִשְׁכִּיחוּ** "وَجَدَتْ" .<sup>٩٥</sup>

وفي السريانية **ܐܚܝܬܐܢܐ** فعل شاذٌ طرزه الالف قبله عادة ، ويعني : وجدَ ، قابِلَ ، صادَفَ . ومن ذلك :

ܐܠܐ ܐܚܝܬܐܢܐ ܠܗ ܫܘܠ ܠܫܠ :  
لَمْ تَجِدْ لَهَا الْحَمَامَةَ رَاحَةً .<sup>٩٦</sup>

والمعنى هنا مضادٌ للاستعمال الوارد في العهد القديم نقيضاً لمعنى الفعل "تذكر" ،

في مثل قوله :

"כִּי-אֵרַשׁ דָּמִים אֹתָם זָכַר , לֹא-שָׁכַח צַעֲקָתָם עַד-יָדִים :  
لأنَّهُ مُطَالِبٌ بِالدِّمَاءِ ذَكَرَهُمْ ، لَمْ يَنْسَ صُرَاخَ الْمَسْكِينِ" .  
ولا وجود لمادة "سكح" في العربية ، فيما أعلم .

17. יָבִישׁ :

هذا اللفظ من أبرز الألفاظ العبرية المعاصرة في الأتقان ، لما حمل من الدلالات التنظيمية والسياسية ، ولنسبة الحركة الصهيونية اليه ، وتجسيد ذلك روحا وتطبيقا .

والكلمة عكس مكان ، هو في اليونانية (e)χ ، وفي العربية " صهيون " ، بالهاء فيها كالسريانية<sup>١٨</sup> ، وهذه هي الصيغة القديمة لللفظ . وتعني الكلمة القفرا والجذب والجفاف . وجذرها قد يكون راوى العين أو يائسها ، إما من צרה أو ציה . ومن مشتقاته في العهد القديم ציה " قفرا يائسة " ، في قوله :

" וְשַׁמְתִּיהָ בַמִּדְבָּר וְשָׁחָהּ כְּאַרְץ צִיָּה :  
وَأَجَعَلْتُهَا كَقَفَرٍ ، وَأَصْبَرْتُهَا كَأَرْضٍ يَائِسَةٍ " .<sup>١٩</sup>

ولفظه צידון " ييس ، جلد " اسم مذكر . وقد ورد في :

" כְּחֹרֶב בְּצִידוֹן שְׂאוֹן זָרִים חֲכָדִיעַ :  
كَحَرٍّ فِي يَيْسٍ تَخْفِضُ صَجِيعَ الْأَعْجِمِ " .<sup>٢٠</sup>

أما צידון " صهيون " ، بضم الصاد في العربية ، فعلم مكان قد يطلق على الهضبة التي يقوم عليها المسجد الأقصى وقبة الصخرة ، أو على مدينة القدس كلها . ومن ذلك في العهد القديم :

" כִּי-מִלָּה קִהְיָה לְצִבְאוֹת בְּהָר צִידוֹן וּבִירוּשָׁלַיִם :  
لِأَنَّ رَبَّ الْجُنُودِ قَدْ مָלַكَ فِي جְبֵל صְהִיּוֹן وَفִי אוֹרְשָׁלַיִם " .<sup>٢١</sup>  
ومن الاستعمال الثاني :

" וַיִּלְכֹּד דָּוִד דָּוִד אֶת מִצְדֹת צִידוֹן הִיא עִיר דָּוִד :  
وَأَخَذَ دَاوُدُ حֲصֹן صְהִיּוֹן ، هِيَ مَدִינַת دَاوֵד " .<sup>٢٢</sup>

وإذا ما عدنا إلى العربية ، فإن الصّاري من النخل ، هو اليابس ، وكذلك غير النخل من الشجر ، وقد يكون في الحيوان أيضا . قال ساعدة (بن جويّة) الهذلي يصف بقرا وحشا :

قَدْ أَوْبَيْتُ كُلَّ مَاءٍ فَهِيَ صَاوِيَةٌ مَهْمَا تَصِيبُ أَفْقًا مِنْ بَارِقٍ تَشِيمُ<sup>٢٣</sup>



والضاري من الرجال هو الهزيل الخفيف ، وليس يبعد عن الضاري ، وفعل الضاد :  
ضَوَّى يَضْوِي ضَوًى ، وفعل الضاد : ضَوَّى يَضْوِي ضَوًى ، والضَّيْن هو قِطْع  
البراري ، أو السَّيْرُ الذَّكْرُ<sup>١٠٤</sup> .

والبدن الضَّاري أو الضَّاري : المهزول اليابس من الهزال<sup>١٠٥</sup> .

xxx xxx xxx

المراء بها هنا : حَفرة ، قَبْر ، هَاوِيَّة ، وتغيد في أصل وضعها : الدُّمار، الْهَلَاك،  
الِاسْتِصَال . ومن أقوالهم في العبريَّة :

"כֹּזֶרֶת שִׁחַת בָּהּ יִפֹּל :

مَنْ حَفَرَ حُفْرَةً ( لِأَخِيهِ ) ، وَقَعَ فِيهَا " ١٠٦

وفي الآراميَّة שחית : فساد ، فسق ، خَطَأ ، تَحْرِيف . وفي السريانيَّة عَتِل  
- بالطاء بدلًا من التاء - : أَفْسَدَ ، أَبْطَلَ ، دَمَّرَ . وفي الآشوريَّة : šetu " شَرَدَ ،  
هَرَبَ " ١٠٨

وليس المجرى مستعملا من المادة ، وقد ورد على صور من المزيد في العهد القديم ،

منها בִשְׁחַת من وزن בקטל في :

"וְהָיָה בִשְׁחַת הָאָדָמָה לֹא יִצְלַח לְכָל :  
וְאִذَا בַּמְּטִיקָהּ قֵדָה פִּסְדָּתָה לֹא תִשָּׁלַח לְשִׁי" ١٠٩

ومن وزن كتل ورد بִשְׁחַת في قوله :

"לֹא-יָרֵד כִּי שִׁחַת עֲמֹהָ :

إِذْ هَبَّ الرِّيحُ ، لِأَنَّهُ قَدْ فَسَدَ شَعْبُكَ " ١١٠

وردت صيغة השחית من وزن הקטיל في قوله :

"וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָרֶץ. וְהָיָה בִשְׁחַתָּהּ כִּי-הִשְׁחִית כָּל-בָּשָׂר אֶת דְּרָכָהּ עַל-  
הָאָרֶץ :

وَرَأَى اللَّهُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ قَدْ أَفْسَدَتْ ، إِذْ كَانَ كُلُّ بَشَرٍ قَدْ أَفْسَدَ طَرِيقَهُ عَلَى الْأَرْضِ " ١١١

وفي هذه الآية وردت صيغة المفعول المؤنثة בִשְׁחַתָּהּ "مفسدة ، أفسدت" ، وقد

وردت هنا في استعمال مجازي للناحية الخلقية . وفي استعمال حقيقي وردت في :

"וַיַּחַדּוּ עֲלֵיהֶם וַיִּשְׁחִיתוּ אֶת-יִבְנוֹל הָאָרֶץ :

وَيَنْزِلُونَ عَلَيْهِمْ وَيَتَلَفَتُونَ غَلَّةَ الْأَرْضِ " ١١٢

وَالسَّخْتُ وَالسَّخْتُ - في العربيَّة - هو ما خبت من المكاسِبِ وحَرَّمَ قَلَمُ عَنِ الْعَارِ

وقبيح الذكر ، كَتَمِ الْكَلْبِ وَالْخَمْرَ وَالْخَنَازِيرَ . وفي القرآن الكريم : \* سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ

أَكْثَالُونَ لِلسُّخْتِ \* ، وقد ذكر الزمخشري عن الحسن : كان الحاكم في بني إسرائيل إذا

أثم أحد برشوة جعلها في كفه ، فأراها إياه وتكلم بحاجته فيسمع منه ولا ينظر إلى خصمه ، فيأكل الرشوة ويسمع الكذب<sup>١١٤</sup> وقال أبو حيان : وسقي " سُحْنًا " المال الحرام ، لأنه يسحت الطاعات أو بركة المال أو الدين أو المروءة<sup>١١٥</sup> .

والعرب تقول : سَحِيتَ وَأَسَحِيتَ ، وقد قال تعالى : \* لَا تَغْتَرَبُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ \*<sup>١١٦</sup> . قال ابن مجاهد : واختلفوا في ضمّ اليا ، وفتحها من قوله : ( فيسحيتكم ) ، فقرأ ابن كثير ونافع وعاصم في رواية أبي بكر وأبو عمرو وابن عامر : ( فَيُسْحِتُكُمْ ) ، بفتح اليا من " سَحِيتَ " ، وقرأ عاصم في رواية حفص وحفصة والكسائي : ( فَيُسْحِتُكُمْ ) ، بضمّ اليا وكسر الحاء من " أَسَحِيتَ " .<sup>١١٧</sup>

( طويل )

وقد قال الفرزدق :

<sup>١١٨</sup>

وَعَفَى زَمَانٌ يَا ابْنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدَّغْ مِنْ الْمَالِ إِلَّا سُحِيتًا أَوْ مُجْلِفًا

فالمجرّد من المادة مستعمل في العربية ، وليس مستعملا في العبريّة ، أمّا المزيد " أَسَحِيتَ " في العربية فقد قابله השחית العبري .

xxx xxx xxx

19. חָטְאוּ - חָטְאוּ :

لفظة مكبرة ، وتعني " خُطُوَّةٌ خُطُوَّةً " ، أو " حَفْنَةً حَفْنَةً " . وهذه تشبيه الحال المكبرة في العربية في قوله تعالى : \* كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا \* .<sup>١١٩</sup>

ومن ورودها بمعنى " غُرْفَةٌ يَلُ الْيَدَيْنِ " قوله في العهد القديم :

" מִן-מִדְּ פִשְׁעֵלָיו מִים :

مَنْ كَالِ يَكْفِيهِ ( يَحْفَتِيهِ ) الْعِيسَاءُ " :<sup>١٢٠</sup>

ووردت بمعنى " الْقَبَضَات " في قوله :

" אִם-יִשְׁפֹּק עֵפֶר שִׁמְרוֹן לְשַׁעְלִים לְכָל-הָעָם :

إِنْ كَانَ تُرَابُ السَّامِرَةِ يَكْفِي قَبْضَاتٍ لِكُلِّ الشَّعْبِ " :<sup>١٢١</sup>

وأرى هذا المعنى موازيا للأصل العربي " شَفَلَّ " ، فقد قال ابن فارس : الشين والفين

واللام أصل واحد يدل على خلاف الفراغ .<sup>١٢٢</sup> ومن أمثال العرب : " أَشْفَلُ مِنْ ذَاتِ

النَّحْيَيْنِ " ، فقد شغل خبوات يديها بنحييها ، فما استطاعت بهما دفاعا عن نفسها ،

لأنهما لم تكونا فارغتين .

أما معنى " خُطُوَّةٌ خُطُوَّةً " ، فقد يكون في العبرية " שָׁלַל " " ثَعْلَبٌ ، ابنُ آوى " .

تفسير لها . فمن ورودها بمعنى الثعلب قوله في العهد القديم :

" אֲחֻזַּי-וְגִבֹּרִי שְׁעָלִים קִטְפִּים מִחִפְלִים בְּרָמִים :

خُذُوا لَنَا الثَّعَالِبَ ، الثَّعَالِبَ الْمُفْجَارَ الْمُفْسِدَةَ الْكُرُومِ " :<sup>١٢٤</sup>

أو بمعنى " بَنَات آوى " في قوله :

" וַיִּזְקוּ שְׁמֵשׁוֹן וַיִּזְכְּדוּ שְׁלֹש-מֵאוֹת שְׁעָלִים :

وَذَهَبَ شַחְشֹן وَأَمْسَكَ ثَلَاثِمِائَةَ ابْنِ آوى " :<sup>١٢٥</sup>

والتَّعْل - في العربية - هو زيادة سِن ، أو دخول سن تحت أخرى في اختلاف

من المنبت يركب بعضها بعضا .<sup>١٢٦</sup> وأرى ثَعَالَةً وَتَعْلًا وَتَعْلَبًا كلها ذات صلة بهذا المعنى .

وليس بمنكر لدى أن تكون مادة سلال العبرية مقابلة لمادة " عمل " العربية التي عدل

على الاضطراب ، وذلك بتقديم العين على السين ، وفيها هنا إشارة إلى عسلان الثعلب أو

ابن آوى . فقد قال ساعدة بن جوبة الهذلي من أبيات سيويه :<sup>١٢٧</sup> ( كامل )

لَدُنْ يَهْمَزُ الْكَفَّ يَعْمِلُ مَتْنُهُ فِيمَ كَمَا عَمَلَ الطَّرِيقُ الثَّعْلَسِيَّ

وقد توصف حركة الذئب ومشيه بالعسلان أيضا ، فقد قال الفرزدق : ( طويل  
وأطلس عسّال وما كان صاحبًا دَعَوْتُ لِنَارِي مُوهِنًا فَأَتَانِي<sup>١٢٨</sup>  
ويمكن أن يكون في هذه المادة تفسير لمعنى " خُطُوَّةٌ خُطُوَّةٌ " الذى عُدّ ذكره .

xxx xxx xxx



هي صفة المذكر אָסִיר "أسير ، سجين ، مَربوط" ، مضافة إلى الاسم الذي بعده  
وبسبب الإضافة قصرت القامص - الفتحة الطويلة - حركة الالف إلى فتحة مخطوفة . ومادة  
אסר في الآشورية asāru وفي الآرامية אסר وفي السريانية اَصَو ، وهي غيد الحبس والمنع  
والقيد<sup>١٢١</sup> . ومن آرامية العهد القديم<sup>١٢٠</sup> :

"בְּרַם עֶקֶר שְׁרֵשׁוֹהִי פֶּאֶרְעָא שְׂבָקוּ דְּבִאָסְרוּ דִּי-פִרְזָל וְנִחַשׁ :  
וְלֹכֵן אִתְּרֻקְוָא סָאֵץ אֲחֻלְהָא בְּיָ אֶרֶץ וְנִתְּיָד מִן חָדִיד . אוֹ נְחָסִי" .  
وكذلك في تولد من الآرامية :

"יְהוֹ לָמוּת יְהוֹ לְשֹׁרֶשׁוֹ יְהוֹ-לַעֲנֵשׁ בְּכַסִּין וְלִאָסְרוֹ :  
יִמָּא בַּלְמוֹת אוֹ בַּלְנִפִּי ، וַיִּמָּא בְּעֶרְמוֹתِ הָאֵל וְהַחֲבִיסִין" .  
ومن ورود אָסִיר مطلقه من غير اضافة :

"חֲבוּא לְפָנֶיהָ אֲנָקַת אָסִיר :  
לִידְחֹל קְדָמָךְ אֲנִינִי הָאָסִיר" .<sup>١٢٢</sup>

ومن استعمالها . مضافة بتقصير القامص الى فتحة مخطوفة :

"אָסִירִי עָנִי וּבִרְזָל :  
מוֹתִינִי בַּלְדִּלָּה וְהַחֲדִיסִי" .<sup>١٢٤</sup>

وقال ابن فارس : الهززة والسين والراء أصل واحد وقياس مطبوع ، وهو الحبس ،  
وهو الإمساك . من ذلك الأسير ، وكانوا يشدوناه بالقيد ، وهو الإسار ، فسمي كل  
أخيد ، وإن لم يؤسر ، أسيراً . قال الأعشى :<sup>١٢٥</sup> ( مقارب )  
وَقَيْدُني الشَّبَعْرُ في بَيْتِهِ كَمَا قَيْدُ الْأَسْرَاتِ الْحِيسَارِ<sup>١٢٦</sup>

# نظرة نقدية في قضية الأصل المصري القديم لموسى وديانته

تأليف

دكتور محمد خليفة حسن أحمد

الأستاذ المساعد بكلية الآداب جامعة القاهرة



## مقدمات

في عام ١٩٣٧م نشر عالم النفس اليهودي سيجموند فرويد النتائج التي توصل اليها من خلال التحليل السيكلوجي المدعم بالأدلة التاريخية والدينية لحياة موسى عليه السلام وديانته . وقد انتهى فرويد الى نتيجتين أساسيتين : الأولى تختص بأصل موسى عليه السلام وقد اعتبر فرويد موسى مصري الأصل والنشأة ، أي أنه لا ينتمي الى جماعة بني اسرائيل في مصر . والنتيجة الثانية تختص بأصل ديانة موسى عليه السلام ، فقد اعتبرها فرويد ديانة مصرية الأصول متأثرة بعقيدة اخناتون ، ان لم تكن هي نفسها عقيدة اخناتون . وهذا يعنى أيضا أن ديانة موسى ديانة مصرية قديمة ، ولا علاقة لها بديانة بني اسرائيل .

ويتضح للقارئ خطورة النتائج التي توصل اليها فرويد واتباعه خاصة من المؤرخين الذين تأثروا به وتحليلاته السيكلوجية . وقد أثارت هذه الآراء في أصل موسى وديانته اضطرابا عنيقا لدى كثير من الأوساط الدينية خاصة الأوساط الدينية اليهودية التي رفضت آراء فرويد رفضا مطلقا لما لها من تأثير هدام ، ولدورها في التشكيك بما رسخ في التفكير الديني اليهودي من معتقدات حول شخص موسى عليه السلام ، وحول الديانة التي أتى بها ، والتي قامت اليهودية على أساسها . فقد أتت تحليلات فرويد بنتائج مخالفة تماما لما يعتقده اليهود ، ومع ما توارثه التاريخ والدين اليهودي حول كثير من المعتقدات والآراء التاريخية والدينية . خاصة وأن فرويد نظر الى الروايات اليهودية الخاصة بموسى على أنها عبارة عن مجموعة من الأساطير التي خلقتها الجماعة اليهودية لتمجيد موسى كبطل قومي . وهي أساطير لها ما يشبهها في

بيئة الشرق الأدنى القديم وعند معظم الشعوب القديمة . فقصة موسى التوراتية يمكن مقارنتها بقصص كثير من أبطال وشخصيات التاريخ القديم امثال سرجون الأكدي وقورش الفارسي ورومولوس وأوديب وكارنا وباريس وبيرسيوس وجلجامش وهراكليس وغيرهم . ويرى فرويد أن الفارق الرئيسي بين موسى ومعظم هذه الشخصيات يتضح في كون موسى يأتي من أصل مصري حولته الاسطورة الى غبزي ، أي نزلت بمستواها الى الجماعة العبرية في مصر بينما يعود معظم هؤلاء الأبطال الى أصول متواضعة وأسر فقيرة بل ان بعضهم أتى من أصول غير معروفة ، ومع تطور الاحداث في حياتهم ارتفعوا الى مصاف الأبطال والنبلاء ، على العكس تماما لما حدث لموسى (١) .

ولعل من أهم الاسباب التي أدت الى نشأة هذا التصور عن موسى وديانته عند فرويد واتباعه ظهور كل من موسى واخناتون في فترة زمنية متقاربة حيث ظهرت دعوة اخناتون أولا ثم تلتها دعوة موسى . وإلى جانب هذا السبب الزمني هناك التقارب الذي لاحظته فرويد بين عقيدة اخناتون وديانة موسى خاصة فيما يتعلق بفكرة التوحيد . وقد اعتقد فرويد أن هناك تشابها واضحا بين اسم اله اخناتون وهو « اتون » واسم اله موسى الملقب بـ أدون

١٩٣٥ بمعنى الرب أو السيد . وعلى أساس هذا التشابه ترجم

فرويد شهادة الإيمان اليهودية التي تقول .

שמע ישראל יהוה אלוהינו יהוה אחד

---

(١) Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trans. from the German by Katherine Jones, Random House, 1939, pp. 13-14.



: « اسمع يا اسرائيل الرب الهنا رب واحد » (٢) على النحو التالى :  
« اسمع يا اسرائيل اتون الهنا اله واحد » (٣) .

ونناقش فى الصفحات التالية بعض الآراء التى عرضها فرويد للتأكيد والبرهنة على الأصل المصرى لموسى عليه السلام ، وكذلك بعض الآراء الخاصة بالأصل المصرى القديم لديانة موسى عليه السلام ، ثم نحاول الرد على هذه الآراء ونقدها فى محاولة لإثبات خطأ نظرية فرويد .

### رأى فرويد فى أصل موسى وديانته

أما فيما يتعلق بقضية أصل موسى فقد استند فرويد الى بعض الأدلة اللغوية التى استقاها من علماء المصريات والتى على أساسها بنى نظريته الخاصة بالأصل المصرى لموسى . ومن المعروف أن بعض علماء المصريات حاول أن يبحث عن أصل مصرى للتسمية موسى ، خاصة وأن المعنى الذى ورد فى التوراة يكتنفه بعض الغموض مما أدى الى الاعتقاد فى أن التسمية « موسى » ليست تسمية عبرية ، ولكنها تسمية مصرية قديمة . ويعتبر جيمس هنرى بريستد من أهم العلماء الذين شرحوا التسمية موسى وفسروها على أنها تسمية مصرية قديمة (٤) ، والكلمة موسى تعنى « طفل » فى المصرية القديمة . وهى عادة ما تلحق ببعض أسماء الأعلام المصرية فى صيغة مركبة . وعلى هذا

---

(٢) : الثانية ٦ : ٤

Moses and Monotheism, pp. 27 - 28. (٣)

James Henry Breasted, The Dawn of Conscience, (٤)  
Charles Scribner's Sons, New York, 1934, p. 350.

فالتسمية « موسى » اختصار لصيغة « أمن موسى » بمعنى « طفل أمون » ، كما أن « بتاح موسى » هي اختصار لصيغة « طفل بتاح » وكلاهما اختصار لصيغة أكبر هي « أمون أعطى طفلا » . وقد شاع استخدام الصيغة المختصرة « موسى » بدلا من التسمية الكاملة (٥) وفي هذا الخصوص يعتقد عالم المصريات جيمس بريسنت أن والد موسى قد ألحق اسم ابنه باسم اله مصرى مثل بتاح. أو أمون وان اسم الاله قد سقط في الاستخدام اليومي كما هو الحال مع كثير من الأسماء المركبة ، وبقي الجزء موسى ليدل على الكل . وقد شاع استخدام الاسم « موسى » كجزء من بعض أسماء الأعلام المصرية مثل « أحمس » و « تحتمس » وما شابهها من أسماء (٦) .

• • • • •

ويحاول أصحاب هذا الرأي البحث عن أدلة من العهد القديم تثبت نظريتهم . ومن بين هذه الأدلة اعتراف العهد القديم بأن موسى قد تربى وتذهب في مدرسة الحكمة المصرية (٧) . ومن بينها أيضا اعتبار الاسم العبرى

• **מֹשֶׁה** . بمعنى المنتشل لا يوافق المعنى الوارد في التوراة . فالاسم ورد في صيغة اسم الفاعل مما جعل معنى الاسم موسى المنتشل لا المنتشل من الماء حسب سياق القصة التوراتية . وهذا في نظرهم يؤكد علىصرية اسم موسى وضعف كونه اسما عبريا . ودليلهم الثالث يدور حول ابنة فرعون التى عملت على انتشال موسى من الماء اذ يستبعد هؤلاء العلماء أن تكون ابنة

(٥) Sigmund Freud, Moses and Monotheism, p. 5.

(٦) Breasted, The Dawn of Conscience. p. 350

(٧) وقد كان هذا بسبب نشأة موسى وتربيته في بيت الفرعون .

فرعون على معرفة باللغة العبرية حتى تطلق اسما عبريا على الطفل المنتشل  
من الماء كما ورد في نص التوراة

**וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן הַמַּיִם מִשִּׁיתָהוּ**

« ودعت اسمه موسى قائلا لأنى من الماء انتشلته » (٨).

ويدعم أصحاب هذه النظرية رأيهم في الأصل المصرى لموسى وديانته  
ببعض الأدلة الدينية التى استنتجوها من مقارنة ديانة موسى بديانة اخناتون ،  
ومقارنة بعض العادات الدينية اليهودية بالعادات الدينية المصرية . وأول  
أدلتهم الدينية التشابه فى عبادة التوحيد والتأكيد على الإله الواحد (٩) ومحاربة  
التعدد ، والتشابه أيضا فى بعض صفات الألوهية ووظائفها مثل الخلق  
والعدالة والعالمية والأزلية والتعريف بالألوهية من خلال الطبيعة والخلق .  
وهناى أيضا التشابه فى تحريم السحر والتنبؤ أو الكهانة ، وتحريم التشبيه فى  
الألوهية (١٠) وكذلك الحد من سلطة الكهنة فى التوسط بين الإنسان والإله .  
ومن العادات الدينية المشتركة عادة الختان التى عرفت عند المصريين وعند  
رجال الدين بالذات . وهى أيضا عادة دينية يهودية معروفة . وإلى جانب  
هذا وذاك نجد اهمالا مشتركا من جانب الديانتين لعقيدة البعث الذى لم يظهر  
فى اليهودية الا فى وقت متأخر ، ولا يوجد من بين نصوص التوراة ما يؤكد على  
وجود الاعتقاد فى البعث زمن موسى عليه السلام . وهكذا أيضا حاربت ديانة

---

(٨) الخروج ٢ : ١٠

(٩) Vincent Ariele Tobin, *Amarna and Biblical Religion*,  
in, *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*, ed. by Sarah  
Israelit. Groll, The Magnes Press, The Hebrew Univ. Jerusalem  
1985. p. 232.

Ibid, p. 233, 273.

(١٠)

اخناتون عقيدة البعث ذات الجذور المتأصلة في ديانة المصريين القدماء . وقد كان أحد أهداف الرؤية الدينية لخناتون محاربة عبادة أوزوريس الذى ارتبطت عبادته بعقيدة البعث والحياة بعد الموت (١٠) .

وفيما يتعلق بتأثير ادب الحكمة المصرى على ديانة موسى يذهب بعض المؤرخين الى وجود علاقة قوية بين تعاليم اخناتون وتعاليم موسى ويركزون هنا على معنى كلمة تورا التى ترد أحيانا بمعنى « تعليم » وكسرا ما يستخدم الاصطلاح تورا موسى . תורה משה .

بمعنى « تعاليم موسى » . ويذهب أصحاب هذا الراى الى أن تورا موسى الأصلية لا بد وأن تكون قد اشتملت على عناصر من ادب الحكمة المصرى وأن هذه العناصر قد اختلفت مع عمليات التحرير المتكررة التى خضعت لها التورا خاصة وأن هناك بعض المواضع التى تشير الى معرفة بالحكمة المصرية (١١)، ومما لا شك فيه أن هناك علاقات ثقافية قديمة ربطت بين مصر وشعوب حوض البحر المتوسط وشعوب الشرق الأدنى القديم ، وانتقلت عناصر عديدة من الثقافة المصرية القديمة الى هذه الشعوب خاصة في فترات السيادة المصرية

---

Breasted, Developmet of Religion and Thought in (١٠)  
in Ancient Egypt.

Unive. of Pennsylvania Preess, Phila, 1972 p. 342.

(١١) التكوين ٤١ : ٨ ، الخروج ٧ : ١١ ، الملوك الاول ٤ : ٣٠ — ٣١  
اشعيا ١٩ : ١١ . انظر أيضا :

Pierre Montet, *Eternal Egypt*, Translated from the French by  
Doreen Weightman, The New American Library, New York. 1964,  
pp. 320-21.

Adolf Erman, *The Ancient Egyptians*, وانظر كذلك :  
a Sourcebook of their Writings, trans by A. M. Blackmar with an  
introduction by W. K. Simpson, Harper & Row, New York, A 1966.

على بعض مناطق الشرق الأدنى القديم وبخاصة المنطقة الجنوبية القريبة من الحدود المصرية وتشمل فلسطين وكذلك المنطقة الساحلية الممتدة من الشمال الى الجنوب والمعروفة باسم الساحل السوري . وكانت المنطقة الفلسطينية بالذات أكثر المناطق تأثراً بحضارة مصر منذ عصر يعقوب ويوسف عليهما السلام وحتى الخروج من مصر زمن موسى عليه السلام وهى فترة تقترب من أربعة قرون ، ويعتقد بعض المؤرخين أنها كافية لتشبع الصبريين بالثقافة المصرية وتأثرهم بها وادخال عناصر منها فى صلب كتابهم المقدس .

### نقد نظرية فرويد فى أصل ديانة موسى

.....

وعلى الرغم من صحة بعض هذه الآراء خاصة فيما يتعلق بالتأثير الثقافى المصرى العام على المنطقة الفلسطينية قديما الا ان بعض هذه الآراء قد غالى أصحابها فى تصوير علاقة القرابة بين الديانتين الموسوية والاخناتونية الى الحد الذى جعلوا فيه من ديانة موسى ديانة مصرية قديمة ، وجعلوا التوحيد فيها مستمدا من التوحيد المصرى القديم الذى ظهر بصورة واضحة فى عصر اخناتون وهذه آراء بعيدة عن الصواب لعدة أسباب تاريخية ودينية .

أولا : ومن هذه الأسباب نجد أولا أن توحيد موسى عليه السلام يجب أن ينظر اليه من خلال ارتباطه بتاريخ الأنبياء عامة وتاريخ أنبياء بنى اسرائيل خاصة ، فالنبوة والوحى ظاهرتان دينيتان مرتبطتان بالدعوة الى التوحيد وهى دعوة ارتبطت بتاريخ الانبياء والرسل من آدم عليه السلام الى محمد صلى الله عليه وسلم . ودعوة موسى الى التوحيد هى حلقة فى تاريخ الانبياء مرتبطة بما سبقها من دعوات ودؤثرة على ما لحق بها فى سلسلة النبوة ومؤكدة على وحدة تاريخ الانبياء ووحدة الاسس التى قام عليها هذا التاريخ . فهو تراث دينى واحد متصل ببعضه البعض ولا يمكن فهم آخره الا بفهم ومعرفة كل



الفترات الدينية السابقة . ودعوة موسى عليه السلام لا ترتبط بدعوة اخناتون في الأصل على الرغم من التعليقات السابقة التي تمسك بها بعض مؤرخي الأديان بسبب بعض الملابس التاريخية والدينية التي لازمت ظهور دعوة موسى ودعوة اخناتون في مصر والتي سبق أن وضحناها (١٢) .

ان دعوة موسى عليه السلام يجب أن ترتبط بالتراث الديني الذي يتناسب مع بنيتها الدينية . وهذا التراث الديني هو التراث التوحيدي القائم على أساس لا نجده فيما يتعلق بدعوة اخناتون وان تشابهت الدعوتان في بعض النواحي فهذا لا يعنى كونهما من أصل واحد . ولو ثبت تاريخيا ودينيا أن دعوة اخناتون دعوة دينية قائمة على أساس من الوحي والنبوة لما تردد علماء تاريخ الأديان في ربطها بالتراث النبوي وبيانات الوحي . ولكن هذا لم يحدث والأصح هو أن ننظر الى التوحيد عند اخناتون على أنه صورة من صور التوحيد التي توصلت اليها بعض شعوب الشرق الأدنى القديم عن طريق الاعتقاد في اله اكبر يقوم بوظائف كل الآلهة الصغرى ، ويتصف بكل صفاتها ولكن لا يمنع

---

(١٢)وهنا يجب أن نلاحظ أن معظم الباحثين في الديانة المصرية القديمة وصفوا اخناتون بأنه هرطيق أى خارج على أطر ومواصفات وطبيعة الديانة المصرية القديمة وهى ديانة تقوم على أساس من تعدد الآلهة ومن هنا فعلاقتها بديانة بنى اسرائيل التوحيدية علاقة ضعيفة خاصة وأن ديانة اخناتون ظلت ديانة طبيعية وان أخذت شكلا توحيدا . أنظر :

H. Frankfort, Ancient Egyptian Religion, Harper & Row, N. Y., 1967, p. 3.

وجوده وسيطرته من استمرار وجود الآلهة الصغرى (١٣) . وربما تتفوق دعوة اخناتون في الحدة التي بلورت فيها التوحيد ، وفي درجة الوضوح التي اتصفت بها ، وفي موقفها العدائي من الآلهة الأخرى ، وفي برنامجها الفعلى لتطبيق فكرة التوحيد هذه على مبرح الديانة المصرية القديمة ، وإمكانية التطبيق هنا تعود الى كون صاحب الدعوة ملكا كرس سلطاته المختلفة لخدمة دعوته الدينية .

ثانيا الأمر الثانى الذى يجعلنا نربط توحيد موسى بالتوحيد فى بنى اسرائيل يعود الى حقيقة تاريخية ثابتة وهى حقيقة الوجود العبرى الاسرائيلى فى مصر منذ قدوم يعقوب وأبنائه الى خروج الجماعة العبرية زمن موسى عليه السلام . وهذا التواجد العبرى خلال هذه الفترة معناه ان الجماعة العبرية التى قدمت الى مصر مع يعقوب وفى وجود يوسف عليه السلام بمصر قد أتت معها بديانيتها العبرية واستمرت لفترة من الزمن تعبد الهها الواحد . ونتوقع ان تكون هذه الجماعة قد وقعت تحت تأثير العبادة المصرية القديمة ولكن نتوقع أيضا الا يكون هذا التأثير كاملا حتى تندثر معالم التوحيد كلبه خاصة عند جماعة عرف عنها فى التاريخ قديمه وحديثه انها من أكثر الجماعات الانسانية تشددا

---

(١٣) لقد لجأ بعض مؤرخى الأديان الى الخلط بين مجموعات دينية مختلفة على أساس وجود بعض المفاهيم الدينية المشتركة مثلما فعل بريستد حين رد الديانة المصرية القديمة الى مثل أخلاقية أرجعها الى أصول من الكتاب المقدس دون مراعاة لاختلاف جوهر وبناء الدين المصرى القديم عن ديانة العهد القديم . انظر :

Frankfort, Ancient Egyptian Religion, P. V.

John Wilson, The Culture of Ancient Egypt Univ. of Chicago Press, 1961, p. 209.

وتمسكا بالدين ، بل انها من أكثر الجماعات استخداما للدين كوسيلة لحفظ كيائها وجنسها من الاندماج في المجتمعات التي عاشت بينها في الماضي وفي الحاضر . ويبدو جليا أن موسى لم يلق متاعب كثيرة في بعث التوحيد بين قومه في مصر ومن الواضح أيضا أن العقبات التي صادفت دعوة موسى في جماعته كانت لها أسباب أخرى غير دينية . أما المشاكل الدينية فلم تظهر إلا بعد تمام خروج جماعة بنى اسرائيل من مصر وبالذات أثناء غياب موسى عليه السلام عن جماعته وهو يتلقى الوحي الالهي . فقد حثت الردة الدينية التي لم يتمكن هارون من صدها بعد نجاح السامري في صنع العجل الذهبي وتحويل الجماعة العبرية الى عبادته . ولم تكن هذه الردة تعنى رفض التوحيد بقدر ما تشير الى درجة اندماج بعض الجماعات العبرية في طرق وعادات الديانة المصرية القديمة الى جانب العامل المادى الذى كان له تأثيره على التوجه الدينى لهذه الجماعة أثناء وجودها في سيناء . فقد أسفت الجماعة على فقدان الحياة المادية التي تيسرت لها في مصر بخيراتها الكثيرة، فأعلن بعضهم عن الرغبة في العودة الى مصر فزارا من حياة القحط والجذب التي تعرضوا لها في سيناء .

ورغم هذه الردة الدينية الطارئة وما قد تشير اليه من دلالات ، إلا أنها لا تعنى غياب التوحيد ، أو عدم وجوده بين جماعة بنى اسرائيل في مصر . فلا بد أن بقاياها قد استمرت من بعد عصر يعقوب ويوسف واخوته الى وقت ظهور موسى . وربما كان لوجوده المستتر بعض التأثير على نزعة التوحيد التي ظهرت لها بوادر قبل عصر اخناتون بكثير . ونقول بعض التأثير لأن نزعة التوحيد التي عرفت في مصر في عصر الدولة الحديثة ( ١٥٧٥ — ١٠٨٧ ق . م ) ظلت مختلفة في جوهرها عن التوحيد عند بنى اسرائيل . ولكن من المنطقي أن يأتى عصر الدولة الحديثة بتيارات دينية جديدة كنتيجة للتوسع المصرى وما نتج عنه من تحقيق للسيادة المصرية على الشرق الأدنى القديم عامة وعلى

المنطقة السورية بما فيها منطقة فلسطين على وجه الخصوص . فخلال عصر الامبراطورية المصرية انفتحت الثقافة المصرية القديمة على ثقافات المنطقة السورية مؤثرة فيها ومتأثرة بها . وليس ببعيد أن يكون المصريون قد تعرفوا على التفكير الدينى فى منطقة سوريا بما فيها التعرف على التوحيد فى منطقة فلسطين واطلعوا على الأفكار الدينية الموجودة فيها . وبهذا يكون المصريون قد تعرفوا على التوحيد من خلال وسيلتين الأولى داخلية من خلال الوجود العبرى فى مصر منذ زمن يوسف الى زمن موسى . والوسيلة الثانية خارجية من خلال الفتوحات المصرية فى المنطقة السورية ووقوع فلسطين تحت السيادة المصرية فى عصر الدولة الحديثة .

ومن الانصاف أن نقول أن امكانية التأثير والتأثر هنا متبادلة . وربما يكون من غير الممكن حسم هذا التأثير لطرف ضد الآخر . فاختاتون ربما يكون قد عرف فكرة التوحيد وسمع بها عند الجماعة العبرية فى مصر أو من خلال الاحتكاك الثقافى بين مصر ومنطقة فلسطين خلال فترة السيادة المصرية عليها . ولكن يبقى فى نفس الوقت التأكيد على أن اختاتون قد صاغ فكرة التوحيد عنده بالشكل الذى لا يخرج بها على الاطار العام للتفكير الدينى المصرى القديم والا كان التوحيد عنده صورة مكررة للتوحيد عند بنى اسرائيل ، وهو الامر الذى لم يحدث بالطبع . ومن ناحية أخرى نرى أنه من المحتمل أيضا أن تكون الجماعة العبرية فى مصر قد تأثرت بدعوة اختاتون وبالارهاصات التوحيدية السابقة عليها(١٤) . ولكن يجب أن نحدد هذا التأثير فى كونه مجرد

---

(١٤) هناك اعتراف بوحدة الاله الخالق فى مذهبى عين شمس ومنف لتفسير نشأة الوجود قبل ظهور دعوة اختاتون بكثير . وفى هذا يقول د . عبد العزيز



دافع الى بعث التوحيد لدى الجماعة العبرية في مصر . وهنا نتفق مع جون ولسون الذي يرفض امكانية ظهور التوحيد في جماعة بنى اسرائيل في مصر كنتيجة للتأثير المباشر لدعوة اخناتون حيث يقول : « انه مع قبول الافتراض بوجود اسرائيليين في مصر زمن العمارنة فمن المستبعد ان يكونوا قد عرفوا تعاليم الآتونية بالاله الواحد العالمى لأن هذا الاعتقاد ظل محصورا في الأسرة المالكة . . . كما ان الآتونية قد ركزت على اهمية الفرعون كوسيط وحيد بين الاله والشعب . . . وقد كانت الآتونية ديانة عقلية خالية من المضمون الاخلاقى كما أنها لا تركز على التشريع أو القانون كما هو الحال عند العبريين » (١٥) .

صالح « نقد رد أصحاب كل مذهب منها الوجود بطبيعته وأربابه وناسه وبقية كائناته الى خالق واحد دعوه في عين شمس باسم أتوم بمعنى التام المكتمل ، ودعوه باسم بتاح ربما بمعنى الصانع أو الفتاح أو الخلاق . وفي عصر الدولة القديمة تتحدث المتون عن اله وصفته بأنه مطلق ورب الأبد ورب الكل وبأنه اله عظيم لا يدرك اسمه . . سيد فرد » وتظهر وحدة الربوبية بالاتجاه الى الاله الشمس باعتباره الها خالقا والها اكبر في آن واحد وذلك في اواخر الدولة القديمة وبداية الدولة الوسطى . وقد بدأ التبشير باسم آتون من اواسط عصر الاسرة الثامنة عشرة ثم لقي هذا التركيز الشديد وتحديده كاله واحد على يد اخناتون . انظر : د . عبد العزيز صالح . الشرق الأدنى القديم الجزء الاول مصر والعراق . القاهرة . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٦٧ ص ٣٠٤ — ٣١٣ وانظر ايضا :

Wilson, The Culture of Ancient Egypt, p. 228.

(١٥) انظر تفصيل ذلك في :

Wilson, The Culture of Ancient Egypt, pp. 225 - 229.



ونضيف الى هذا أن قيام دعوة موسى عليه السلام على أساس من الوحي والنبوة يبتعد بها كثيرا عن الآتونية ويجبرنا على ربط دعوة موسى بما يتناسب مع بنائها الدينى وهو التاريخ النبوى فى بنى اسرائيل مع السماح بالقليل من امكانية التأثير الجزئى بالاخناتونية كدافع الى بعث التوحيد من جديد فى الجماعة العبرية فى مصر . فربما تكون دعوة موسى الى التوحيد قد استفادت من المناخ الدينى العام الذى هيأته دعوة اخناتون . أما فيما يتعلق بالتأثير الفعلى المغير للبناء الدينى فلا نتوقع أن يكون قد حدث هذا من جانب الآتونية على ديانة موسى عليه السلام فستظل الآتونية ديانة طبيعية وعنصر التوحيد فيها طبيعى بينما تظل ديانة موسى داخل دائرة التوحيد المبتاقيزيقى . وهو فارق جوهري مانع للتأثير الكلى . ويؤكد جون ولسون على اختلاف الآتونية عن الموسوية فى كون الآتونية ديانة مصرية أصيلة ، وان كانت متميزة وفريدة من نوعها فى تاريخ التفكير الدينى عند المصريين القدامى . فهى مصرية أصيلة لأنها لم تتخل عن فكرة مصرية أصيلة وهى تأليه الفرعون ، رغم محاولات اخناتون نفسه . وهى فى نفس الوقت متميزة وفريدة ، لأنها جعلت كل الآلهة فيما عدا الفرعون الها واحدا ، لا عن طريق التوفيق ولكن عن طريق الاستبعاد . وهذه المواصفات تبتعد بالآتونية عن التوحيد وان اقتربت منه (١٦) . هذا وقد اتسعت المسافة بين الآتونية والموسوية على اثر خروج جماعة بنى اسرائيل من مصر وقلقى موسى عليه السلام للوحى الالهى فى سيناء والذى اعطى دعوة موسى بنيتها الأساسية ووضح علاقتها بما سبقها من نبوات فى بنى اسرائيل .

ثالثا : وهناك دليل آخر على ضعف التأثير الاخناتونى على دعوة موسى عليه السلام وهو دليل تاريخى . ففكرة اخناتون التوحيدية لم يكتب لها

الانتشار رغم الاتجاه العالمى الذى اتصفت به وظلت ديانة محدودة لم تخرج على حدود أفراد الأسرة المالكة . وقد تم اجهاض أفكار اخناتون الدينية بعد موته مباشرة كما تدل على ذلك حقائق التاريخ المصرى القديم . ومنذ البداية وقف كهنة آمون ضد الآتونية وقاوموا كل تغيير أرادته اخناتون فى الحياة الدينية المصرية القديمة ، وقد نجحوا فى احتواء دعوته ، وتحديد نفوذها ومنع انتشارها (١٧) .

ومن العوامل التى ساعدت على فشل دعوة اخناتون عامل سياسى هام يتلخص فى اهمال اخناتون للجوانب السياسية والعسكرية وتكريس حياته لتحقيق فلسفته الدينية الجديدة . وقد كان لهذا آثار سلبية كبيرة على السياسة المصرية فى عهد الدولة الحديثة فى الداخل والخارج من بينها عدم قدرة اخناتون على الوفاء بالالتزامات السياسية والعسكرية فى المنطقة السورية مما أدى فى النهاية الى اضعاف النفوذ المصرى هناك وظهور قوى مناهضة للسيادة المصرية .

هذا بالإضافة الى أن التغييرات الدينية التى أحدثها اخناتون هذفت الى اهمال بعض العقائد الدينية التى رسخت فى وجدان المصريين وأصبح من الصعب تغييرها . ومن بين هذه العقائد عقيدة الخلود واستمرار الحياة بعد الموت والبعث ، وكلها مفاهيم دينية ذات جذور راسخة فى الشعور الدينى عند المصرى القديم . وإلى جانب ذلك لم تتخذ الآتونية موقفا واضحا تجاه عقيدة الملكية الالهية التى نتج عنها تأليه الملوك . ويبدو أن التوحيد عند اخناتون جعله يرفض فكرة تأليه الملوك ، وهو أمر غريب بالنسبة لعامة المصريين وعند حكامهم

وملوكهم . ويبدو أن أتباع اخناتون لم يتأثروا بدعوته في هذا الاتجاه فظلوا على ما كانوا عليه من تمجيد وتأييد الملوك ، فأصبح هذا سببا هاما من أسباب فشل دعوة اخناتون « لقد أسرف أنصاره في تمجيده حتى أعلنوه ابنا لاله وأوشكوا أن يؤلهوه وأن ينشغلوا بشخصه عن ديانتهم » (١٨) . وبالإضافة إلى هذا كله فإن عقائد التعدد كانت قد تغلغلت في عادات الناس ، وأصبح من الصعب التخلص منها بسهولة ، كما أن نفوذ آمون وكهننته وعدم اهتمام دعوة اخناتون بالفواحي العملية في الحياة الاجتماعية ، أدى في النهاية إلى فشلها وعدم انتشارها على المستوى الشعبي (١٩) . وقد ساعد على هذا الفشل ارتقاء فكرة التوحيد على المستوى الفكري الديني لعامة المصريين وثورية التغييرات الدينية التي أحدثها اخناتون دون أن تجد لها درجة كافية من القبول والفهم والاعتناق من جانب العامة الذين تعودوا على التعدد ، وطفقت عليهم العبادة المحلية عبر قرون طويلة تأصلت فيها عقيدة التعدد في النفوس

---

(١٨) د . عبد العزيز صالح الشرق الأدنى القديم الجزء الأول مصر والعراق ص ٣١٢ . وقد أشار ولسون إلى أنه على الرغم من تركيز دعوة اخناتون على عبادة اله واحد إلا أنه لم يتمكن من منع أتباعه من تأليه شخصه وعبادة اخناتون اخناتون نفسه إلى جانب عبادة أتون . ففي ديانة العمارنة كان هناك الهان أساسيان ولا اله واحد . فإخناتون وأسرتة عبدوا أتون بينما بقية الأتباع عبدوا اخناتون ووجهوا إليه صلواتهم مما يؤكد على مركزية اخناتون في عبادة أتون .  
انظر :

The Culture of Ancient Egypt p. 223

Montet, Eternal Egypt, p. 196.

(١٩)

الى الحد انذى لم يتمكن معه اخفانون من كسب انصار لدعوته التوحيدية  
بالاضافة انى ما سببته هذه الدعوة من قلق دينى(٢٠) .

كل هذه الأسباب حدثت من انتشار الآتونى فكان تأثيرها ضئيلا على  
المصريين زمن اخفانون ، ولا نقوقع أن يكون لها تأثير على الجماعة العبرية فى  
مصر خاصة وان الدعوة قد تعرضت لاضطهاد شديد بعد موت اخفانون  
وسرعان ما عادت الأوضاع الدينية الى سابق عهدها ، وطمست معالم عصر  
اخفانون ، وعادت السيطرة الامونية من جديد .

#### نقد نظرية فرويد فيما يتعلق بأصل موسى وتسميته

أما فيما يتعلق بقضية أصل موسى وأصل تسميته فهى فى الحقيقة ليست  
بذات تأثير كبير على تطور الأوضاع الدينية أو حتى على تطور الأحداث  
التاريخية لتلك الفترة التى وجد فيها موسى عليه السلام وقد أخطأ فرويد حين  
ركز تركيزا شديدا على هذا الجانب واعتبره المفتاح الرئيسى لاثبات مصرية  
موسى ومصرية ديانتة . فالاختيار الإلهى لموسى عليه السلام أمر تصبح معه  
قضية أصل موسى بدون معنى فالله أعلم حيث يضع رسالته ، وعلى الرغم  
من حذق فرويد فى الاستدلال على مصرية موسى ومحاولة اثبات ذلك إلا أن هناك  
وجوه ضعف أصيلة فى أدلته . وأول وجوه هذا الضعف الاعتماد الكلى على  
الدليل اللغوى لاثبات مصرية موسى وديانتة والدليل اللغوى على الرغم من

---

(٢٠) د . محمد أبو المحاسن عصفور معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم  
من أقدم العصور الى مجيء الاسكندر . دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١  
ص ١٧٨ — ١٧٩ .



أهميته التي لا نتجاهلها إلا أنه ليس كافيا لوحده لاثبات نظرية فرويد . فمن المعروف أن الأقلية إذا ما عاشت وسط أغلبية تخالفها في الفكر واللغة فعادة ما نجد هذه الأقلية تتبنى لغة الأغلبية وبعضا من الثقافة العامة والعادات والتقاليد الخاصة بالأغلبية . ومن مظاهر هذا التبنى إطلاق أسماء الأعلام الخاصة بالأغلبية على أبناء وبنات الأقلية ، أما تعبيرا عن الاندماج الكلى أو الجزئى في حياة المجتمع الكبير ، أو تعبيرا عن الرغبة في عدم التمسك بأسماء قد تبدو غريبة في الاستخدام داخل المجتمع الكبير ، وهو أيضا مظهر من مظاهر الاندماج ، وربما يكون أيضا تعبيرا عن نوع من الحذر أو التيقية خاصة في المجتمعات اذنى تمارس فيها الأغلبية ألوانا من الاضطهاد ضد الأقلية حيث يعرف المنتمى الى هذه الأقلية المضطهدة من اسمه خاصة في الحالات التي لا يظهر فيها الاختلاف من الناحية الجسمانية أو البيولوجية . وهنا تلجأ الأقلية الى اتخاذ أسماء الأغلبية حماية لنفسها ورغبة في التخفى والمداواة . وأحيانا يحدث ذلك من باب الاعجاب والانبهار بالثقافة الجديدة . وفي بعض الأحيان الأخرى نجد أفراد الأقلية لا يجدون حرجا في اتخاذ أسماء الأغلبية خاصة تلك الأسماء الخالية من الدلالات الدينية أو التاريخية أو التراثية . هذا بطبيعة الحال قد ينطبق على حالة موسى اذا ما اقتنعنا بمصرية اسمه .

وعلى هذا الاساس نرى أن تسمية موسى باسم مصرى لا يمكن أن يعتبر دليلا كافيا على تحديد جنسية موسى بأنه مصرى (٢١) هذا من ناحية ومن ناحية

---

(٢١) هناك عبارة في التوراة قد تسبب بعض الخلط لدى قارئها وتجعله يجزم بمصرية موسى . هذه العبارة وردت على لسان بنات كاهن مديان : « فقلن رجل مصرى اتقننا من ايدى الرعاة . . . » ( الخروج ٢ : ١٩ ) . فكلية ( رجل مصرى ) لا تعنى أكثر من ( رجل قادم من مصر ) أو رجل مصرى بالولد



أخرى فإن الكلمة « موسى » كما حدد معناها فرويد اعتمادا على علماء المصريات ليست لها دلالة قوية على أضالة هذه التسمية . فالكلمة تحمل معنى عاما وهو « طفل » وهذا يعنى أنها لا تشير الى تسمية مصرية أصيلة ، ولا حتى الى تسمية عبرية أصيلة . صحيح أن التسمية « موسى » قد تكون جزءا من كل لكن ما يهم أن هذا الجزء هو الذى شاع فى الاستخدام على غير المعتاد فى كثير من الأسماء المركبة المشابهة فى اللغة المصرية القديمة . فلماذا يصبح الجزء « موسى » من اسم مركب علما على كل بينما نجد هذا لا يحدث مع بقية الاسماء المركبة المشابهة ؟ . بمعنى آخر لماذا لم يسقط الجزء فى الاسماء المصرية القديمة أحمس وتحتمس ورعمسيس وغيرها . ويبقى الجزء الأخير « مس » ليدل على التسمية الكلية ؟ الاجابة على هذا معروفة : وهى أن سقوط الجزء الأساسى من التسمية المركبة يجعل من « مس » بمعنى « طفل » تسمية لشخصيات عديدة لا يمكن التفريق بينها . ومن ناحية أخرى أن صح تسمية موسى بمعنى « طفل » ، وكانت التسمية منطقية فى طفولته ، فكيف لنا أن نقبل هذه التسمية فى مراحل شبابه وشيخوخته ؟ والحقيقة أن هذه بعض التساؤلات التى تثيرها نظرية فرويد فى أصل موسى استنادا الى دليل لغوى ضعيف . ويمكن أن نضيف الى هذا كله التساؤل التالى : لماذا يطلق والد موسى على ابنه موسى اسما مصرية ولا يطلق على ابنه هارون اسما مصرية ؟ هذا بطبيعة الحال اذا رفضنا رواية التوراة التى تقول ان ابنة فرعون هى التى سميت موسى وليس والده . واليس من الغريب أن يسمى والد موسى العبرى ابنه باسم

---

والنشأة ولكنها لا تعنى أن موسى مصرى الأصل خاصة وأن نفس الاصحاب فى فقرة سابقة على هذه الفقرة يؤكد على عبرانية موسى : « فرأى رجلا مصرية يضرب رجلا عبرانيا من أخوته » ( الخروج ٢ : ١١ ) .

مصرى بينما تطلق عليه ابنة فرعون المصرية اسما عبريا ؟ كل هذه في الحقيقة تناقضات في رواية فرويد وفي رواية التوراة لا نجد لها علاجا . وقد زاد فرويد المشكلة تعقيدا باقتراحه للتسمية المصرية لموسى ولو تركنا لرواية التوراة لربما تم التوصل الى حل لهذا اللغز الذى اثارته التوراة حين اكدت على قيام ابنة فرعون بتسمية موسى وتعليل التسمية في نفس الوقت . واذا كان هناك اصرار على أن موسى تعنى « طفل » في نظر فرويد ومن اعتمد عليهم من علماء المصريات فربما يكون من الأفضل أن ننظر الى التسمية على أنها ليست أكثر من صيحة تعجب ودهشة انطلقت من فم ابنة فرعون عندما شاهدت موسى في الماء فنطقت بكلمة « ميس » أى « طفل » وتعنى طفلا في الماء (٢٢) . وقد يكون هناك احتمال آخر ، وهو أن أخت موسى التى تتبععت السفط في الماء هى التى اطلقت الاسم موسى على أخيها في خضرة ابنة فرعون وسمته باسم عبرى يتناسب مع التعليل الوارد في التوراة . ويحظى بقبول ابنة فرعون لتطابق المعنى على الحدث . هذا اذا ما اغفلنا حقيقة هامة وهى أن موسى لم يطلق عليه اسم بعد ولادته مباشرة بواسطة والديه وقبل أن يلتقى في النيل وبما أنه ليس من المعقول أن ينتظر الوالدان حتى تطلق ابنة فرعون اسما على ابنهما فلا بد أن يكون موسى قد تلقى تسمية ما على يد والديه بعد ولادته مباشرة خاصة اذا أخذنا في الاعتبار رواية التوراة التى تقول بأن أم موسى قد خبأت ابنهما فلا بد أن يكون موسى قد تلقى تسمية ما على يد والديه بعد ولادته مباشرة،

---

(٢٢) هناك عبارة في التوراة نحس فيها هذا المعنى : « ولما فتحته رأت

الولد واذا هو صبي يبكى . فرقت له وقالت هذا من اولاد العبرانيين »

( الخروج ٢ : ٦ ) .

خلال هذه الفترة ؟ (٢٣) .

والحقيقة أن كل هذه الملابسات والتناقضات تدعونا الى الأخذ بالأصل العبرى للاسم موسى مع بعض التحفظ فيما يتعلق بالصيغة التى ورد بها اسم موسى فى التوراة وهى صيغة اسم الفاعل . أما الاسباب التى تدعونا الى الأخذ بالاسم العبرى لموسى ورفض الراى القائل بالأصل المصرى للتسمية فهى كالتالى :

اولا : أن الدعوة الى التوحيد فى بنى اسرائيل دعوة قديمة وطالما أن موسى قد ظهر فى جماعة بنى اسرائيل فلا بد من ربط دعوته بالدعوات السابقة . وظهور موسى فى جماعته الاسرائيلية فى مصر يعنى بالضرورة أن موسى قد تلقى تسمية عبرية بعد ولادته مباشرة ، حتى وان اتخذ بعد ذلك تسمية ثانية لها علاقة بالاحداث التى وقعت بعد ولادته ، وبصرف النظر عن كون قد اطلق هذه التسمية الثانية . خلاصة الحديث أن العرف قد جرى على اعطاء المولود اسما بعد الولادة مباشرة ، والاسم لا بد وأن يكون من بين الأسماء التى عرفتھا الجماعة الاسرائيلية أو استحدثتها . وقد يحدث فى بعض الحالات أن

---

(٢٣) . والحقيقة أن التوراة تشير الى أن اطلاق اسم « موسى » على الطفل بواسطة ابنة فرعون لم يتم الا بعد أن كبر وذلك بعد أن تم ارجاع الطفل الى أمه لكى ترضعه : « ولما كبر الولد جاءت به الى ابنة فرعون فصار لها ابنا ودعت اسمه موسى وقالت انى انتشلتته من الماء » ( الخروج ٢ : ١٠ ) . ومعنى هذا أن ابنة فرعون لم تطلق الاسم موسى على الطفل الرضيع مباشرة بعد رؤيته فى الماء ، ولكنها حسب الرواية التوراتية اطلقت عليه هذا الاسم بعد أن تمت رضاعته واعادته الى ابنة فرعون بعد أن كبر .

يعطى المولود فى الاقلية اسما تراثيا مأخوذا من الاسماء المعروفة لدى جماعة الاقلية ، ويأخذ أيضا اسما ثانيا من بين أسماء الاغلبية التى تعيش بينها الاقلية لظروف سبق أن تحدثنا عنها . ومن المحتمل أن يكون موسى قد اتخذ بالفعل اسمين الاول عبرى بعد ولادته مباشرة والثانى مصرى بعد تطور أحداث قصته مع بيت فرعون .

ثانيا : أن تاريخ الانبياء قد علمنا أن الانبياء والرسل عليهم السلام عادة ما يرسلون بلغة أقوامهم . وفى هذا يقول القرآن الكريم : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم » (٢٤) . وقد تحدث كل أنبياء ورسل بنى اسرائيل باللغة العبرية لغة قومهم ولغة توراتهم وكتبهم المقدسة . وعلى هذا الاساس لابد وأن يكون موسى قد عرف العبرية وتحدث بها فى مصر بين جماعته الاسرائيلية ، وهذا فى نفس الوقت لا يمنع معرفة موسى بالمصرية القديمة ، لغة المجتمع الكبير الذى يعيش فيه . وواقع التاريخ اليهودى قديما وحديثا يحتم علينا أن نعتقد فى أن موسى قد تحدث بلغتين الاولى هى العبرية لغة جماعته ، والثانية هى اللغة المصرية القديمة لغة المجتمع المصرى الذى عاش فيه . فقد عرف عن اليهود قديما وحديثا هذه الازدواجية فى اللغة ، وتعاملهم دائما بلغتين فى كل المجتمعات التى عاشوا فيها . وقد ساعد الشتات اليهودى على نشأة وتطور هذه الظاهرة وبخاصة فى العصور الوسطى وفى العصر الحديث . حيث عرف اليهود الازدواجية اللغوية . وفى التاريخ الاسرائيلى القديم عرف اليهود هذه الظاهرة فى فترات معينة من تاريخهم القديم أهمها فترات السبى الآشورى فالبابلى فالرومانى . وبعد الفتح الاسلامى لفلسطين تحدث اليهود بالعربية انى جانب لغتهم الأصلية ، بل لقد طوروا لغة جديدة



مزجوا فيها بين العبرية والعربية في العصور الوسطى ، وعرفت هذه اللغة باسم اللغة اليهودية العربية . وكذلك قبل الفتح الاسلامى لفلسطين تحدث اليهود بالآرامية وباليونانية وعرف بعضهم الفارسية الى جانب اللغة العبرية . وهذه الظاهرة تفسر لنا سر التفوق اليهودى فى الترجمة ، وقد مكنهم هذا من أن يلعبوا دورا ثقافيا هائلا فى نقل الثقافات فنشطوا فى حركة الترجمة ونقلوا كثيرا من العلوم من لغاتها الأصلية الى اللغات الأخرى التى عرفوها فكانوا خير وسيط لغوى فى حركة الترجمة فى كثير من العصور . وهناك سبب آخر سهل على اليهود المعرفة باللغات والتعمق فيها وهو اشتغالهم بالعمل التجارى والرحلة بتجارتهن الى بلاد عديدة عرفوا لغاتها مما مكنهم من الاشتغال بالترجمة .

ومن هنا فمعرفة موسى باللغة المصرية القديمة أمر لا يحتاج الى أدلة لو اكتفينا بهذا الدليل من واقع التاريخ اليهودى . ولكن هذه المعرفة باللغة المصرية القديمة لا تبرر الزعم بأن موسى مصرى الأصل ، أما بسبب النشأة والمولد ، أو بسبب التحدث بالمصرية القديمة ومعرفتها . أما معرفته بالعبرية فأمر لا يقبل الشك فهى لغة قومه ، وهى أيضا لغة التراث النبوى السابق عليه فى بنى اسرائيل ، وهى أيضا لغة التوراة التى نزلت عليه .

ثالثا : أن التوراة نفسها أكتت على عبرية موسى كما أكتت على عبرية التسمية . أما فيما يتعلق بالأصل العبرى لموسى فهناك فقرات عديدة فى التوراة تشير الى ذلك (٢٥) . والقرآن الكريم أيضا يؤكد على انتماء موسى الى بنى



اسرائيل عامة ، وإلى الجماعة الاسرائيلية في مصر خاصة (٢٦) . أما فيما

משמ

يتعلق بالتسمية فقد أعطت التوراة اسما عبريا لموسى هو

وقد ألحقت بالاسم في نفس الفقرة صيغة الفعل الذى تم اشتقاق الاسم منه

ففى سفر الخروج ٢ : ١٠ نقرأ

וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן הַמַּיִם מִשְׁחָהוּ

« ودعت اسمه موسى وقالت انى انتشلته من الماء » وقد اختلف في تفسير

الصيغة التى ورد بها الاسم « موسى » فى التوراة . فالصيغة المقروءة هى

משמ

من الفعل الثلاثى المعتل

משמ

صيغة اسم الفاعل

بمعنى « سحب » ، « انتشل » . ووجه الاعتراض فى هذه الصيغة يعود الى

كون موسى منتشلا من الماء وليس منتشلا . وكان من المفروض على حسب

منطقية الاحداث أن يأتى اسم موسى فى حالة المفعول به وليس فى حالة الفاعل

أو اسم الفاعل اذا كان لنا أن نفتتح بأن التسمية قد أخذت من واقعة الانتشال

من الماء حسب الرواية التوراتية الا اذا فصلنا بين الفقرتين الواردتين فى

الخروج ٢ : ١٠ واعتبرنا الفقرة الثانية لا تعلل الفقرة الاولى . المقصود هنا

هو فصل عبارة « ودعت اسمه موسى » عن العبارة التالية وهى العبارة

التعليلية : « وقالت انى انتشلته من الماء » ولهذا لا تكون العبارة الثانية معللة

للتسمية المعطاة فى العبارة الاولى . واذا أخذنا بهذا الفصل فنحن فى حل من

ربط اسم موسى بحادثة الانتشال من الماء . ويمكننا البحث عن معنى للاسم

يتناسب مع أى مضمون آخر غير مضمون الانتشال من الماء .

(٢٦) القرآن الكريم البقرة ٥٤ ، ٦٠ ، ٦٧ ، ٢٤٦ ، المائدة ٢٠ ، الأعراف

١٢٨ ، ١٥٠ يونس ٨٧ ، الاسراء ٢ ، طه ٨٦ .

وبعملية الفصل بين التسمية وحادثة الانتشال من الماء تكون في نفس الوقت قد ضحينا بظاهرة منتشرة في التوراة وهي ظاهرة تعليل الأسماء الواردة في عملية تعليل أسماء الاعلام وأسماء الأماكن الواردة في التوراة ، والتي تكاد تكون ظاهرة مستقلة واضحة في صلب التوراة ونظرا لقرب التوراة من عهد الاسطورة في بيئة الشرق الأدنى القديم ، واحتمال تأثرها بها فان كثيرا من الأسماء المعللة في التوراة يمكن شرحها في ظل ما يسمى بالاسطورة التعليلية ، أي الاسطورة التي تعلل أو تفسر حادثة ما خاصة وأن كثيرا من الأسماء المعطاة للاعلام والأماكن في التوراة قد ارتبطت بقصة حقيقية أو غير حقيقية ، ووظيفة القصة شرح سبب التسمية مما يجعلها مشابهة لنفس وظيفة هذا النوع من الأساطير الذي اصطلح على تسميته بالأساطير التعليلية (٢٧) . والأمثلة على ذلك متعددة في التوراة منها على سبيل المثال : « وعرف آدم حواء امراته فحببت وولدت قايين . وقالت اقتنيت رجلا من عند الرب » ( التكوين ٤ : ١ ) . ومثال آخر : « هذه تدعى امرأة لأنها من أمرء أخذت » ( التكوين ٢ : ٢ ) وكذلك : « ودعا آدم اسم امراته حواء لأنها أم كل حي » ( التكوين ٣ : ٢٠ ) وكذلك أيضا مع معظم أسماء أبناء يعقوب ( انظر التكوين ٢٩ : ٣١ — ٣٥ ، ٣٠ : ٩ — ١٤ ، ١٨ — ٢٥ ) . إلى غير ذلك .

ولا شك في أن عملية ربط اسم موسى بحادثة الانتشال هو من باب

---

(٢٧) الاسطورة التعليلية هي الاسطورة التي تعطى تفسيراً لأصل عادة

من العادات أو اسم من الأسماء ، أو شيء من الأشياء ، ويطلق عليها بعض

مؤرخي الديان اسم اسطورة الاصل Myth of Origin انظر :

S. H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books,

Baltimore, 1963, p. 13.

القصة التعليلية ، وهى بهذا تسير على نهج التوراة فى اعطاء تعليل لأغلب الأسماء الواردة بها . ولكن نظرا لعدم تناسق الاسم المعطى لموسى مع وضعه فى القصة نجدنا مضطرين الى البحث عن تعليل للاسم بعيدا عن حادثة الانتشال من الماء ، وان كان فى هذا خروج على النسق التوراتى الذى لا يتفنع معه هنا الا افتراض وجود تحريف أو خطأ فى النسخ قد وقع عند تسجيل اسم موسى فجعله فى صيغة اسم الفاعل على عكس مجريات القصة التوراتية . وهذا بطبيعة الحال هو الافتراض البسيط الذى يحل لنا المشكلة دون أن نتعمق فى التفكير لنبحث عن تعليل أو تعليقات أخرى للتسمية بعيدا عن الحادثة التى ارتبط بها الاسم فى التوراة .

وبما أن هناك افتراضات لتفسيرات خاصة بالاسم موسى تبتعد به عن الانتشال من الماء مثل تفسير فرويد للتسمية وغير ذلك . . . نقول طالما أن هناك افتراضات طرحت بعيدا عن التعليل التوراتى فإن هذا يفتح الباب للبحث عن تعليقات أخرى لا تنقصها الأدلة المبرهنة عليها . وهناك أكثر من افتراض لتعليل وتفسير التسمية . والافتراض الأول أن يكون موسى

اسم فاعل بمعنى المنتشل ؛ ولكن الانتشال هنا لا علاقة له بقصة مولد موسى وانتشاله من الماء ، ولكنه يرتبط بقصة أخرى هى انتشال موسى لبنى اسرائيل من الماء بواسطة معجزة انشقاق البحر ، وتحقق خلاص جماعة بنى اسرائيل على يد موسى . وإذا قبلنا هذا الرأى فالتسمية انن اعطيت لموسى فى وقت متأخر أثناء أو بعد تمام خلاص بنى اسرائيل من فرعون بعد انشقاق البحر ، وعبور بنى اسرائيل تحت زعامة موسى الى سيناء . ونجد لهذا الرأى تأييدا من لويس جنتزبرج فى عمله الضخم « قصص اليهود » المعتمد على روايات

الأجادا (٢٨) . ففي الروايات الخاصة بطفولة موسى نجد أن موسى قد أعطى مجموعة من الأسماء ليس من بينها الاسم موسى الذي أطلق عليه بعد سنتين من ولادته حين أعيد الطفل إلى ابنة فرعون بعد تمام رضاعته فأطلقت عليه ابنة فرعون الاسم موسى لأنها حسب رواية الأجادا « قد انتشلت من الماء ولأنه سينتشل بنى إسرائيل خارج أرض مصر في وقت سيأتي » (٢٩) . وهذه الرواية تتفق في نصفها الأول مع رواية التوراة . ولكنها تختلف في نصفها الثاني الذي لم يرد له ذكر في التوراة، وهو تسمية موسى بالمنتشل لبنى إسرائيل من مصر . ولكن بهذا الشكل تخرج الأجادا في تفسير اسم موسى عن دائرة التوراة وبعيدا عن حادثة الانتشال من الماء . وتحفظ أيضا النص التوراتي من التغيير بجعل *מֹשֶׁה* اسم الفاعل كما هو الحال . وهنا يجب أن نلاحظ أن التعليل الأول للتسمية يأتي من جانب ابنة فرعون بينما التعليل الثاني لا يخصها بطبيعة الحال .

---

(٢٨) Louis Ginzberg, Legends of the Bible, The Jewish Publication Society of America 1956.

يذكر جزنزيرج أن موسى قد سمى بأكثر من تسمية ، فقد سماه أبوه حيدر بمعنى « قران » لأن أباه اقترن بأمه من جديد بسبب موسى ، وسمته أمه يكوئيل لأن الرب أرجعه إليها ، وسمته أخته مريم جيرد . لأنها نزلت إلى الماء لكي تتعرف على مصيره . . . ، وسمته إسرائيل شمعياين ناثنائيل « لأنه في أيامه يسمع الرب لأتين شعبه وينقذهم من مضطهدهم ويعطيهم الشريعة من خلاله » ، أنظر تفاصيل ذلك في :

Ginzberg, Legends of the Jews, p. 291-2.

Ginzberg, p. 292.

(٢٩)

ويقودنا هذا المعنى الأخير الى افتراض ثان . وهو ان التسمية

𐤌𐤍𐤏 قد تكون مشتقة من 𐤌𐤍 ١٠ وهو فعل أجوف

٥ ١١ بمعنى استرد ، استرجع ، ارتحل ، انتقل ، طرد .

واسم الفاعل يكون بمعنى المسترد أو المرتحل أو المرسل . وهى معانى تقترب من العمل الذى قام به موسى وهو استرداد جماعة بنى اسرائيل ( من مصر ) أو المرتحل بها ، أو الهارب بها من مصر ، أو الخارج بها من مصر . وكلها معان قريبة ومتشابهة الى حد ما .

وهناك افتراض ثالث أضعف من الافتراضين الأولين من ناحية الاشتقاق اللغوى ، وان كانت له دلالة قوية من ناحية المعنى . فالاسم موسى ربما يكون تحريف أو اختصار لكلمة 𐤌𐤍𐤏 . بمعنى « مخلص » وهنا نفترض

سقوط الجزء الأخير من الكلمة ، وهو المكون من الياء والعين المشككة بالفتحة المسروقة أو استبدالهما بحرف الهاء والعين نظرا لكونهما من مخرج واحد وهو الحلق . واذا كان هذا صحيحا فربما يكون قد تم ذلك للتخفيف خاصة فى حالة استخدام هذه الكلمة كاسم علم حيث أن نطق الياء والعين بالفتحة المسروقة يكون ثقيلًا على اللسان ، فاستعوض عن ذلك بتشكيل الشين بالسيجول واستبدال العين بالهاء تسهيلات للنطق . واذا صح هذا فإن التسمية تعنى المخلص ، أو المنقذ . وهى تسمية تنطبق تماما على وظيفة موسى وعمله الأساسى الا وهو كونه المحقق لخلاص بنى اسرائيل ، ولا تنقصنا الأدلة من التوراة وغيرها من المصادر اليهودية لإثبات أن موسى هو المخلص واسناد مهمة الخلاص اليه ، وهى مهمة ارتبطت به منذ ولادته وأيدتها المعجزات التى صاحبت ولادته ، والرؤى التى فسرت بها ، ومنها نبوءة أخته بأن أم موسى



ستاد طفلا يخلص اسرا ئيل(٣٠) .

والطريف أن بعض المصادر الإسلامية قد أدلت بدلوها في البحث عن تفسير لاسم موسى . نجد أبرزها ما ورد في تفسير الرازي وهو يتميز عن كثير من التفاسير الإسلامية في ناحية هامة ، وهي اهتماماته اللغوية الملحوظة . وهنا نجد الرازي يعطى أكثر من تعليل للتسمية موسى من بينها تفسير يعتبر التسمية موسى تسمية عربية لكى تضاف الى الرايين السابقين الخاصين بمصرية الاسم وعبريته . هذا مع العلم بأن الرازي نفسه يفضل الأصل العبرى للتسمية ، وان كان يعطينا تفسيراً مختلفاً للتسمية في العبرية . أما القول بالأصل العربى فيشتق لنا الاسم من وزن فعلى ، ويعتبر الميم أصلية في الاسم ، وان الاسم يشتق من « ماس » « يميس » بمعنى تبخر في مشيته وسمى موسى بذلك لأنه كان يتبخر في مشيته . ويعتبره راى آخر من وزن مفعل والميم في موسى زائدة ، والمعنى مأخوذ من « أوسيت الشجرة اذا أخذت ما عليها من ورق » وان موسى يسمى بذلك لصلعه(٣١) ويعتبر الرازي هذين التفسيرين للاسم فاسدين ، ويفضل عليهما أن تكون التسمية عبرية وانها مركبة من كلمتين عبريتين تعنيان ماء وثنجر ، وان موسى سمي باسم المكان الذى أصيب فيه وهو الماء والشجر حين جعلته أمه في تابوت دخل بين اشجار عند بيت فرعون(٣٢) . وواضح أن هذا التفسير الأخير لمعنى الاسم لا يركز على عملية الانتشال من الماء بل يركز على الوصف الطبيعى للمكان الذى وجد

---

Ginzberg, p. 288

(٣٠)

(٣١) الفخر الرازى التفسير الكبير ، الجزء الثالث ، الطبعة الثالثة ،

دار احياء انثراث العربى ، بيروت ، ص ٧٣ .

(٣٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

فيه موسى . وإذا كان رأى الرازى صحيحا فيما يتعلق بأن الاسم مركب من كلمتين فربما يكون من الأفضل ترجمة التسمية « بطفل الماء » اعتمادا على ورود كلمة **מַיָּם**<sup>١</sup> في العبرية بمعنى طفل أو ولد (٣٣) والميم تعبر عن الماء في شكل مختصر نتيجة للتركيب الذى يأخذ شكل الاضافة .

وعلى كل حال استفدنا من تفسير الرازى أمرين جديدين : الأول اقتراح عروبة التسمية موسى بالمعانى التى أوردتها الرازى . وعلى الرغم من رفضه لهذا الاقتراح واعتباره غامضا إلا أنه من الممكن اضافته الى المقترحات السابقة والخاصة بمصرية التسمية فيصبح لدينا ثلاثة آراء فيما يتعلق بأصل التسمية وهى : الأصل العبرى وهو الأقوى، ثم الأصل المصرى، وأخيرا الأصل العربى . أما الأمر الثانى المستفاد من تفسير الرازى فهو قوله بأن الاسم عبرى مركب من كلمتين ، وهو رأى نعتبره جديدا لأن الآخذين بعبرية الاسم لم ينظروا اليه على أنه اسم مركب ولكن نظروا اليه على أنه وحدة واحدة غير متجزئة . ورأى الرازى لا يخلو من وجه للصواب .

### خاتمة :

ان الرد على آراء فرويد ومدرسته تجاه موسى عليه السلام وديانته لا يعبر فقط عن ضرورة علمية لتنفيذ هذه الآراء علميا ، والرد عليها في موضوعية تامة . ولكنه يعكس في نفس الوقت أهمية دينية نظرا لأن هذه الآراء تناولت التراث الدينى السامى التوحيدى بالنقد والتحليل . وقد شككت في بعض شخصيات هذا التراث ، وفي المفاهيم الدينية التى دعت اليها وبخاصة مفهوم التوحيد . ويجب ألا ننسى أن فرويد له موقف معروف تجاه الدين . فهو

---

(٢٤) **אחוד בן - יהודה , מלון כיס אנגלי - עברי עברי אנגלי**

Washington Square Press, Inc., New York, 1967., p. 290.

في الحقيقة لايعترف بالدين ، بل يصفه بأنه من أوهام العقل الانساني ، ومن هذا المنطلق كانت معالجة فرويد لليهودية ومفاهيمها وعاداتها وطقوسها . فقد اخضع فرويد العقائد اليهودية للتحليل السيكلوجي ، كما اخضع السلوك الديني عامة لنظريته التي انتهى فيها الى نتائج خطيرة من أهمها أن فكرة الاله من اختراع العقل البدائي ، وهي تعبر عن العجز الانساني في مواجهة الطبيعة والكون ، وهو اشبه بعجز الطفولة الذي يولد الحاجة الى الحماية التي يجدها الطفل عند الأب . ولأن هذا العجز مستمر طوال الحياة ، فالحاجة الى الاب وحمايته مستمرة . ومن هنا كان اكتشاف الألوهية والعدالة والثواب والعقاب والحياة بعد الموت . وكما أن الأب مصدر للحماية والعون ، فهو أيضا مصدر للخوف ، وهكذا الاله أيضا مصدر للحاجتين معا . وهذا التحليل السيكلوجي لا ينطبق على الانسان البدائي ، ولكنه يفسر أيضا السلوك الديني للانسان في كل العصور (٣٤) .

وتشير هذه الخلاصة السريعة الى موقف فرويد من الدين عامة ، ومن اليهودية خاصة ويدعم هذا الموقف أن فرويد يعتبر من اليهود المندمجين ، ومن الرافضين لكثير من المفاهيم الدينية لليهودية الأرثوذكسية (٣٥) ولكن يبدو أن

---

Sigmund Freud, The Future of an Illusion (٣٤)  
trans. by W. D. Robson-Scott, Anchor Books, Doubleday & Co.  
New York, 1964, pp. 47-49.

وانظر أيضا : Norman Kiell, ed. The Psychodynamics of  
American Jewish Life, an Anthology, Twayne Publishers, N. Y., 1967,  
pp. 7-8.

Arnold Meadow and Harold Vetter, Freudian (٣٥)  
Theory and the Judaic Value System, in, The Psychodynamics of  
American Jewish Life, p. 154.

هذا الرفض لم يمنع فرويد من الرغبة في البحث في بعض المشاكل والقضايا اليهودية من وجهة علم النفس التحليلي الذي طوره . وكانت قضية أصل موسى وحياته ونشأته من بين أهم المسائل التي جذبت انتباه فرويد ، ورأى فيها حقلا خصباً لتطبيق نظرياته السيكلوجية ، كما أعلن هو عن ذلك في دراسته عن موسى والتوحيد (٣٦) .

مع الاعتراف بأهمية التحليل النفسي في كشف أغوار النفس الانسانية وفهم أسرارها ، وفي القاء الضوء على شخصيات التاريخ القديم من زاوية جديدة لم تكن مطروقة من قبل . . . الا أن استخدام وسائل التحليل النفسي وتطبيقها على التاريخ القديم ، وعصوره ، وشخصياته يجب أن يتم في حدود الموضوعية العلمية ، وداخل اطار بناء يسعى الى تعميق المعرفة الانسانية في التاريخ القديم ، وخاصة التاريخ الديني للانسانية . وهنا نرى أن فرويد قد أخطأ حين توسع في تطبيق منهجه في التحليل النفسي لفهم شخصية موسى عليه السلام ، والوصول الى حكم على موسى وديانته لا يتناسب مطلقاً مع ما ورثناه من أخبار وروايات عن موسى وديانته في كثير من المصادر الدينية المقدسة كالطورا ، وبقية كتب العهد القديم ، والعهد الجديد ، والقرآن الكريم ، وغير ذلك من المصادر الدينية التي تناولت شخصية موسى ودعوته بالشرح والتفسير بل على العكس تماماً لقد استخدمت بعض هذه المصادر استخداماً عشوائياً لاثبات عنصر أو آخر من عناصر التحليل النفسي الذي يسعى فرويد الى تطبيقه حيث طوع مادة الطورا لخدمة نظريته . ولعل من أخطر الأمور التي نراها هنا عدم اعتراف فرويد بالتراث الديني يهوديا كان أو غير يهودي ، والانطلاق



لفهم افكار اليهودية وشخصية موسى من افتراضات علمية قد لا تصلح لشرح وتفسير ظواهر التاريخ القديم ، وخاصة التاريخ الدينى .

ان مهمة علم النفس فى المجال الدينى يجب ان تنحصر فى محاولة ايجابية لزيادة معرفتنا الدينية وتعميقها من خلال الوسائل التى طورها علم النفس لفهم السلوك الانسانى ، وخاصة السلوك الدينى . ولكن فرويد لم يلتزم بهذا الاطار الايجابى فى استخدام علم النفس استخداما ايجابيا . ولا نعتقد ان من مهمات علم النفس ان يصدر حكما مطلقا على التاريخ القديم ، او على الفكر الدينى ، وان يصل الى تقييم سيكولوجى لهذا التاريخ . لقد خلط فرويد بين مهمة عالم النفس ومهمة المؤرخ العام ، ومؤرخ الأديان على وجه الخصوص . فالحكم على موسى عليه السلام بأنه مصرى وليس عبريا ، والحكم على ديانته بأنها ديانة مصرية وليست عبرية ... مثل هذه الأحكام ليست أحكاما سيكولوجية ، ولكنها أحكام تاريخية . وهناك من المؤرخين من هم أقدر من فرويد على الوصول الى مثل هذه الأحكام ، وان لم يفعلوا ، لا عن عجز ، ولكن لأن المادة التاريخية والدينية المتوافرة لديهم لا تؤدى بهم الى مثل هذا الحكم التعسفى الذى أطلقه فرويد ، وهم المؤهلون علميا لاطلاق مثل هذا الحكم التاريخى والدينى . لقد خرج فرويد من مجال علم النفس الى مجال التاريخ معتقدا عن طريق الخطأ ان تحليله النفسى يمكنه من اصدار أحكام تاريخية . وقد رأينا من قبل كيف استخدم المادة التاريخية والدينية واللغوية استخداما يخدم أغراضه العلمية فى التحليل النفسى . وقد خرج بهذا على أهداف علم النفس وحدوده . وقد تجاوز فرويد أيضا حدود الموضوعية العلمية حين حاول تطبيق نظريته السيكلوجية على الدين من موقف معاد للدين ، غير معترف بمصادره الالهية ، ومعتقدا فى ان الأفكار الدينية والمعتقدات هى من خلق وأوهام النفس الانسانية وأنها تعبير خارجى عما يدور فى النفس من مشاعر وغرائز متناقضة . هذا بالإضافة الى المشاكل التطبيقية التى



يصادفها علم تطبيقي كعلم النفس التحليلي في فهم شخصيات وأحداث التاريخ القديم ، وإطلاق أحكام كلية على هذه الشخصيات ، كما لو كانت شخصيات حية ترقد على أسرة في عيادات نفسية . لقد تجاوزت هذه المحاولة حدود الواقع الفعلى عن ايمان خاطيء بالامكانيات الهائلة لوسائل التحليل النفسى التى تمكنها من فهم سلوك الانسان القديم بنفس قدرتها على فهم سلوك الانسان المعاصر .

لقد ضرب فرويد عرض الحائط بما عرف عن ديانة موسى من خصائص ميزتها في التاريخ القديم عن الديانات المحيطة بها في بيئة الشرق الأدنى القديم ، وخاصة الديانة المصرية القديمة . فقد كانت هذه كلها ديانات تعدد وثنية طبيعية لا يربطها بديانة موسى رابط ، حيث قامت هذه الأخيرة على أساس من التوحيد الاخلاقي ، وعلى أساس من الاعتقاد في السيطرة الالهية على الطبيعة وعناصرها ، وايضا على أساس من الوحي المكتوب كمصدر للنظم والتشريعات والقوانين المنظمة للحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية لبني اسرائيل .، وقد تم اخضاع العقل الانسانى لسلطة الوحي . فأصبح وسيلة للتعرف على الحقيقة الالهية من خلال تفسير وشرح مادة الوحي ، وبالوحي والعقل اضمحل دور الطبيعة وتأثيرها على التفكير الدينى الاسرائيلى . وقد كان لهذا اثره الكبير في استقلال ديانة موسى ، وسموها على ديانات الطبيعة ، ومن بينها الاخناتونية . وتم الانتقال من الايمان بعناصر الهية طبيعية متعددة الى الايمان باله واحد خالق للطبيعة وعناصرها ، وتحولت الطبيعة من قوة خالقة معبودة الى قوة مخلوقة . وهذا يعنى أنه بمقارنة الوضع في ديانة اخناتون يصبح الاله الواحد اتون في الاخناتونية أحد العناصر الطبيعية الخاضعة للاله الواحد في ديانة موسى عليه السلام .

وفي الوقت الذى كانت فيه ديانة موسى عليه السلام ثورة على الفكر

الاسطوري في منطقة الشرق الأدنى القديم رافضة للاسطورية ومضامينها ، معتمدة على الوحي كمصدر اول للمعرفة الدينية ، وعلى العقل في تفسير الوحي . . . يخرج علينا فرويد — اثناعا بطموحاته في التحليل النفسي — بفكرة أن موسى مصري حولته الاسطورة الى عبري مع أن كل الأدلة التاريخية والعينية تشير الى عكس ذلك كما حاولنا أن نوضح من قبل . ولا ننكر هنا أن التوراة قد دخلتها عناصر اسطورية بتأثير من بيئة الشرق الأدنى القديم عامة ، ولكن هذه تنحصر في مواطن معينة خاصة بقصص الخلق والطوفان وغيرها . وهنا يجب أن نستثنى المعجزات التي وردت في العهد القديم على يد الانبياء ، فهذه لا تصنف ضمن اساطير العالم القديم ، ولكنها معجزات الهية مؤيدة للأنبياء في بعض مواقفهم ضد أقوامهم . وهي ليست ضد العقل ، ولكنها فوق العقل استنادا الى الهية مصدرها .

وشخصية موسى عليه السلام من أكثر شخصيات العهد القديم وضوحا نظرا لكثرة ما ورد عن موسى من معلومات في التوراة وبقية الكتب المقدسة وفي القرآن الكريم . وتكاد تكون كل أعماله الدينية والتاريخية معروفة . ولكن فرويد يتجاهل كل هذا ، ويأخذ فقط من قصة موسى ما يتعلق بطفولته ليبس عليه نظريته . واهتمام فرويد بالطقولة معروف ، ولكن الموضوعية العلمية تمنع من تشكيل طفولة موسى لكي تتناسب مع نظرية سيكولوجية ، أو مع غيرها من النظريات . ولو كان فرويد قد قبل المخططات التاريخية الواكبة لحياة موسى في طفولته ، لأدرك أن أحداث طفولة موسى أحداث عادية خالية من التركيبة الاسطورية التي وضعها داخلها . ولكن رفض فرويد للدين وحكمه عليه بأنه وهم كبير وقعت فيه الانسانية وطورته ، هو الذي سمح لفرويد بأن ينظر الى الشخصيات النبوية نظرتة الى الانسان العادي صاحب الغرائز الطفولية ، وكذلك النظر الى ما حققته هذه الشخصيات النبوية من منجزات على أنه من خلق الاسطورة . وبالتالي يقارن بين موسى مثالا وعندد من

الشخصيات الأخرى التي اتفق على أنها شخصيات تنتمي إلى التراث الأسطوري في بلاد ما بين النهرين ، وفي بلاد اليونان والفرس ، والتي ينتمي كل منها إلى تراث ديني يعترف بالأسطورة ، بل ويقوم عليها . وهي مقارنة غير عادلة حتى وإن كانت هناك بعض الأمور أو العناصر المشابهة في حياة هذه الشخصيات فالتشابه ليس كل شيء في المقارنة ، ولكن الأسس أو المبادئ أو الأصول التي نتج عنها التشابه هي الفيصل في الحكم النهائي على وجود علاقات تسمح بالمقارنة أو لا تسمح بها . وقد تمسك فرويد بعناصر التشابه وتغاضي الأسس التي تقوم عليها هذه العناصر فوقع في خطأ منهجي جوهري حين قارن بين موسى وبعض شخصيات التاريخ القديم على أساس من قاعدة التشابه لا على أساس المبادئ والأصول التي تحكم في هذه الشخصيات ، وتوجه حركتها في التاريخ .

والله اعلم ..

## المصادر والمراجع :

### القرآن الكريم

• חזקוני נביאים וכתובים ; לונדון 1956

الكتاب المقدس . دار الكتاب المقدس . القاهرة .  
الفخر الرازي ، التفسير الكبير ، الجزء الأول ، الطبعة الثالثة ، دار احياء التراث العربى . بيروت .

אברהם אבן - שושן ; המלדן החדש ; ירושלים 1980

אהוד בן יהודה ; דוד וינשטיין ; מלדן אנגלי עברי ;  
עברי . אנגלי 1961

محمد أبو المحاسن عصفور ( دكتور ) معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم  
من أقدم العصور الى مجيء الاسكندر . دار النهضة العربية ، بيروت  
١٩٨١ .

عبد العزيز صالح ( دكتور ) الشرق الأدنى القديم ، الجزء الأول ، مصر  
والعراق . المطابع الاميرية . القاهرة ١٩٦٧ .

— Adolf Erman, ed., The Ancient Egyptians, a Sourcebook of their  
Writings, Harper & Row Pub., New York, 1966.

— James Henry Breasted, A History of Egypt, Bantam Books.  
N. Y. 30 th Printing, 1967.

————— Development of Religion and Thought in Ancient  
Egypt. Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia,  
1972.

— Henri Frankfort, Ancient Egyptian Religion, Harper & Row,  
N. Y. 1961 .

— Sigmund Freud, The Future of an Illusion trans. by W. D.  
Robson - Scott, Doubleday & Co., N. Y., 1964.

Moses and Monotheism, tran. from the German by  
Katherine Jones, Random House, 1939, PP. 13-14.

— Louis Ginzberg, Legends of the Bible, the Jewish Publication Society  
of America, 1956.

— S. H. Hooke Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore,  
1963.

— Norman Kiell, ed., The Psychodynamics of American Jewish Life,  
an Anthology, Twayne Publishers, N. Y., 1967.

— Arnold Meadow and Harold Vetter, "Freudian Theory, and the  
Judaic Value System", in, The Psychodynamics  
of American Jewish Life, N. Y., 1967.

— Pierre Montet, Eternal Egypt, trans. from the French by Doreen  
Weightman, The New American Library, N. Y.,  
1964.

— Vincent Ariele Tobin, "Amarna and Biblical Religion" in, Pharaonic  
Egypt, the Bible and Christianity, ed. by Sarah  
Israelit Groll, The Magnes Press, the Hebrew  
Univ. Jerusalem, 1985.

— John Wilson, The Culture of Ancient Egypt, Univ. of Chicago  
Press, 1961.



رقم الابداع بدار الكتب  
٨٣/٦١٥٣

دار النور للطباعة



## مجلة الدراسات الشرقية

مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية .

المراسلات باسم : د. ذاكية محمد رشدي  
قسم اللغات الشرقية - كلية الآداب  
جامعة القاهرة

بريد الأورمان - جيزة - مصر  
الاشتراك السنوي : ٣ جنيهات مصرية أو ما يعادلها

# مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية  
تعنى بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والفنون والأدب واللغة

رئيس التحرير :  
الأستاذ الدكتور السبهي محمد السبهي

العدد الرابع  
يوليو ١٩٨٦

العدد الرابع  
يوليو ١٩٨٦





# مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

العدد الرابع  
يوليو ١٩٨٦

٥٦

رئيس التحرير :  
الأستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي

مكثر العمري  
الدكتور محمد الرزق فزير

هيئة التحرير :  
الأستاذ : أحمد علي الحملي  
أ.د. : بديع جمعه  
أ.د. : أحمد فؤاد متولي  
أ.د. : محمد خليفة حسن



## الفهرس

### صفحة

- ٧ العجمة في شعر أبى نواس د . أحمد عبد القادر الشاذلى
- ٦٣ رسائل الخميس وخراسان د . صادق احمد داود جودة
- ١٨٣ الرؤية النقدية للبيئة د . زين العابدين محمد حسن  
جولدبرج
- ١٢٩ النزعات السياسية في د . فتحى عبد المقصود أبو سيف  
الدولة الغزنوية
- ٢٠٥ البيئة الأندلسية في شعر د . جمال عبد الكريم  
مانويل ماتشادو



## مقدمة

عزيزى القارى الكريم :

اشرف اليوم بتقديم العدد الرابع من مجلتك — مجلة الدراسات الشرقية — وان تأخر قليلا عن مواعده ، نتيجة لاسباب أرجو أن يتم التغلب عليها وهذا تقصير من جانبى اعترف به ، يقابله عطاء متجدد من جانبك يتبثل فى اقبالك على اقتنائها ، وكتابتك الى مجلتك أفكارك واقتراحاتك التى ستهتم بها هبة تحرير المجلة للاخذ بالممكن منها ، لتنفيذها فى الاعداد القادمة .

وقد حاولنا من جانبنا التخلص من الاخطاء والهفات التى ظهرت فى العدد الماضى واننى كائت اقل بصفة عامة . لذا تأمل ان يكون هذا العدد افضل من سابقه من هذه الناحية .

القارىء العزيز ، بدانا فى هذا العدد توسيع دائرة الافكار والمقالات فتضمن العدد ابحاثا باللغة الانجليزية وابحاثا فى مجالات تختلف بعض الاختلاف عما شهدناه فى الاعداد السابقة أرجو أن نكون موفقين فيها .

وسنوالى نشر بحوث الزملاء فى مصر والبلاد العربية فى الاعداد القادمة باذن الله .

ومن الله العون والتوفيق ، وعليه قصد السبيل

دكتور السباعى محمد السباعى





## « العجبة في شعر أبي نواس »

د . أحمد عبد القادر الشاذلي

جامعة المنوفية

الحسن بن هانيء من شعراء الدولة العباسية ، ولد في العقد الخامس من القرن الثاني للهجرة ، كان أبوه هانيء من جند مروان بن محمد « مروان الجعدي » آخر خلفاء الأمويين ، ويقال أنه فارسي (١) ، أما أمه فهي جليان فارسية تماماً ولا خلاف على فارسيته .

هياً هانيء لابنه حياة علمية في أثناء وجوده بالبصرة ، فأرسله الى المساجد ودور العلم ، فالتقى العلم على يد حماد حجرد ويحيى بن القطان وأبي عبيدة بن المثنى وخلف الأحمر ، ولكن سرعان ما توفي والده ، فأرسلته أمه الى أحد العطارين ليعمل عنده من أجل اطعام أمه وأخيه ، ومع ذلك لم يتوقف عن الدرس والتحصيل ، وتعرف على والبة ابن الحباب الذي حمله الى بغداد حيث الخلافة وولاية العهد والوزارة والقواد ووجهاء الدولة .

انتقل أبو نواس من مجتمع العلم في البصرة الى مجتمع الترف والمجون في بغداد ، فالتصل بالبرامكة وآل الربيع والخليفة هارون الرشيد وولديه الأمين والمأمون ، وفي بغداد وجد مجتمعاً اتسم بعدة سمات منها : وجسود أجناس مختلفة من عرب وفرنس وترك بل وهنود ، فالفرنس هم القوة التي جاء العباسيون بسيوفها الى الحكم فأصبحوا أهلاً للوزارة والقيادة ، وأخذ الاتراك يشقون طريقهم بفضل قوة مراسهم في القتال ، ولم يكذبوا نفوذ الفرنس حتى حل محله نفوذ الاتراك .

أما على المستوى الاجتماعي فكان هناك تجمع للموالى والجواري والعبيد من الأجناس المختلفة ، وامتلات قصور الخلفاء بالجواري من السنديات

---

(١) العصر العباسي الاول — شوقي ضيف ٢٢٠ .

والفارسيات والروميات والهنديات والتوكيات وكن يجدن قرض الشعر وروايته بالإضافة الي تميزهن في فنون الغناء والموسيقى وقد اقتنى الرشيد ألفين من الجوارى واشترى الامين جاريته « بذل » بزورق مملوء ذهباً (٢) .

ومن الظواهر الاجتماعية في هذا العصر شيوع انشرب الذي سعى الخلفاء لباحة شربه ، وقد شربها الهادي ، وعفا المهدي عن شاربها ، وغرق الامين والمأمون فيها وانتشرت الخانات التي تفتح ابوابها حتى انصاف الليالى .

في هذا الجو من امتزاج بين الاجناس المختلفة وشيوع ظاهرة الجوارى والاماء وشرب الخمر ، انتشرت أيضاً مجالس العلم والعلماء ، وبرزت علوم الكلام والفلسفة ، وظهر الجدل والنقاش .

عاش أبو نواس هذا العصر ، ونظم أشعاره التي تعد صورة معبرة عن المجتمع في العصر العباسي ، فقد شاعت الافكار والآراء والمعارف في عصره بين ثنايا ديوانه وسوف أقف عند نقطة واحدة وهى « العجمة في شعر أبى نواس » وأعنى بالعجمة تعجم اللفظ والمعنى :

— وأعنى بعجمة اللفظ الالفاظ الاعجمية التي سلكت طريقها الى شعر الشاعر وكانت هذه الانفاظ موجودة في البيئة التي عاشها الشاعر .

— وأعنى بعجمة المعنى تلك المعانى والافكار والآراء التي تسربت الى شعر الشاعر ولا يوجد لها أصول عربية ، وتعد غريبة على الشعر العربى .

### أولا : عجمة اللفظ

تجزت كثير من الالفاظ الاعجمية على لسان أبى نواس ، وهذه الالفاظ في مجملها فارسية وبعضها من لغات أخرى كال يونانية والهندية ، وملاحظ عجمة اللفظ عند أبى نواس تتمثل في الجوانب التالية :

١ — الفاظ الخمر من خمریات واوانى الخمر واماكن تناولها ولونها مثل :

ابريق ، اسفنت ، جام ، دسكرة ، درياقة ، ذورق ، راقود ، رطل ، زرجون ، الطاسة ، طرجهارة ، نقل .

٢ — الفاظ الورود والزهور مثل :

آذريون ، آس ، أرجوان ، باذقوس ، بستان ، بهار ، بنفسج ، جانار ، جون ، خزامى ، خرى ، راميش ، سيسنبر ، سوسن ، قرتفل ، ثرجس ، نسرین ، نوروز ، ياسمين .

٣ — الفاظ الموسيقى :

بم ، بوق ، دف ، دهبيرج ، زير ، ضج ، الطنبور ، الناي .

٤ — الفاظ الطيور خاصة طيور الصيد :

البازى ، الباشق ، الدراج ، دستبان ، دستخار ، الزاغ ، السودق ، الشاهين ، الطاووس ، الكرز .

٥ — الفاظ اللبس :

برنس ، بنيقة ، تبان ، تكة ، خز ، خيش ، دواج ، ديباج ، السابري ، سربال وسروال ، سوار ، طيلسان ، قرطق .

٦ — الفاظ الجواهر والسكة والمال :

بندار ، جمان ، درهم ، دغتر ، دكان ، دينار ، زرياب ، زيرجد وزهر ، فيروزج .

## ٧ — الفاظ ادارية وعسكرية :

آيين ، اقليد ، برجاس ، توخار ، خندق ، دهقان ، ديزج ، ديوان ،  
صولجان ، فرند ، عسكر ، مرازية ، منجنيق ، هاون .

## ٨ — الفاظ أخرى :

الفاظ طعام مثل : خوان وفلفل وقتد وكباب .  
الفاظ الروائح وادوات الزينة مثل : ائمد وابهة ومسك .  
الفاظ اللعب مثل : شطرنج ونرد .  
الفاظ متنوعة مثل : اشسفى وچلار وخيزران وزغت وزنديق وسندير  
وسراب ومردة ومهرجان وناطور .

## اولا : الفاظ الخمر وما يرتبط بها

ابريق ج اباريق ، كلمة معربة عن الفارسية مكونة من ( آب ) بمعنى  
ماء و ( ريز ) مخفف ( ريزا — ريزنده ) (٣) أو انه مكون من آب وريز من  
المصدر « ريختن » بمعنى أن يصب والابريق : وعاء له اذن وخرطوم ينصب  
منه السائل (٤) ، وقد ذكره فيروزا بادى بأنه معرب من آب رى (٥) والصواب  
انه معرب آب ريز (٦) .

وقد تردد لفظ ابريق و اباريق في مواضع كثيرة من ديوان أبى نواس

(٣) وازهای فارس در زبان عربی محمد علی امام شمشیری ٩ .

(٤) المعجم الوسيط ج ١ ص ٢ .

(٥) القاموس المحيط ٣ / ٢١٨ .

(٦) شستا یجس ٧ .



وبنفس المعنى وهو الاناء الذى يصب منه الخمر : وقد ارتبط اللفظ عنده  
بشرب الخمر ، وقال أبو نواس (٧) :

قامت بإبريقها ، والليل معتكرا . . . فلاح من وجهها فى البيت للاء

وقال (٨) :

فأرسلت من قم الأبريق ضافية . . . كأنما أخذها بالعين اغفاء

وقال (٩) :

قد بات يسقيني درياقة . . . سالت من الأبريق فى الجسام

وقال (١٠) :

فصوب من الأبريق فى الكأس شربة . . . يعل بها قلبان مختلفان

واستعمل الكلمة جمعا فقال (١١) :

لدينا أبريق ، كأن رقابها . . . رقاب كراكى نظرن الى صقر

وقال (١٢) :

لكننا العيش فى اللذات متكئا . . . وفى السباح ، وفى معج الأبريق

وكلمة أبريق وأبريق نجدهما تتردد فى صفحات ٧٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ١٠٧ ،

---

(٧) الديوان ٦ .

(٨) الديوان ص ٦ .

(٩) الديوان ص ٤٠ .

(١٠) الديوان ص ٩٤ .

(١١) الديوان ص ١٢٣ .

(١٢) الديوان ص ٤٣ .

١٤٣ ، ١٩٠ ، ١٧٦ ، ٢١٧ ، ٥٢٤ ، ٦٨٣ ، ٦٨٩ ، ٦٩٣ ، ٧٠١ ومعاني  
هذه الكلمات لا تخرج عن المعنى المراد من الكلمة الفارسية .

— اسفنت : المعتقد من عصير العنب وذكر الفيروزا بادی (١٣) انها  
من الاشربة او أعلى الخمر ، واسفنت معرب اسفند وورد في برهان قاطع  
بلفظ اسفند وذكر أنه معرب بحرمل شامى وذكره أيضا تحت كلمة اسفند  
وهي بذرة يسمونها خردل (١٤) .

وقد استخدمها أبو نواس بمعنى الخمر فقال (١٥) :

نادمتهم قرقف الاسفنت صافية . . . مشهولة بسبب من خمر تكرت

وقال (١٦) :

سلسلة الطعم اسفنت ، معتقة . . . يشربها قيم الحانون أوصاني

— باطية : اناء مفتوح الفم وعميق — كأس (١٧) .

ورد اللفظ في المعجم الوسيط بأنه اناء عظيم من الزجاج وغيره يتخذ  
للشرب ج بواط (١٨) ، وذكره فيروزا بادی (١٩) البطة : اناء كالقارورة ،  
وتستعمل اللفظة في طهران ( بادية ) بمعنى كأس ، وذكر أحمد تيمور (٢٠) أن

(١٣) القاموس المحيط ٢ / ٣٧٨ — شتايجس ٨ .

(١٤) ششتري ص ٢٥ .

(١٥) ششتري ص ٣٨ .

(١٦) ششتري ص ١١٣ .

(١٧) وازهای فارس در زبان عربی ٥١ .

(١٨) ص ٦٢ .

(١٩) القاموس المحيط ٢ / ٣٦٣ .

(٢٠) معجم تيمور الكبير ١ / ١٠١ .

بدو مصر يطلقون الباطية على التصعة الكبيرة ، كما ذكر ان بطية في اللغة  
هى الناجود أى وعاء الخمر والعامّة تطلقها على اناء من الفخار شبيه بالطاجين  
يثرّد فيه (٢١)، وقد استعمل أبو نواس اللفظ « باطية » بمعنى الكئاس  
فقال (٢٢) :

حتى اذا سلسلت في قعر باطية . . . اغناك لألأوها عن ضوء مصباح

وقال (٢٣) :

من عقار ، من رآها قال لى . . . صيدت الشمس لنا في باطيه

وقال (٢٤) :

وفي بيته زق ، وذن ، ودورق . . . وباطيه تروى الفتى وتقيم

وقال (٢٥) :

ايا من بين باطيه وزق . . . وعود في يدى غان يغنى

— جام : ج جامات واجوم وجوم : كئس زجاجى (٢٦) .

وقال فيروزا بادي انه الاناء من فضة ، وذكره حسين مجيب المصرى (٢٧)

- 
- (٢١) معجم تيمور الكبير ١/ ١٩٣ .
  - (٢٢) الديوان ١٠٨ .
  - (٢٣) الديوان ١١٩ .
  - (٢٤) الديوان ١٣١ .
  - (٢٥) الديوان ٦١٧ .
  - (٢٦) وازهاى فارس درزيان عربى ١٤٢ .
  - (٢٧) المعجم الفارسى العربى الجامع ١٠١ .

على أنه زجاج وكأس ، وورد اللفظ على أنه معرب عن الفارسية عند  
ثبثي وفي المعجم الوجيز والمنجد ، وقد استعمله أبو نواس بمعنى الاناء  
الذي يشرب فيه الخمر فقال (٢٨) .

واردد على المدام بالجام . . . وسبقنيها برغم لوامى

وقال (٢٩) :

قد بات يسقيني درياقة . . . سالت من الابريق في الجام

— دسكرة : ج دسكر : وهى القرية والصومعة والارض المستوية  
وبيوت الاعاجم يكون فيها الشرب والملاهي او بناء كالقصر حوله بيوت (٣٠) ،  
وردد عند شستري وشتايجس بنفس المعنى (٣١) ، ودسكرة الملك مدينة  
دسترد التى كانت منازلها موجودة بين الدائن وتخت طا قديس وبها قصر  
الملك ، وقد ذكرها البحري ، واستعملها أبو نواس بمعنى ملاهى ، ووردت  
في المعجم الوسيط بنفس المعنى (٣٢) ، وقال الأزهري دسكرة : بناء يشبه  
القصر حوله بيوت ويكون للملوك واحسبه معربا والدسكرة : القرية (٣٣) .

قال أبو نواس (٣٤) :

« ما زلت امتحن الدسكر دونه . . . حتى نزلت على خفى المنزل

(٢٨) المعجم الفارسي العربي الجامع ص ٢٤ .

(٢٩) الديوان ٤٥ .

(٣٠) القاموس المحيط ٣٠/٢ وشتايجس ٥٢٦ .

(٣١) وازهاى فارس ٢٥٣ .

(٣٢) ٢٨٣/١ .

(٣٣) المصباح المنير ١٩٤ .

(٣٤) الديوان ٦٧ .

وقال (٣٥) :

أرض تبنى بها كسرى دساكره . . . فما بها من بنى الرعاء انسان

وقال (٣٦) :

فظلت لدى دساكره عروسا . . . بعذراوين من خمر وآل

وقال (٣٧) :

نسقى سلافا من بنت دسكرة . . . ما سابها في دنائها الرنقى

وقال (٣٨) :

يا طينا بقعور القفص ، مشرفة . . . فيها الدساكر ، والانهار تطرد

والواضح ان الشاعر قد استعمل اللفظ مفردا وجمعا بمعنى مكان  
اللهو والشراب . . .

— دريافة : الدراق مشددة والدرياق والدريافة بكسرهما ويفتحان  
الترياق والخمر معرب دريافة (٣٩) ، وقتل ششتري انها نوع من الخمر (٤٠)  
وقد استخدمها أبو نواس بمعنى الخمر فقال (٤١) :

---

• (٣٥) الديوان ١٢٧

• (٣٦) الديوان ٦٢

• (٣٧) الديوان ٥٣

• (٣٨) الديوان ٧٩

• (٣٩) القاموس المحيط ٢/٢٣٨

• (٤٠) وازهاى فارس ٢٤٨

• (٤١) الديوان ٤٥



قد بات يسقيني درياقة . . . سالت من الابريق في الجسام

— دورق : ج دواريق : الجرة ذات العروة (٤٢) ، وذكرها ششتری بأنها كوز له يد وانهاء شراب (٤٣) ، والدورق : اناء من زجاج يوضع فيه شراب (٤٤) وقد ذكره أبو نواس باعتباره اناء خمر فقال (٤٥) :

وفي بيته زق ودن ودورق . . . وباطية تروى الفتى وتقيم

وقال (٤٦) :

فقلت لها : كيلا حسابا مقوما . . . دواريق خمر ما تقص وما ودنا

وقد استعمل أبو نواس اللفظ مفرداً وجمعاً :

— ولقود : ج رواقيد : دن كبير عميق (٤٧) يطلن من داخله بالقار (٤٨) ، وقد ذكر ششتری وفيروزا بادی اللفظ بمعنى دن كبير وأضساف فيروزا بادی (٤٩) أنه دن كبير أو طويل الاسفل يسيح داخله القار وسمكه صغير ، واستعمله أبو نواس بنفس المعنى فقال (٥٠) :

(٤٢) القاموس المحيط ٢٣٨/٣ .

(٤٣) وازهای فارس ٢٦٢ .

(٤٤) المعجم الوسيط ٢٨١ .

(٤٥) الديوان ١٣١ .

(٤٦) الديوان ٤٩ .

(٤٧) المعجم الوسيط ٣٦٤/١ .

(٤٨) محقق ديوان أبي نواس ٣٥ .

(٤٩) القاموس المحيط ٣٠٦/١ .

(٥٠) الديوان ٣٥ .

استودعوها رواقيدا مزفتة . . من أغبر قاتم منها وغبراء

وقال (٥١) :

فاتحفنا الخمار حين طروقنا . . براقود خمر شك في جنبك شكا

— رطل : وزن يعادل نصف من (٥٢) ، وقد ذكر آدمي شير أنه معرب ومقنوب لتر التي لا نعلم هل أصلها فارسي أم يوناني ، وورد في المعجم الوسيط (٥٣) أنه معيار يوزن به أو يكال يختلف باختلاف البلاد ، كما ورد نفس المعنى في المصباح المنير (٥٤) والقاموس المحيط الذي ذكر أن الرطل اثنتا عشرة أوقية (٥٥) ، وقال أبو نواس (٥٦) :

ياخاطب انقهوة الصهباء ، يمهرها . . بالرطل يأخذ منها ملاء ذهباً

— زرجون : الخمر والكرم أو قضبانها (٥٧) ، وذكر محقق ديوان أبي نواس أن الزرجون : الشراب الذهبي معربة عن الفارسية (٥٨) ، والزرجون واحدته زرجونة (٥٩) ، واكد المعجم الوجيز ومختار الصحاح على أنها فارسية

---

(٥١) الديوان ٧٠٥ .

(٥٢) وازهای فارس در زبان عربی ٢٨٩ .

(٥٣) ٣٥٢/١ .

(٥٤) ص ٢٣٠ .

(٥٥) ٣٩٦/٣ — شتایجس ٥٧٩ .

(٥٦) الديوان ٩١ .

(٥٧) القاموس المحيط ٢٣٣/٤ .

(٥٨) القاموس المحيط ص ٤٧ .

(٥٩) القاموس المحيط ٣٩١/١ .

معربة (٦٠) ، وزرجون مكون من ( زر ) بمعنى ذهب و ( كون ) بمعنى لون  
وهي تطلق على الشراب أي ذهبي اللون (٦١) وقد استخدمها أبو نواس بمعنى  
العنب فقال (٦٢) :

اسقني يبا بن اذين . . من سلاف الزرجون

وقال (٦٣) :

بق معنى الخمر حتى . . هو في رجم الظنون

كلما حاولها النا . . ظر من طرف الجفون

رجع الطرف حسيرا . . عن خيال الزرجون

— الطاسة : الطاس جمع طاسات : قدح ، والاناء يشرب فيه (٦٤) ،  
وقد وردت في المعرب والمنجد بنفس المعنى ، وذكرها صاحب برهان قاطع  
بمعنى اناء من لفظ تاس ، ويسمون الكأس الكبيرة في خوزستان باسم « تاس »  
وقال المسعودي (٦٥) في وصف حفل « فثربوا بالطاسة » ونكر في  
الوسيط (٦٦) بمعنى اناء من نحاس ونحوه يشرب فيه أو به والعامّة  
يقولون طاسة ، وذكره صاحب المصباح (٦٧) باسم الطست وأنه الطاسة

---

(٦٠) الوجيز ٢٨٧ / الصحاح .

(٦١) وازهاى فارس ٣٠٧ .

(٦٢) الديوان ص ٧٠ .

(٦٣) الديوان ص ٤٧ .

(٦٤) المحيط ٢٣٥/٢ .

(٦٥) مروج الذهب ٣٢٢/٢ .

(٦٦) مروج الذهب ٥٧٠ / ٢ .

(٦٧) مروج الذهب ٣٧٢ .

وقال . الزجاج . التأنيث . أكثر كلام العرب وجمعها طسات على لفظها ، وقال  
السجستاني هي أعجبية معربة ولهذا قال الأزهرى هي نخيلة في كلام العرب  
لان التاء والطاء لا يجتمعان في كلمة عربية (٦٨) .

وقد استعملها أبو نواس كثيرا على التاء الذي يشرب فيه الخمر  
فقال (٦٩) :

يا طيبهم ، وعتيق الراح تخفتهم . . . بكل نوع من الطاسات رحراح

وقال (٧٠) :

تزوج الخمر من الماء ، في . . . طاسات تبر خمرها يفهق

وقال (٧١) :

ويا تعالى عتارا ، قرقفا ، رقصت . . . عند المزاج بطاسات واقداح

وقال (٧٢) :

بميدان جعلنا خيـــــــــــــــــا طاسا واكواسا

وقال (٧٣) :

وغايقتي أن أنال فضلتها . . . في الكأس من شربها أو الطاس

---

(٦٨) وازهاى فارس ٣٧٢ .

(٦٩) الديوان ١٢١ .

(٧٠) الديوان

(٧١) الديوان ٢١٤ .

(٧٢) الديوان ٢١٧ .

(٧٣) الديوان ٣٠٦ .

ويتضح من الابيات. الثلاثة السابقة أن الطاس جاءت في الاولى مرادفة للقدح وفي الثانية والثالثة جاءت مرادفة الكأس .

وقال أيضا (٧٤) :

إذا الطاسات كرتها علينا . . . تكون بيننا فلك يعور

وهكذا نرى أبا نواس وقد استعمل اللفظ مفردا وجمعا بمعنى الكأس والقدح وثناء شرب الخمر .

— طرجهارة : شبه كأس يشرب فيه (٧٥) ، والطرجهارة كأس كبيرة لشرب الخمر (٧٦) ، ولم ترد الكلمة في برهان قاطع ولغت فرس أسدي ، وشذّ لها الفارسي « دركهار » مركب من « دركه أو دركاه » بمعنى خارج وآر من آوردن بمعنى الاحضار ، والمعنى العام الكأس العظيمة التي يشربون الخمر أو الماء فيها في البلاط ، وطرجهارة كالفنجانة (٧٧) ، وطرجهار تستعمل أيضا لمعرفة البخت مثل الفنجان أيضا (٧٨) وقد استعملها أبو نواس بمعنى الكأس فقال (٧٩) :

مصورة بصورة جند كسرى . . . وكسرى في قرار الطرجهار

— نقل : ما يتنقل به على الشراب من فاكهة ، وما يتفكه به من جوز

---

(٧٤) الديوان ٤٥٥ .

(٧٥) القاموس المحيط ٨١/٢ .

(٧٦) وازهای فارس در زبان عربی ٤٥٥ .

(٧٧) مختار الصحاح ٣٨٩ / لسان العرب ٤ / ٢٦٥٠ .

(٧٨) وازهای فارس ٤٥٥ .

(٧٩) الديوان ٧٧ .



ولوز ويندق ونحوها (٨٠) ، وقد استخدمها أبو نواس بنفس المعنى فقال (٨١) :

مألى فى الناس كلهم مثل . . . مألى ، عقار ، ونقلى القبل

### ثانياً — ألفاظ الورود والزهور :

مثل آذريون وارجوان وياذنوس وبستان وبهار وينفسج وچنار  
والجون والخزامى والخمرى والراميش والسميسنبر والسوسن والقرنفل  
والنرجس والنسرین والنوروز والياسمين .

— آذريون : زهر طيب الرائحة كان من عاداتهم فى مجلس الشراب ان  
يعلقوه على الآذان (٨٢) وآذريون ورد أصفر اللون ، ذكر آدمى شير أنه ورد  
أصفر يميل إلى السمرة والمجوس يعتبرونه مباركا ويزينون به آذانهم ودليل  
ذلك قول ابن المقفع :

واردف آذريويه فوق أنفه . . . بكأس عقيق فى قرارتها تبر

ونذكر صاحب برهان قاطع تحت كلمة آذركون وآذريون انها شقائق  
وهى ورد أحمر وفى شوستر يسمونه بلهجة محلية ( تيه كورى ) ولونه أصفر  
ويوصف فى أشعار العرب بورد آذرين (٨٣) .

وورد فى المعجم الوسيط والوجيز (٨٤) انه نبات زهرى خريفى زهره  
أصفر أو أحمر ذهبى فى وسطه خمل أسود وهو من فصيلة المركبات الانثوية  
من جنس كاندولا معرب .

---

(٨٠) المعجم الوسيط ١/٢ ٩٤٦ .

(٨١) الديوان ٣٧١ .

(٨٢) ديوان أبى نواس ٦٩ .

(٨٣) وازهاى فارسى درزيان عربى ٥ — ٦ .

(٨٤) ١/١

قال أبو نواس (٨٥) :

ولهم من جناة آذريون . . . وضعوه مواضع الاقلام

وقال (٨٦) :

وعلى الادنين منه . . . وردنا آذريون

وواضح من الضورتين ان الشاعر فكر الزهر وغادة استعمله ففي البيت الاول وضع آذريون موضع الاقلام على الادان وفي الثانى وضعه على الادنين .

— آس : شجر دائم الخضرة ، ابيض الزهر او ورديه عطري ، ثباره تؤكل غضة وتجفف فتكون من التوابل (٨٧) ، قال ابو نواس (٨٨) :  
يديرها هاشمى الطرف ، معتل . . . ابهى اذا ما مثنى من طاقة الآس

وقال (٨٩) :

لكن بها جلتار قد تنزعه . . . آس وكلله وزد وسوسان

وقال (٩٠) :

وعج الى النرجس عن عوسج . . . والآس عن شيخ وفيصوم

---

(٨٥) الديوان ٦٩ .

(٨٦) الديوان ٧٠ .

(٨٧) المعجم الوسيط ١/١ .

(٨٨) الديوان ٧٥ .

(٨٩) الديوان ١٢٧ .

(٩٠) الديوان ١٥٥ .

قال أبو نواس (٩١) :

فالعيش في مجلس حفت جوانبه . . . بالفرجس الغض والنسرين والآس

قال (٩٢) :

وصيرنا على السبق . . . مكان القصب والآسا

وقال (٩٣) :

هل لك أن تطرد النعاس فقد . . . طاب انضواع المدام والآس

وقد وردت كلمة آس أيضا مرتبطة بالنسرين والسوسن ص ٥٥٨ ،  
٦٩٢ ، ٧٢٧ .

— أرجوان : شجر من الفصيلة القرنية له زاهر شديد الحمرة حسن  
المنظر وليست له رائحة معرب (٩٤) ، وهو أيضا الصبغ الأحمر قال أبو  
نواس (٩٥) :

أمام خميس أرجوان كأنه . . . قميص محوك من قنا وجياد

بادنوس : اسم زهرة وأصل الكلمة الفارسية ( بادنوش ) وكانت اسما  
لنوع من الورود الطيبة الرائحة التي هجرت في القواميس الفارسية وأيضا  
العربية (٩٦) .

---

(٩١) الديوان ٢١١ .

(٩٢) الديوان ٢١٧ .

(٩٣) الديوان ٣٠٦ .

(٩٤) المعجم الوسيط ١/ ١٣ .

(٩٥) الديوان ٤٧٣ .

(٩٦) وازهاى فارسى ٣٧ .

قال أبو نواس (٩٧) :

يا حزمة الباذنوس بالمسك والعنبر في نكهة الرسلطون

والمسك كلمة معربة عن الفارسية والرسلطون معربة ( الخمر ) عن اليونانية .

— بستان : بالضم معرب بوستان ج بستين وبساتون (٩٨) ،  
والبستان : الحديقة (٩٩) ، والبستان : جنينة فيها نخيل متفرعة يمكن الزراعة

بينها والا كانت حديقة (١٠٠) والبستان : فعلان هو الجنة وقال الفراء عربى  
وقال بعضهم رومى معرب (١٠١) وقد اعتقد الثعالبي أن هذه الكلمة رومية  
والصواب أنها تتكون من مقطعين ( بو ) بمعنى رائحة ( ستان ) لاحقة مكانية  
مثل جلسستان (١٠٢) .

قال أبو نواس (١٠٣) :

الماء والبستان والـ . . . خمرة والوجسه الحسن

وقال (١٠٤) :

---

(٩٧) الديوان ٧١٦ .

(٩٨) القاموس المحيط ٢٠٣/٤ .

(٩٩) القاموس المحيط ١٤٩/١ .

(١٠٠) المعجم الوسيط ٥٥/١ .

(١٠١) المصباح المنير ٤٨ .

(١٠٢) وازهاى فارسى ٨٢ .

(١٠٣) الديوان ٥١ .

(١٠٤) الديوان ١١٢ .

واجفل البستان بيننا . . . واجعل القرية دارا . . .

وقال :

وجه جنان سراء بستان . . . اذكره عند كل ريحان

وقد وردت كلمة بستان في ص ١٤٣ ، ١٤٥ ، ٢٤٣ ، ٣٠٥ ، ٣٩٣ ، ٦٩٢ ، ٧٠١ ، ٧١٥ ، ٧٢٧ ، وهي كلمة ضاعت عجمتها لكثرة استعمالها .

— البهار : نبت طيب الريح (١٠٥) ، وهو جنس زهر ينبت أيام الربيع ويقال له العرار (١٠٦) وهو أيضا وزن شائع في سبستان وخجراسان يعاقل ثلاثمائة رطل ولكنه في العربية بمعنى زهر طيب الرائحة (٣) ، ذكر أحمد تيمور (١٠٤) انه التابله والتابل وهو عند الخفاجي وسفر السعادة العتيقة والطراز المذهب أحمال البهار كالقرفة والفلفل وفي المصباح مادة فوه : افواه الطيب .

قال أبو نوايس (١٠٩) :

فاشربا الخمر واسقياني سلافا . . . عتقت بين نرجس وبهار

وقال (١١٠) :

ياوردة من بهار . . . يسا زهرة الزعفران

---

(١٠٥) القاموس المحيط ٣٩٢/١ ، شتائج ص ٢٠٩ .

(١٠٦) المعجم الوسيط ٧٢/١ .

(١٠٧) واژه های فارسی در زبان عربی ١٠٨ .

(١٠٨) معجم تيمور الكبير ٢٤٢/١ .

(١٠٩) الديوان ١٨٣ .

(١١٠) الديوان ٧١٥ .



وكلمة بهار في البيت الاول تعنى هذا التبت الطيب الرائحة ولكنها في البيت الثانى تعنى ربيع فكلمة بهار في الفارسية تعنى ايضا « ربيع » .

وقال: فرأى النرجس الذى صنع الور د ، فنادى مستصرخا : يا بهار

وقال : واستجاش البهار جيشا الاثر ج فيه صفاره والكبار

( المسعودى — مروج الذهب ٤ / ٣٧٠ )

— بنفسج : نبات زهرى من جنس فيولا من الفصيلة البنفسجية :  
يزرع للزينة ولزهوره — عطر الرائحة (١١١) ، وبنفسج معرب (١١٢) ، وشمه  
رطباً ينفع المحرورين (١١٣) ، وهى زهرة بنفشة الفارسية ، وشكل الكلمة  
الفارسي ( بنفشك ) بدل حرف ك الى ج و ش الى س ولفظ بنفسج يستخدم  
ايضا في العربية اللاحقة ( ك ) (١١٤) قال ناشئ الانبارى (١١٥)

واغتبقنا على صبح ولهو . . . وحنين النيات والاقطار

بين ورد ونرجس وخزامى . . . وينفيس وسوسن وبهار

قال أبو نواس (١١٦) :

فداؤك نفس قد طربت الى الكأس . . . وتقت الى شم البنفسج والآس

---

(١١١) المعجم الوسيط ١ / ٧١ .

(١١٢) المصباح المنير ٦١ .

(١١٣) القاموس المحيط ١ / ١٨٦ ، ٢٠٣ .

(١١٤) واژه‌های فارسی در زبان عربی ١٠٠ .

(١١٥) مروج الذهب للمسعودى ٢ / ٣٤١ .

(١١٦) الديوان ٢١٢ .

وقال (١١٧) :

من سئوسنن غصن القطشاف وخزم . . . وينفسج وشقائق النعمان

— جلتار : زهر الرمان معرب (١١٨) ، وذكر فيروزا بادی انه معرب  
كفتار (١١٩) ، ويورد في هامشه ان الصوائف جرمار بالراء المشددة بدل اللام  
كما حققه البكري وغيره (١٢٠) ، والصواب عندي انها من ( كل ) بمعنى  
ورد و ( الفار ) بمعنى رمان ، وقد استخدم البيهقي اللفظ مفردا فقال :  
صبغ خدي كاد يذهب احمرارا . . . وزدة في الغيوت او جلتار .

وقال أبو نواس (١٢١) :

لكن بها جلتار قد تفرعه . . . أس وكله ورد وسوسان

وقال (١٢٢) :

تحكى لنا الجلتار وجنته . . . إذا سلاها تورد الخجل

وقال (١٢٣) :

قدعنا بالبترال ثم وجاها . . . فخرت كالتعقيق والجلتار

(١١٧) الديوان ٦٩٢ .

(١١٨) الوسيط ١٣٣/١ .

(١١٩) القاموس المحيط ٤٠٧/١ .

(١٢٠) المحيط ٤٠٧/١ .

(١٢١) الديوان ١٢٧ .

(١٢٢) الديوان ١٤٧ .

(١٢٣) الديوان ١٨٣ .

وقال (١٢٤) :

يسا من بمقتنسه العتيلار .: ويوجنته الجلفار

وقال (١٢٥) :

يا ياسميننا بالمسك مختلفا .: يا جلفارا في طيب نسرين

وقد استعمل أبو نواس بمعنى زهر الزمان وأيضا بمعنى الاحمرار .  
وقال : ورأى الورد عسكرين من الصبر فنلدى فجاءه الجلفار ( المسعودي  
٣٧٠/٤ ) .

— الجون : النبات يضرب الى السواد في خضرته (١٢٦) ، واعتبر أدب  
شعر الكلمة عربية (كون) وفكر الاستاذ فروثي انها من الساسانية (١٢٧) ،  
والجون يطلق بالاشتراك على الابيض والاسود ، وقال بعض الفقهاء ويطلق  
أيضا على الضو والظلمة بطريق الاستعارة (١٢٨) ، وأضاف المعجم الوسيط  
أنه الاسود تخالطه حيرة ج جون (١٢٩) .

قال أبو نواس (١٣٠) :

لابسا فوق القمص الك .: جيون قبليسا خفيسا

---

(١٢٤) الديوان ٢٨٢ .

(١٢٥) الديوان ٧١٦ .

(١٢٦) القاموس المحيط ٤/٢١٣ .

(١٢٧) وأزهى فارسي .

(١٢٨) الصباح المنير ١١٢ .

(١٢٩) الوسيط ١/١٤٩ .

(١٣٠) الديوان ٣٦٩ .

وقال (١٣١) :

لن مطلق منارى المحل فغيب . . . عفا آية الا خوالد العجوين

وقال (١٣٢) :

فقام الى مذكورا ، ياسبى . . . وجون الليل مثل الطيلسان

وقال (١٣٣) :

قد أسبق الجارية الجونا . . . من قبل ثويب المنايس

وقد استخدم الجون بعدة معانى فالجون لون التمييز وصفة للأنثى  
الحجارة التى تنصب لتوضع عليها القدر والثالثة وصف لليل والرابعة الجون  
سابقة للنجوم أو الخيل الجارية ( كناية عن الليل ) .

— خزامى : نبت أو خمرى البر ، زهرة اطيب الازهار تفحة (١٣٤) ،

التبخير به يذهب كل رائحة منتنة (١٣٥) ، وورد فى برهان قاطع ان شكل الكلمة  
الفارسي « خزاما » وذكر ان اسم الزهرة فى شيراز « اردانة » (١٣٦) ، وقد  
وردت فى الشعر العربى قال محمد بن عبد الملك :

كان اللآلىء والزبرجد نطفة . . . ونور الخزامى فى بطون الحدائق

---

(١٣١) الديوان ٦٨ .

(١٣٢) الديوان ٨٨ .

(١٣٣) الديوان ٦٧٠ .

(١٣٤) القاموس المحيط ١٠٧/٤ ، شتايجى ٤٥٨ .

(١٣٥) المعتمد فى الادوية ١٢٥ .

والخزامى نبات من الفصيلة الشفوية أنواعه معطرة من أطيب الاقاويه  
واحدثه خزاماه (١٣٧) وذكره صاحب القاموس المحيط (١٣٨) انه نبات البادية  
وقال الازهرى انها بقلة طيبة الرائحة لها نور كتور البنفسج (١٣٩) .

قال ابو نواس (١٤٠) :

في روضة بكر البيع لها . . . جاور خوازنها خزاما

فهنا استخدم الخزامى مفردا ، وقال ايضا مستخدما الكلمة مفردا (١٤١) :  
وتحن بين بسايتين متفتحتا . . . ريح البنفسج لانشر الخزاماء

واشتعمل الكلمة جمعا فقال (١٤٢) :

من سوسن غص القطاف وخزم . . . وينفسج وشقائق النعمان

وقال (١٤٣) :

يسا ترجسا ، وخزامى . . . في زمرة الريحان

والخيري : نبات له زهر وغلب على اصفره لانه الذي يستخرج من

(١٣٦) وأزهائى فارسى در زبان عربى ٢٠٦ .

(١٣٧) المعجم الوسيط ٢٣٢/١ .

(١٣٨) القاموس المحيط ١٠٧/٤ .

(١٣٩) المصباح المنير ١٦٨ .

(١٤٠) الديوان ٨ .

(١٤١) الديوان ٧٠١ .

(١٤٢) الديوان ٦٩٢ .

(١٤٣) الديوان ٧١٥ .



دهنه ويدخل في الادوية ويتال للخزامى « خيرى البر » لانه اذكى نبات  
البادية (١٤٤) وغلب على الاصفر منه (١٤٥) وورد في المنجد انه ورد اصفر  
وفي برهان قاطع انه ورد ربيعى والنوع الشيرازى اصفر ، وفكر ابن البيطار  
الخيرى بنفس المعنى (١٤٦) .

قال أبو نواس (١٤٧) :

ريحانة من كف ريحانة . . . تزهو على الخيرى والآس

وبناء على قول صاحب المصباح المنير والقاموس المحيط أشك في عجمة  
هذا اللفظ نظرا لانه نبت في البادية .

— راميش : ج رواميش : طاقات الريحان .

كان من عادة الأيرانيين أن يعلقوا هذا الورد بأذانهم ، وكانوا يعلقونها  
في الاعياد ، وقد ذكر ششتري ذلك القول تحت كلمة آذريون (١٤٨) ، والشكل  
الفارسي للكلمة « رامش » بمعنى حفل وسرور ، وقد ذكرها الفيروزا بساى  
« رامش » وذكر أن معناها طاقة ريحان ، ومن المعلوم أنهم في العراق ينطقون  
اللفظ راميش (١٤٩) .

قال أبو نواس (١٥٠) :

- 
- (١٤٤) المعجم التوسيط ٢٦٤/١ .
  - (١٤٥) المصباح المنير ١٨٥ .
  - (١٤٦) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٢٢٤ .
  - (١٤٧) الديوان ١٠٦ .
  - (١٤٨) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٢٨٢ .
  - (١٤٩) القاموس المحيط ٢٨٦/٢ .
  - (١٥٠) الديوان ٨ .

لنا روميش ينتخبس لنا .: تظل آذانتا مطاياها  
 سيسنبر : بكسر السين الاولى ، الريحانة التى يقال لها المنام ، وهى  
 لفظ يونانى (١٥١) وهو نبات طيب الرائحة يؤكل ما بين النعناع والريحان (١٥٢)

قال أبو نواس (١٥٣) :

براقعها من سحيق العنبر .: ومن ياسمين وسيسنبر

— سوسن : زهرة السوسن (١٥٤) ، السوسن ، جنس نباتات الايرس  
 من الأنضيلة السوسنية (١٥٥) .

قال أبو نواس (١٥٦) :

لكن بها جلتار قد تفرعه .: آس وكلله ورد وسوسان

وقال (١٥٧) :

جنى الآس والنسرين والسوسان ان زهرا

وقال (١٥٨) :

(١٥١) القاموس المحيط ٤٩/٢ .

(١٥٢) وأزهاى فارسى در زبان عربى ٣٨٥ .

(١٥٣) وأزهاى فارسى در زبان عربى ٣٨٥ .

(١٥٤) وأزهاى فارسى در زبان عربى ٣٧٩ .

(١٥٥) المعجم الوسيط ٦٢/٢ .

(١٥٦) الديوان ١٢٧ .

(١٥٧) الديوان ٥٥٨ .

(١٥٨) الديوان ٦٩٢ .

من سوسن غص القطاف وخزم . . . وبنفسج وشقائق النعمان

وقال (١٥٩) :

ويا بطبط صيني . . . وياسوسن بستان

وتقد استعمال اللفظ سوسان وسوسن .

— قرنفل : ثمرة شجرة بسفالة الهند افضل افويه الحارة (١٦٠) ، وهو جنس ازهار مشهورة ، وتزرع في البلاد الحارة لاستعمال ازهارها المجففة تابلا (١٦١) ، واعتقد ان الكلمة هندية او انها وردت عن الهند نظرا لظروف مناخها المناسب لهذه الثمرة .

ونذكر ششتری انه نبات صحراوي (١٦٢) .

قال أبو نواس (١٦٣) :

عبقت اكفهم بها فكأنما . . . يتنازعون بها سخاب قرنفل

وقال (١٦٤) :

وكان شاربها لطيب نسيبها . . . وافت مشاربه سخاب قرنفل

---

(١٥٩) الديوان ٧٢٧ .

(١٦٠) القاموس المحيط ٣٧/٤ شتايجس ٩٦٦ .

(١٦١) المعجم الوسيط ٧٣/١ .

(١٦٢) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٥٢٩ .

(١٦٣) الديوان ٦٧ .

(١٦٤) الديوان ١٢٨ .

— نرجس : مشهور معروف معرب ، نوعه زائدة باتفاق (١٦٥) ، وبفتح  
النون وكسرهما نافع شمه للزكام والصداع (١٦٦) ، وهو نبت من الرياحين  
ومنه أنواع تزرع لجمال زهرها وطيب رائحته ، وزهرته تشبه به العين  
واحدته نرجسة (١٦٧) ، وقال أبو نواس (١٦٨) :

لدى نرجس غضى القطاف كأنه . . . إذا ما منحناه العيون عيون

وقال (١٦٩) :

الا فاسقنى مسكية العرف مزة . . . على نرجس تعطيك أنفاسه الخمر

وقال (١٧٠) :

وعج الى النرجس عن عوسج . . . والآس عن شيخ وفيصوم

وقال (١٧١) :

فاشربا الخمر واسقياني سلافا . . . عتقت بين نرجس وبهار

وقال (١٧٢) :

فالعيش فى مجلس حفت جوانبه . . . بالنرجس الغض والنسرين والآس

---

(١٦٥) المصباح المثير ٢٢٠ .

(١٦٦) القاموس المحيط ٢ / ٢٢٧ .

(١٦٧) المعجم الوسيط ٢ / ٩١٢ .

(١٦٨) الديوان ٦٩ .

(١٦٩) الديوان ١٤٥ .

(١٧٠) الديوان ١٥٥ .

(١٧١) الديوان ١٨٣ .

(١٧٢) الديوان ٢١١ .

وقال (١٧٣) :

بيكى فينرى الدر من نرجس . . ويلطم السورد بعناب

وقد استعمل لفظ نرجس في أكثر من موضع في صفحات ٣٣٨ ، ٧١٥ ،  
٧١٦ ، ٧٢٩ . والنرجس عنده هو ذلك المشعوم من الزهور .

— نسرین : ورد أبيض عطرى قوى الرائحة واحدته نسرینه (١٧٤) .

قال أبو نواس (١٧٥) :

فالعيش في مجلس حفت جوانبه . . بالنرجس الغض والنسرین والآس

وقال (١٧٦) :

زفت الى أكرم خطابها . . وشاحها ورد ونسرین

وقال (١٧٧) :

جنى الآس والنسر . . بين والسوسان ان زهرا

النوروز : أول يوم من السنة (١٧٨) ، ونوروز معرب نوروز ، وهو عند  
الفرس عند يزول الشمس أول الحمل ، وعند القبط أول توت ، والياء أشهر

---

(١٧٣) الديوان ٢٤٢ .

(١٧٤) المعجم الوسيط ٩١٧/٢ .

(١٧٥) الديوان ٢١١ .

(١٧٦) الديوان ٢١٣ .

(١٧٧) الديوان ٥٥٨ .

(١٧٧٨) القاموس المحيط ٢٠٠/٢ .



من أنواو في العربية لفد قوعول في كلام العرب (١٧٩) والنوروز تعنى اليوم الجديد وهو أول يوم من السنة الشمسية الإيرانية ويوافق الحادى والعشرين من مارس من السنة الميلادية ، وعيد النوروز أو النيروز أكبر الاعياد القومية الإيرانية (١٨٠) .

وقد استخدم شعراء العصر العباسى كلمة النوروز والنيروز في أشعارهم واستعملوها اسما وفعلًا قال شاعر :

نوروز الناس ونوروز      ت ولكن بدموعى

وقال أبو نواس (١٨١) :

يياكرنا النروز فى غلس الدجى      بنور على الاغصان كالانجم الزهر

وقال (١٨٢) :

فتى يومناه لى فطر واضحى      ونروز يعد ومهرجان

والواضح أنه استعمل النوروز والنيروز وهو أول الربيع واستعمل الأولى كبداية للربيع والثانية كعيد يحتفل به مثل المهرجان وهو عيد فارسي أيضا وكلمة المهرجان نفسها فارسية .

الياسمين : جنيفة من الفصيلة الزيتونية تزرع لزهرها (١٨٣) ، وهو مشموم معروف أصله يسم وهو معرب وسيفه مكسورة وبعضهم يفتحها وهو

---

(١٧٩) المصباح المنير ٥٩٩ .

(١٨٠) المعجم الأوسط ٩٦٢ .

(١٨١) الديوان ٢٢٢ .

(١٨٢) الديوان ٤٨٣ .

(١٨٣) المعجم الوسيط ١٠٦٥/٢ .

غير منصرف (١٨٤) ، والياسمين صنفان أبيض وأصفر (١٨٥) ، قال أبو نواس (١٨٦) :

كان الشمس مقبلة علينا . . . تمشي في قلاشد ياسمين  
وقال (١٨٧) :

بيدي ساق عليه . . . حلة من ياسمين  
وقال (١٨٨) :

يا ياسمين بالمسك مختلطاً . . . يا جلنار في طيب نسرين

### ثالثاً — الفاظ الموسيقى :

من ألفاظ الموسيقى التي استعملها أبو نواس ، بم وبوق ودف ودهبرج  
وزير وصنج والطنبور والناي .

— بم : ج بمون وهو صوت الوتر الغليظ عكس الزير الخفيف (١٨٩) ،  
وهو وتر من أوتار العود (١٩٠) ، قال أحمد بن صالح :

ضمير القلب بقرع كف . . . أبداه بمان ناطقان

---

(١٨٤) المصباح المنير ٦٨١ .

(١٨٥) المعتمد في الادوية ٥٥١ .

(١٨٦) الديوان ٣٢ .

(١٨٧) الديوان ٧ .

(١٨٨) الديوان ٧١٦ .

(١٨٩) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٩٣ .

(١٩٠) المعجم الوسيط ٧١/١ .

قد ثنى بم بمان . . .

قال أبو نواس (١٩١) :

من بين بم الى مثنى ومثلثة . . . وما خلا ذلك من أصوات واوتار

وقال (١٩٢) :

فوق منساثير قصار نصور . . . كرتة البم ورجع الزير

وقال (١٩٣) :

فليس الشرب الا باللهي . . . وفي الحركات من بم وزير . . .

وهكذا نرى ابا نواس قد استعمل اللفظ بما هو عليه في الفارسية .

— بوق : الذي ينخ فيه ويزمر (١٩٤) ، أداة مجوفة ينفخ فيها ويزمر  
والبوق ج أبواق وبيقان (١٩٥) ، والبوق بالضم معروف جمعه صاحب المصباح  
المنير (١٩٦) بوقات وبيقات .

وأشك في عجمة هذا اللفظ .

قال أبو نواس (١٩٧) :

- 
- (١٩١) الديوان ١٥١ .
  - (١٩٢) الديوان ٦٥٦ .
  - (١٩٣) المعجم الوسيط ٧٧/١ .
  - (١٩٤) القاموس المحيط ٢٢٣/٢ .
  - (١٩٥) المعجم الوسيط ٧٧/١ .
  - (١٩٦) المصباح المنير ٦٦ .
  - (١٩٧) الديوان ٤٥٢ .

فانصدعوا وجهة كأنهم .: جناة شر ينفون بالبوق

وقال (١٩٨) :

لقد ضربنا بالطبل أنك في الـ .: قوم صحيح وصحيح في البوق

— دف : ج دفوف ، ورد في برهان قاطع انها معربة (دب) التي تعني  
(نار) ولهذا ترد تحت كلمة نار وهي أيضا من لفظ (دار) بمعنى خشبية  
دائرية مشهورة في الفارسية (١٩٩) ، والدف : آلة طرب ينقر عليها (٢٠٠) ،  
والدف : الذي يلعب به بضم الدال وفتحها والجمع دفوف (٢٠١) .

قال أبو نواس (٢٠٢) :

أدر الكأس أن تسبقنا .: وانقر الدف انه يلهينا

وقال (٢٠٣) :

قالت : وقد جعلت تمايل لى .: كتمايل الماشى على الدف

وقال (٢٠٤) :

إذا مضى من رمضان النصف .: تشوق القصف لنا والعزف  
وأصلح الناي ورم الدف

---

(١٩٨) الديوان ٥٢٤ .

(١٩٩) واژهای فارسی ٢٥٦ .

(٢٠٠) المعجم الوسيط ٢/٢٨٩ .

(٢٠١) المصباح المنير ١٩٧ .

(٢٠٢) الديوان ٣١ .

(٢٠٣) الديوان ٦٦ .

(٢٠٤) الديوان ٢٠٧ .

وقال (٢٠٥) :

بكى وانتحب العود .: وابدى الدف وسواسا

— دهبـرج : معرب ( ده بره ) بمعنى عشر ريشات (٢٠٦) ، وذكر  
الفيروزا بادی الكلمة ده وبر ولاحقة ( كـ ) والشكل الفارسی ( دهبـر كـ )  
وقد وردت في شعر أبي نواس ، فقال (٢٠٧) :

باقى حروف السطر المخرج .: أبرش اوتار الجناح الاخرج

بين خوافيه الى السـدهـرج

— زیر : وتر رفيع في البربط عكس الـجم (٢٠٨) ، وتستخدم كلمة زیر أيضا  
في العربية بمعنى كتان وقد أوردها صاحب برهان قاطع بنفس المعنى السابق  
وذكرها الاعشى فقال :

وثنى الكف على ذى عتـب .: يصل الصوت بذى زیر أبـح

وقد استعملها أبو نواس كثيرا بمعنى الصوت الرفيع فقال (٢٠٩) :

وأصوات النواقيس .: على الزيرات بالسفـجـر

وقد استعمل الكلمة مؤنثا سالما .

وقال (٢١٠) :

---

(٢٠٥) الديوان ٢١٧ .

(٢٠٦) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٢٦٦ .

(٢٠٧) الديوان ٦٦٤ .

(٢٠٨) واژه‌های فارسی ٣٣٥ .

(٢٠٩) الديوان ١١٩ .

(٢١٠) الديوان ٢٦٥ .



نظرت اليه مخزوما بزير .: على ظهر ومختوما بقار

وقال (٢١١) :

فوق مناقير صار ، صور .: كرنه البسم ، ورجع الزير

وقال (٢١٢) :

فليس الشرب الا باللاهى .: وفي الحركات من بم وزير...

— الصنج : شئ يتخذ من صفر يضرب أحدهما بالآخر ، وآلة بأوتار يضرب بها.

معرب وقال الفيروز ابادى (٢١٣) ما أدري أى صنج أى الناس ، والصنج من آلات الملاهى صنوج (٢١٤) ، وقيل المطرزى وهو ما يتخذ مدورا يضرب أحدهما بالآخر ، ويقال لما يجعل فى اطار الدف من النحاس المدور مفارا ( صنوج ) أيضا وهذا شئ تعرفه العرب ، أما الصنج ذو الاوتار فمختص به العجم وكلاهما معرب (٢١٥) ، وأورده الوسيط أيضا بأنه صفائح صفر صغيرة مستديرة تثبت فى اطراف الدف أو أصابع الراقصة ، يندق بها عند انطرب (٢١٦) ، وقد استخدمها أبو نواس فقال (٢١٧) :

وصاح الصنج حتى أخرس الندمان أخراسا

---

(٢١١) الديوان ٦٥٦ .

(٢١٢) الديوان ٦٧٨ .

(٢١٣) القاموس المحيط ٣٠٤/١ .

(٢١٤) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٤٣٦ .

(٢١٥) المصباح المنير ٤٣٨ .

(٢١٦) المعجم الوسيط ٥٢٢ .

(٢١٧) الديوان ٢١٧ .

وقال (٢١٨) :

طربت الى الصننج والمزهر .: وشرب المدامة بالاكبر

— الطنبور : آلة من آلات اللعب واللهو والطرب ذات عنق وأوتار  
معرب (٢١٩) ، وأصله دنبه عبره (٢٢٠) ، وجمعه طنابير وذكر الاصمعي أن  
اللفظ من ( تن ) و ( ره ) واعتقد ششتری أن الكلمة ( تنبور ) من ( تنب )  
ولاحقة ( ور ) (٢٢١) ، وقد استخدم أبو نواس الكلمة فقال (٢٢٢) :

فلم نزل يومنا ، وليلتنا .: نقرأ على السطح بالطنابير

وقال (٢٢٣) :

ويدعوها الى الطنبور حنق .: اذا دارت معتقة المدام

وقال (٢٢٤) :

أحسن من مجلس منصور .: ضرب بعود ، ويطنبور

الناي : آلة من آلات الطرب على شكل انبوبة مجوفة بجانبها ثقب

---

(٢١٨) الديوان ٦٨٢ .

(٢١٩) المعجم الوسيط ٥٦٧ .

(٢٢٠) القاموس المحيط ٨١/٢ .

(٢٢١) واژهای فارسی ٤٦٦ .

(٢٢٢) الديوان ١٤٦ .

(٢٢٣) الديوان ٣٧٤ .

(٢٢٤) الديوان ٣٩٢ .

ولها مفاتيح لتغيير الصوت ، وتطرب بالنفخ وتحريك الاصابع على الفتوب  
بايقاع منظم معرب (٢٢٥) ، قال أبو نواس (٢٢٦) :

غاشرب — هديت — وغن القوم مبتثنا . . . على مساعدة العيدان والناء

وقال (٢٢٧) :

ان الملهى اصناف يشيدها . . . ناي ، به المزهرة الغريد معقود

وقال (٢٢٨) :

اذا شاقك ناقوس . . . وشجو الناي ، والعود

رابعا — أسماء الطيور خاصة طيور العيد :

مثل : البازي ، الباشق ، الدراج ، الدستبان ، الدسبتخاز ، الزاغ ،  
السودق ، الشاهين ، الطاووس ، الكرز .

— البازي : ج بيزان ، وبوز ، وبواز ، وبزاة ، وهو طائر صيد  
مشهور (٢٢٩) ، والباز ضرب من الصقور يستخدم في الصيد وقد جمعه المعجم  
الوسيط أبواز (٢٣٠) ، وقد جرى هذا اللفظ الفارسي المعرب على لسان أبي  
نواس .

---

(٢٢٥) المعجم الوسيط ٢/ ٨٩٥ .

(٢٢٦) الديوان ٣٦ .

(٢٢٧) الديوان ٨١ .

(٢٢٨) الديوان ٩٨ .

(٢٢٩) واژه‌های فارسی ٤٩ .

(٢٣٠) المعجم الوسيط ١/ ٧٦ .

وقال (٢٣١) :

ثم أرسلت باز صدق ، تشيطا . . . يقتل الوز ثم والدراجا

وقال (٢٣٢) :

لا بأس باليويو لكنهما . . . تجتمع الناس على البازي

وقال (٢٣٣) :

ألف ما مدحت من القنيص . . . بكل باز واسع القمص

وقال (٢٣٤) :

قد ابن باز وضع باز . . . نعم الخليل ساعة الامواز

وقال (٢٣٥) :

تقى بنان الكف الا تحضرا . . . وغمرة البازي اذا ما طفرا

وقال (٢٣٦) :

وصيد الباز والثما . . . مين وا لالبي الفهد

---

(٢٣١) الديوان ١٦٣ .

(٢٣٢) الديوان ٥٣٣ .

(٢٣٣) الديوان ٦٤٧ .

(٢٣٤) الديوان ٦٤٨ .

(٢٣٥) الديوان ٦٥٠ .

(٢٣٦) الديوان ٧٢٩ .

واستخدم الجمع بزاة فقال (٢٣٧) :

ودار تؤدب فيها البزاة . . ويمتحن النهد والفهد

وقال (٢٣٨) :

بزاتنا الاقداح . . دراجهن الزاح

— الباشق : ج بواشق ضرب من الصقور (٢٣٩) ، وورد تحت كلمة باشقة في برهان قاطع انه حيوان صيد أصغر العينين من الباز ويسمى الآن باشقة والشكل القديم باشك وفي العربية باشق (٢٤٠) ، والباشق بفتح الشين جمعه صاحب المصباح بواشيق (٢٤٢) والباشق نوع من جنس البازى وهو من الجوارح يشبه الصقر ويتميز بجسم طويل ومنتار قصير بلى التقوس (٢٤٣) ، وذكر الفيروزابادى انه طائر معرب باشقة ( وبشق بجرجان ) وابشاق ، وقد قال أبو نواس (٢٤٤) :

لا الصولجانء ولا الميدان يعجبني . . ولا أحن الى صوت البواشيق

وقال (٢٤٥) :

- 
- (٢٣٧) الديوان ٥٤٩ .
  - (٢٣٨) الديوان ٧٢٠ .
  - (٢٣٩) واژهای فارسی ٥١ .
  - (٢٤٠) واژهای فارسی ٥١ .
  - (٢٤١) المصباح المنير ٥٠ .
  - (٢٤٢) المعجم الوسيط ٥٨ .
  - (٢٤٣) القاموس المحيط ٢٢١/٣ .
  - (٢٤٤) الديوان ٤٣١ .
  - (٢٤٥) الديوان ٥٢٤ .



عَذَا كَذَاكم وفي الهياج اذا . . . هيج فما شئت من بواشيق

— الذَّراج : نوع من الطير يدرج في مشيته (٢٤٦) ، والدرّاج أيضا عند الفيروز ابادى طائر (٢٤٧) وجمعه دراريج وهو طائر معروف يكثر في الخوزستان وينطقون هذا اللفظ تراج وبدون تشديد .

قال أبو نواس (٢٤٨) :

...بـنـزاتنا أقـداح . . . دراجهن الراح

وقال (٢٤٩) :

ثم أرسلت باز صندوق تشيطا . . . يقتل الوز ثم ، والدراجا

— البستبان : صقر (٢٥٠) ، وهو طائر صيد ، وهذه الكلمة بنّص شكلها الفارسي ، وهى مركبة من دست ولاحقة بان والمعنى الاجمالى قفّاز ، ولكن ابا نواس استخدم الكلمة بمعنى صقر ، ووردت فى قاموس شتايجس (دسبنانه) (٢٥١) .

قال أبو نواس (٢٥٢) :

ولقد غدوت ببستبان معلم . . . صخب الجلال فى الوظيف مسبق

(٢٤٦) المعجم الوسيط ١/ ٢٧٨ .

(٢٣٧) القاموس المحيط ٢/ ١٩٤ .

(٢٤٨) الديوان ٧٢٠ .

(٢٤٩) انديوان ١٦٣ .

(٢٥٠) المعجم الوسيط ١/ ٢٨٣ .

(٢٥١) شتايجس ٥٢٢ .

(٢٥٢) الديوان ٣٩٨ .

وقال (٢٥٣) :

كسوت كفى دستباناً مشعراً . : فروة سنجاب لؤاما اوبرا

وقد استعمل الكلمة بمعنى صقر في الاولى وقفاز في الثانية .

— الدستخاز : طائر صيد ، الذي رأى الصيد يتطاير من اليد (٢٥٤) ،  
واستخدمها أبو نواس صفة لصقر فقال (٢٥٥) :

دبق هن نعمان سهرزاز . : تصيدنا زورقا ودستخاز

— الزاغ : غراب صغير يميل الى البياض (٢٥٦) ، وورد في المعجم  
الوسيط (٢٥٧) : أنه نوع من الغربان يقال له الغراب الزراعى ، وغراب الزرع  
وغراب الزيتون لأنه يأكله ، وهو أسود براسه غبة ويميل الى البياض ، ولا  
يأكل جيفة وهو يستوطن شرقى أوربا والتركستان وايران والجمع زيغان (٢٥٨)

قال أبو نواس (٢٥٩) :

واسفر الجلد صيرته . : فى الناس زاغا او شقراقا

وشقراق طائر ردىء الصوت يسونه شراق فى خوزستان .

---

(٢٥٣) الديوان ٦٥٠ .

(٢٥٤) محقق الديوان ٦٤٨ .

(٢٥٥) الديوان ٦٤٨ .

(٢٥٦) القاموس المحيط ٣/ ١١١ .

(٢٥٧) المعجم الوسيط ١/ ٤٠٧ .

(٢٥٨) واژهای فارسی ٣٠١ .

(٢٥٩) الديوان ٥٢٩ .

— السودق : انصقر او الشاهين معرب ج سوادق (٢٦٠) ، وذكر  
انفيروز ابادى (٢٦١) أن السودق مع اهيل الدال وسودق تعنى قلب وحلقة  
القيد وصقر وتأتى سودانق وسودق والشكل الفارسى سوزك وهو طائر مثل  
الببغاء (٢٦٢) .

قال أبو نواس (٢٦٣) :

مقرى الاوز فويت خطم مشيع . . . غرثان ، انشيط الشواكل سودق

وذكر أحمد تيمور فى معجمه أن السـودق قد ورد فى قصد السبيل :  
السـوار (٢٦٤) .

— الشاهين : طائر (٢٦٥) جارج معروف والجمع شواهين وربما قيل  
شذياهين على البدل لتخفيف (٢٦٦) وقد ذكر ششتري أنه نوع من الصقور وهو  
نفس الاسم الفارسى (٢٦٧) .

قال أبو نواس (٢٦٨) :

مؤلف شاهين بيسرى بناته . . . وفى كفه اليمنى لشاهينه طعم

- 
- (٢٦٠) المعجم الوسيط ٤٦١/١ .
  - (٢٦١) القاموس المحيط ٢٥٢/٣ .
  - (٢٦٢) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٣٧٧ .
  - (٢٦٣) الديوان ٣٩٩ .
  - (٢٦٤) معجم تيمور الكبير ٤٣/١ .
  - (٢٦٥) القاموس المحيط ٢٤٣/٤ وشتايجس ٧٢٨ .
  - (٢٦٦) المصباح المنير ٣٢٦ .
  - (٢٦٧) واژه‌های فارسی ٣٩٥ .
  - (٢٦٨) الديوان ١٠٤ .

وقال (٢٦٩) :

كأن اعراسك طعاماً للشواهين الجياع

وقال (٢٧٠) :

أعطى البزاة الله من قسمة . . ما لم يخوله الشواهين

وقال (٢٧١) :

وصيد الباز والشا . . هين والاكاب والفهد

— الطاووس : طائر (٢٧٢) وهو حسن الشكل كثير الالوان ج طواويس  
وأطواس (٢٧٣) .

قال أبو نواس (٢٧٤) :

أنعت ديكاً من ديوك الهند . . أحسن من طاووس قصر المهدي

وقال (٢٧٥) :

فيارب اليك المشا . . تكى تيه الطواويس . . .

---

(٢٦٩) الديوان ٥٣٥ .

(٢٧٠) الديوان ٦٧١ .

(٢٧١) الديوان ٧٩٩ .

(٢٧٢) القاموس المحيط ٢ / ٢٣٥

(٢٧٣) المعجم الوسيط ١ / ٥٧ .

(٢٧٤) الديوان ٦٥٩ .

(٢٧٥) الديوان ٧٢٣ .

— كرز : الصقر : قال أبو نواس (٢٧٦) :

كرز عام صاغه صائغ . . . لم يخر عنه التحاسينا

خامسا — أسماء الملابس :

مثل : برنس ، بنيقة ، تبان ، تكة ، الخز ، الخيش ، الدواح ،  
انديياج ، السابري السريال والسروال ، سوار ، طيلسان ، قرطق .

— برنس : ج برانس : قبعة خاصة كان يلبسها القضاة والادباء في  
العصر النباسي وذكرها صاحب برهان قاطع : أنها قبعة صوفية كبيرة  
معروفة (٢٧٧) ، وذكر المعجم الوسيط ان كل ثوب رأسه منه ملتزق به وقلنسوة  
طويلة (٢٧٨) ، وذكر صاحب القاموس المحيط البرنس بالضم قلنسوة طويلة  
أو حل ثوب منه دراعة كان أو جبة (٢٧٩) ، وأضاف أحمد تيمور أنه ملبوس  
المغاربة الآن وورد في الاغانى البرنس كالقلنسوة (٢٨٠) ، قال أبو نواس (٢٨١)

ذال الى اخشن سار أثج . . . مبرنس الهامة أو متوج

فقد استعملها أبو نواس اسم مفعول ، كما استخدمها جمعاً فقال (٢٨٢) :

فالقطيبيات الى الذنوب . . . يرغلن في برانس قشوب

---

(٢٧٦) الديوان ٦٧٠ .

(٢٧٧) واژهای فارسی در زبان عربی ٧٥ .

(٢٧٨) المعجم الوسيط ٥٢/١ .

(٢٧٩) القاموس المحيط ٢٠٧/٢ .

(٢٨٠) معجم تيمور الكبير ١٦١ .

(٢٨١) الديوان ٦٦ .

(٢٨٢) الديوان ٦٦٦ .



— بنيقة : ج بنائق(٢٨٢) ، ياقة ، الزيق يخاط في جيب القميص تثبت فيه الازرار(٢٨٤) ، والشكل الفارسي لهذه الكلمة ( بنيك ) التي غسرها صاحب برهان قاطع بمعنى ياقة صوفية(٢٨٥) ، وذكر أحمد تيمور(٢٨٦) : البنيقة قطعة مثلثة من لون يغاير لون الثياب .

وقال محقق ديوان أبى نواس(٢٨٧) : البنائق : لبنة القميص وهى الرقعة التى تزداد فى نحره .

قال أبو نواس(٢٨٨) :

خرسن ، دين النصارى دينه . . . ذى قرطق لم يتصل ببنائق

وقال(٢٨٩) :

قرطقة لم يحسبها سحب نيلها . . . ولا نازعتها الريح فضل البنائق

— تيان : تنبات : سراويل قصيرة الى الركبة او ما فوقها ، تستر العورة وقد يلبس فى البحر وجمعه تبايين(٢٩٠) ، وذكر صاحب المصباح أنها شبيهة سراويل وقال صاحب القاموس المحيط(٢٩٠) : انها السراويل الصغيرة

---

(٢٨٣) القاموس المحيط ٢٢٢/٣ .

(٢٨٤) المعجم الوسيط ٧١/١ .

(٢٨٥) واژه‌های فارسی در زبان عربی ١٠٢ .

(٢٨٦) معجم تيمور الكبير ٢٤١ .

(٢٨٧) الديوان ٢٥٨ .

(٢٨٨) الديوان ٢٢٠ .

(٢٨٩) الديوان ٢٥٨ .

(٢٩٠) المعجم الوسيط ٨٢/١ .

(٢٩١) المصباح المنير ٧٢ .

تستّر العورة المغلظة ، ولفظ تنبان من مادة تنب وتميم بمعنى التهيئة واللفظ تنبان بمعنى حافظ ، وتستعمل الكلمة تنيال وتوبان في الفارسية بمعنى السروال القصير ، وقد استعملها أبو نواس كاسم مفعول فقال (٢٩٣) :

مسا ترى الصبيح قد بدا . . . في ازاز متبسن ! ؟

وقال (٢٩٤) :

وحولها حارس ذو صلعة شكس . . . عالج يدور أخو طهر وتبان

وقال (٢٩٥) :

فكأنه متدرع ديباجة . . . عن قالص التبان غير مسوق

وقد استعمل أبو نواس كلمة تنبان وتبان .

تكة : التكة بالكسر : رباط السراويل ج تكة ، واستتك التكة ادخلها فيه (٢٩٦) وقد وردت عند ششتری والمنجد والمعجم الوسيط بنفس المعنى (٢٩٧) ، وقال ابن الأتباري أنها معربة (٢٩٨) ، وقد وردت كثيرا في شعر أبي نواس فقال (٢٩٩) :

---

(٢٩٢) القاموس المحيط ٢٠٧/٤ ، شتايجس ٢٧٨ .

(٢٩٣) الديوان ٣٣ .

(٢٩٤) الديوان ١١٣ .

(٢٩٥) الديوان ٣٩٩ .

(٢٩٦) القاموس المحيط ٣٠٧/٣ .

(٢٩٧) المعجم الوسيط ٨٦/١ ، واژه‌های فارسی ١٣٢ .

(٢٩٨) المصباح المنير ٨٦ .

(٢٩٩) الديوان ١١ .

يجر لك العنان اذا حساها .: ويفتح عقد تكة الديب

وقال (٣٠٠) :

فحللنا هناك تكة خز .: وحسنا قباءه الديباجا

وقال (٣٠١) :

فقد حل لنا عقدا .: من التكة نستعقد

وقال (٣٠٢) :

وانى رايت براويله .: لها تكة اشتهى جرهما

وقال (٣٠٣) :

ولا سيما وقد غيرت عقد رباط تكته

وقال (٣٠٤) :

خروق جهول بحل الازار .: رقيق بصير بحل التكك

— الخز : من الثياب ج خروز معرب (٣٠٥) ، والبز بالفتح نوع من

---

(٣٠٠) الديوان ١٦٣ .

(٣٠١) الديوان ٢٩٥ .

(٣٠٢) الديوان ٣٥٣ .

(٣٠٣) الديوان ٣٥٤ .

(٣٠٤) الديوان ٥٥٦ .

(٣٠٥) القاموس المحيط ١٨١/٢ وشتايجس ٤٥٨ .

الثياب وقيل الثياب خاصة من أمتعة البيت وقيل أمتعة التاجر من الثياب (٣٠٦)،  
والخز من الثياب ما ينسج من صوف وأبريسم وما ينسج من أبريسم  
خالص (٣٠٧) وورد في المنجد أنه قماش منسوج من الصوف والحرير ، وفكر

ششتري أنه قماش مخمل يصنع من القطنسوة والبائطو والقفاز وكان أفضل  
أنواع الخز في العصر الاسلامي ينسج في شوش وشوشتر ، وخزار أي نسج  
وبائع قماش الخز (٣٠٨) ، قال أبو نواس (٣٠٩) :

مطلنبا هناك تكة خز . . . وحسنا قباعة الديباجا

وقال (٣١٠) :

يا خزما يتثنى . . . في ساحة البستان

وقال (٣١١) :

معقرب الصدغ ملبس عوارضه . . . جلباب خز عليه النور مقطوف

وجمع كلمة خز فقال (٣١٢) :

كشفت عنه خروز . . . وعن الخز برود

---

(٣٠٦) المصباح المنير ٤٨ .

(٣٠٧) المعجم الوسيط ٢٣١ .

(٣٠٨) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٢٠٦ .

(٣٠٩) الديوان ١٦٣ .

(٣١٠) الديوان ٧١٥ .

(٣١١) الديوان ٣٣٧ .

(٣١٢) الديوان ٣٣٠ .

— الخيش : قمائش كئانى (٣١٣) :

قال أبو نواس (٣١٤) :

قد نضجنا ونحن في الخيش طرا . . . اتضجتنا كواكب الجوزاء

— الدواج : اللحاف الذى يلبس (٣١٥) ، ج دواويج ، وهو نوع من  
الملبس (٣١٦) والدواج : معطف غليظ (٣١٧) ، واستخدمها أبو نواس بمعنى  
غطاء فقال :

يديرها خنث في لهوه ديث . . . من نسل آذين نو قرطى ودواج

الديباج : معرب ديباج ج ديابيج (٣١٨) : وهى بمعنى حرير (٣١٩) ،  
وقمائش حريرى ، وقد استخدم الفعل تبج ومنها ديباجة بمعنى فاتحة الكتاب  
والوجه الجميل ، والديباج أيضا ضرب من الثياب سيده ولحمته حرير  
فارسي (٣٢٠) ، وذكر صاحب المصباح انه معرب اشتق العرب منه الفعل ،  
وقد استخدمه أبو نواس اسما وفعلا .

قال أبو نواس (٣٢١) :

فحللنا هناك تكة خز . . . وحسرنا قباءه الديباجا

---

(٣١٣) واژهای فارسی ٢٢٦ .

(٣١٤) الديوان ٥٤٢ .

(٣١٥) القاموس المحيط ١/ ١٩٦ ، شتایجس ٥٣٩ .

(٣١٦) واژهای فارسی ٢٦٠ .

(٣١٧) المعجم الوسيط ١/ ٣٠٢ .

(٣١٨) القاموس المحيط ١/ ١٩٣ .

(٣١٩) شتایجس ٥٥١ .

(٣٢٠) المصباح المنیر ١٨٨ .

(٣٢١) الديوان ١٦٣ .



وقال (٣٢٢) :

كانها نزال المزنا اذا مزجت . . . شباك در على ديباج ياقوت

وقال (٣٢٣) :

فلو رآها أنوشيروان صورها . . . فيما يحوك من الديباج والسرقة

وقال (٣٢٤) :

فظل يسقى بماء الورد من أسف . . . وردا ويلطم ديباجا بديباج  
وهنا يشبه يده ووجهه بالحرير في نعومته ولينه .

وقال (٣٢٦) :

فكانه مدرع ديباجة . . . عن قاصص التنبان غير مسوق

وقال (٣٢٧) :

أغزله ديباجة سابرية . . . ترى العتق فيها جاريا متبينا

وقال (٣٢٨) :

وجؤجؤ عول بالدليص . . . مديح معين الغموص

---

(٣٢٢) الديوان ١٣٩ .

(٣٢٣) الديوان ٢٩٦ .

(٣٢٤) الديوان ٣١٧ .

(٣٢٥) الديوان ٣٢٨ .

(٣٢٦) الديوان ٣٩٩ .

(٣٢٧) الديوان ٤٧٥ .

(٣٢٨) الديوان ٦٤٧ .

وقال (٣٢٩) :

كان منظرها والماء يقرعها . . . ديباج غانية أو رقم وشاء

وقال (٣٣٠) :

وخفا واسعا من تحت برد من الديباج من نهب الهمام

— السابري : قماش صوفي رقيق (٣٣١) ، وهو ثوب رقيق جيد ومنه عرض سابري (٣٣٢) ، وقد وردت في المعاجم العربية بمعنى القماش الناعم ، والشكل الفارسي للكلمة « شابوري » منسوب الى مدينة شابور في فارس التي تقع اطلالها قرب مضيق جوكان ، ودخلت الكلمة في العربية بمعنى قماش رقيق وتستعمل ايضا بمعنى الوجه الجميل (٣٣٣) ، وقد استخدمها أبو نواس بمعنى قماش رقيق فقال (٣٣٤) :

فري الصناع سابرا وقبطا . . . اذا النجيع بالغبار اشمطا

وقال (٣٣٥) :

في هامة كأنما قنعت . . . بعض حبال السابرينا

واستعمل أبو نواس الكلمة بمعنى الوجه الجميل فقال (٣٣٦)

---

(٣٢٩) الديوان ٧٠١ .

(٣٣٠) الديوان ٧٠٧ .

(٣٣١) واثرهاى فارسي ٣٣٩ .

(٣٣٢) القاموس المحيط ٤٥/٢ .

(٣٣٣) واثرهاى فارسي ٣٣٩ .

(٣٣٤) الديوان ٦٢٨ .

(٣٣٥) الديوان ٦٧١ .

(٣٣٦) الديوان ٣٧٥ .

أغمر له ديباجة سابرية .: ترى العتق فيها جاريا متبيننا

وقال (٣٣٧) :

بوجه سابري لو .: تصوب مأوه قطرا

واستعملها صفة للشراب فقال (٣٣٨) :

أرض كسرم تجلب الذهب .: ر شرابا مسابريا

— سربال : بالكسر التمييز أو الدرع أو كل ما لبس (٣٣٩) ، ج سربال وفكره شتري بأنه نوع من الملابس ، ويأتى فى العربية فعلا وصفة مثل : سربل وتسربل ، وطلبوا من عثمان بن عفان أن يتنازل عن الخلافة فقال : لا أضع قميصا سربلنى الله به « ووردت الكلمة فى القرآن الكريم » (١) وجعل لكم سربيل تقيكم الحر وسربيل تقيكم بأسكم (٣٤٠) والشكل الفارسي للكلمة « شلوار » بمعنى لباس يغطى النصف الأسفل للجسم وينطق فى بعض اللهجات الإيرانية شولار (٣٤١) ، قال الفيوزابادى (٣٤٢) أن الكلمة فارسية معربة ، وتجمع سربالات وسراول وسرواله وسراويل وقد جرت الكلمة على نسان أبى نواس بالشكلين ، فقال (٣٤٣) :

(٣٣٧) الديوان ٥٥٩ .

(٣٣٨) الديوان ١٤١ .

(٣٣٩) القاموس المحيط ٤٠٦/٣ ، شتايجس ٦٦٩ .

(٣٤٠) المعجم الوسيط ٤٢٥/١ .

(٣٤١) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٣٥٧ .

(٣٤٢) القاموس المحيط ٦٧٩/٣ .

(٣٤٣) الديوان ٩٧ .

لا تعرج بدارس الاطبال . . . واستقينا رقيقة السريال

وقال (٣٤٤) :

أبعد سريال أمرىء عالم . . . أصبحت في سريال مراق

وقال (٣٤٥) :

فاستقينا رقيقة السريال . . . تعدمتي معارف الاطلال

أما كلمة سروال فقد قال بشأنها (٣٤٦) :

أسلس لي حل سراويله . . . من بعد افضائي الى الياس

وقال (٣٤٧) :

نقد المهر ، ثم زفت اليه . . . في سراويلها وفي الزنار

وقال (٣٤٨) :

قالت برمت به حملا فأتلتني . . . هذا الازار فلم حل السراويل

وقال (٣٤٩) :

وانى رايت سراويله . . . لها تكة أشتهى جرهما

---

(٣٤٤) الديوان ٥٦٤ .

(٣٤٥) الديوان ٦٩١ .

(٣٤٦) انديوان ١٠٦ .

(٣٤٧) الديوان ١٨٣ .

(٣٤٨) الديوان ٣٠٩ .

(٣٤٩) الديوان ٣٥٣ .

ج سوار : حلقة ذهبية مستديرة كالحلقة ، وتلبس في المعصم أو الزند  
ج اسورة واساور معرب (٣٥٠) ، قال أحمد تيمور (٣٥١) : العمامة تجمع  
الاسورة على أساور وفي الصعيد على سواير وهي معرب «استواز» ، قال  
أبو نوابس :

وودعتها صباحا ، ولم أنس صدها . . . وقد بادلتني خاتما بسوار (٣٥٢)

— طيلسان : ج طيالنسة : نوع من لباس الرأس ، نوع من اللباد (٣٥٣)  
وورد في برهان قاطع أنها بمعنى القوطة التي يضعها الخطباء والعرب على  
نكتف .

والطالسان ج طيالنس وطيالنسة من شتم العرب يا بن الطيلسان ،  
يريدون يا أعجمي (٣٥٤) ، قال أبو نواس (٣٥٥) :

وخممار طرقت بلا دليل . . . سوى ريح العتيق الخسرواني

فقام الى مذعورا يلبي . . . وجون الليل مثل الطيلسان

وقال (٣٥٦) :

يا ندا ماى يا بنى نوبخت . . . لا يضيعن بيتكم طيلساني

. (٣٥٠) المعجم الوسيط ٢/٤٦٢ .

. (٣٥١) معجم تيمور الكبير ٢/٤٣ .

. (٣٥٢) الديوان ٢٦٧ .

. (٣٥٣) واژه‌های فارسی ٤٧١ .

. (٣٥٤) المعجم الوسيط ٢/٥٦٢ .

. (٣٥٥) الديوان ٨٨ .

. (٣٥٦) الديوان ٥١٧ .



وقال (٣٥٧) :

يرى لبس القميص عليه عيبا . . . ولبس الطيلسان من الاثم

وقد ذكر الفيروزابادي (٣٥٨) ان الطيلسان معرب وأصله تالسان  
ج طيالة والهاء في الجمع للعجمة .

— قرطق : قال الفيروزابادي (٣٥٩) : ليس معرب وقرطقتة منقرطق  
البسته اياه فلبسه ، وهو نوع من اللبس (٣٦٠) والقرطق لباس فارسي كان  
شائعا في العصر العباسي (١٦١) ، وهو رداء قصير وشكل الكلمة الفارسية  
( كردك ) مركب من كرد بمعنى ظهر ولاحقة ( كـ ) ، في خوزستان يسمونه  
( كرده با ) وهو الرداء الذي يلبسه الرياضيون والعمال اثناء العمل ، وورد  
في برهان قاطع ان لفظ ( كرده ) بمعنى قميص معرب قرطه ، ويطلونه على  
الثوب سواء كان مسرجا أو قصيرا (٢٦٢) ، وورد في المصباح انه ملبوس يشبه  
انقباء وهو من ملابس العجم (٣٦٣) ، قال أبو نواس (٣٦٤) :

وحثت كأسها مخرطقة . . . لومني الحسن ما تعداها

وقال (٣٦٥) :

- 
- (٣٥٧) الديوان ٧٠٧ .
  - (٣٥٨) القاموس المحيط ٢/٢٣٥ .
  - (٣٥٩) القاموس المحيط ٣/٢٨٨ .
  - (٣٦٠) شتايجس ٩٦٤ .
  - (٣٦١) محقق الديوان ٨ .
  - (٣٦٢) واژه‌های فارسی ٥٢٥ .
  - (٣٦٣) المصباح المنير ٤٩٨ .
  - (٣٦٤) الديوان ٨ .
  - (٣٦٥) الديوان ٨٥ .

وقد دار ساقياها بها ذا قراطق . . . تناط بأعلى ساعد وبنان  
وقال (٣٦٦) :

واقبل محمود الجمال مقرطق . . . الى كأسها لا عيب فيه ، أريب  
وقال (٣٦٧) :

مخذت اللفظ يسبيني بمقلته . . . مقرطق ، قرشى الوجه ، عباسى :  
قال أبو نواس :

حتى اذا نقت كاساتها خرد . . . من بين قرطق ، أو ذات زنار (٣٦٨)  
وقال (٣٦٩) :

يدور بها ظبى غريب متوج . . . بتاح من الريحان صغها مداريها  
وقال (٣٧٠) :

فمن قرطق زانه تخرسها . . . وقد عقريت صغها مداريها

وقد استعمل أبو نواس لفظ قرطق ومقرطق ومقرطقة وقرطقى وقراطق  
في أكثر من موضع منها ص ٢٠٣ ، ٢١١ ، ٢٥٨ ، ٢٧٥ ، ٣٦١ ، ٤١٧ ،  
٥٦٤ .

---

• (٣٦٦) الديوان ١١١ .

• (٣٦٧) الديوان ١٥٩ .

• (٣٦٨) الديوان ١٥٠ .

• (٣٦٩) الديوان ١٧١ .

• (٣٧٠) الديوان ١٩١ .

# رسائل الخميس وخراسان في العصر العباسي الأول

د . صادق أحمد داود جودة

أستاذ مساعد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

فرع القصيم كلية العلوم العربية والاجتماعية



## عناصر البحث

---

تمهيد

اوضاع خراسان بصفة عامة

الدعوة العباسية

فضل خراسان والخراسانيين بعد قيام الدولة العباسية

رسائل الخميس

من يكتب هذه الرسائل ؟

اشهر الكتاب :

١ — عمارة بن حمزة بن ميمون

٢ — أحمد بن يوسف بن القاسم — رسالة أحمد بن يوسف في الخميس  
أفكار الرسالة الرئيسية

٣ — ابراهيم بن المهدي — رسالته للخميس

٤ — ابراهيم الصولي — رسالته للخميس





# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تمهيد

بدور رسائل الخميس فيما تدور حوله من أمور ، حول أهمية خراسان والخراسانيين - دون غيرهم من واطنى الدولة العباسية ، فى العصر العباسى الاول .

ولا شك فى ان لخراسان بتعبيرها الجغرافى وليس بتعبيرها القومى انرا فى انجاح الدعوة العباسية . ولعل أهمية خراسان . ذلك القطر الايرانى ابعد عن دار الخلافة فى دمشق الاموية ، قد جاءت من كونها قد أصبحت مسرحاً - عوة العباسية ، منذ حوالى عام ١٠٠ هـ ، أيام عمر بن عبد العزيز . وحتى عام ١٣٢ هـ .

ويدور فى ذهن سؤال يفرض نفسه دائماً ، لماذا اختيرت خراسان دون غيرها لتكون المركز الرئيسى لنشر الدعوة العباسية ؟ ولخى نجيب على هذا السؤال بصدق وعمق ، علينا ان نعود الى دراسة اوضاع خراسان . من شتى النواحي الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والمالية . والادارية . فان دراسة هذه الاوضاع والامام بطبيعتها ، وفق شمولية متعمقة ومفحمة ، يوفر مادة طيبة للاجابة عن هذا السؤال .

واذا ما عدنا الى تلك الوصية ، التى اوصى بها ، محمد بن على بن عبد الله بن عباس اتباعه ، ودعاته حينما وجه بهم الى خراسان ، ظهرت لنا اهم الاسباب والنبورات لاختيار خراسان دون غيرها . وما حملته الوصية « وأما الكوفة وسوادها ، فشيعة على وولده . وأما البصرة وسوادها ، فعثمانية ، تقول : كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل . وأما الجزيرة - غرورية مارقة ، وأعراب كاعلاج ومسلمون ، فى اخلاق النصارى .

وأما أهل الشام ، فليس يعرفون إلا آل أبي سفيان ، وطاعة بنى مروان ، وعداؤذ راسخة ، وجهل متراكم . وأما مكة ، والمدينة ، فقد غلب عليهما أبو بكر ، وعمر ، ولكن عليكم بأهل خراسان . فان هناك العدد الكثير ، والجلد انظاهر . وهناك صدور سليمة ، وقلوب فارغة ، لم تنقسمها الاهواء ، ولم يتوزعها الدغل ، وهم جند لهم ابدان ، وأجسام ، ومناكب ، وكواهل ، وهامات ، ولحى وشوارب ، واصوات هائلة ، ولغات فخمة ، تخرج من أجواف منكرة : وبعد فانى انفعال الى المشرق ، والى مطلع سراج الدنيا ، ومصباح الخلق » (١) .

ويكن تلخيص ما جاء بها من أسباب دعت الامام الى اختيار خراسان بما يلي :

#### أولا :

في خراسان العدد الكثير . وانجلد الظاهر ، والجند ، ذوو الابدان والمناكب والكواهل ، والهامات ، واللى ، والشوارب وهؤلاء يمتازون بانشجاعة والاعتماد ، بل ومستعدون الى القتال اذا ما آمنوا بفكرة معينة يجتمعون حولها .

#### ثانيا :

وهناك الصدور السليمة والقلوب الفارغة ، التى لم تنقسمها الاهواء ولم يقدح فيها الفساد . حيث لم توجد أحزاب سياسية تجعل جند خراسان يميلون اليها ، مثل ما هو حاصل فى دمشق آنذاك . وعلاوة على ذلك لم تكن خراسان قد نالت منها الاهواء ، ولم تصلها الخلافات الدينية بعد .

#### ثالثا :

وهناك الافواه المنكرة ، ذات الاصوات الهائلة ، واللغات الفخمة . أى هناك الحاقدون على الامويين وحكمهم ، لما أنزلوه من الظلام ، والفساد ،

والقسط الاموى ، بمعنى أنهم جاهزون للثورة للخلاص مما يعانون منه بهجرد وجود المنظم والمحرض والقائد ، الذى يعرف استغلال الموقف . فخراسان بلد بكر صالح للدعوة المناسبة .

#### رابعاً :

وهناك التفاؤل بالنصر ، لما كان يؤمن به محمد بن على العباسى ، من ان النصر ستأتى من المشرق . وخاصة من خراسان ، فهو متفائل بالنصر بأتى من خراسان(٢) ويضاف الى هذه الاسباب أن بلاد خراسان بعيدة عن مقر الخلافة الاموية ، فى دمشق ، ويحتاج تسيير الجيش اليها ، الى أيام كثيرة ، قبل ان يصلها .

#### أوضاع خراسان بصفة عامة :

فى الواقع ، كانت خراسان كما توقعها محمد بن على بن عبد الله بن العباس ، مهياة للثورة على السياسة الاموية ، من كل جوانبها المالية ، والادارية ، والاجتماعية . فالسكان سواء منهم العرب ، او الموالى من الفرس ، او الترك فى خراسان ، وما وراء النهر ، كانوا حاقدين على الامويين ، بل ومستعدين للثورة اذا لزم الامر .

فالعرب سواء القدماء منهم ، الذين قدموا خراسان منذ أيام الفتح الاولى وتوطنوا فيها(٣) ، وأصبحوا يعتزون بالانتماء اليها ، وقتلوا الفرس فى عاداتهم وملبسهم ومأكلهم(٤) ، او من المقاتلة الجدد كانوا متذمرين ، فالقدماء زالت عطياتهم منذ أيام عبد الملك بن مروان ، لانهم مالوا الى حياة الهدوء والسكون ، وتقاعسوا عن الواجب العسكرى ، فى حين أنهم كانوا يعتبرون العطاء حقاً لهم ، لانهم دخلوا الاسلام ، فقطع العطاء يعتبر فى غير صالحهم ويسىء الى نفوسهم . والجدد من العرب ، اقتضت الظروف ان يطول بهم المقام فى ساحات القتال ، فى ما وراء النهر . فكان هذا سبباً رئيسياً لتذمرهم ، وحرمانهم من الراحة ، والسكون فى جزء من العام .

زد على ذلك . فان معاهدات الافتح الاولى ، وانتي نظمت العلاقة . ما بين السكان الاصليين ، والمسلمين الفاتحين ، قضت أن يتولى الدهاقين (٥) ، ومنهم كثير ثم يسلم فرض الضرائب وجمعها باسم اخراج ، دون تدخل من ائوالى المسلم . وجعل هؤلاء الدهاقين الضرائب الخراجية على الرؤوس ، لا على الارض لمصلحتهم الخاصة ، لانهم من كبار ملاك الاراضى . وفى هذا العمل اساءة الى مشاعر العرب المسلمين . هذا بالاضافة الى أن معظم ما يجمع من الاموال لا ينفق منه سوى جزء بسيط فى خراسان وما وراء النهر فمما بعد ، ويذهب الباقي الى دشق وجيوب الولاة . وكل هذا عمل على تفاقم المشكلة الخراسانية ، وجعل لها جذورا اقتصادية ، وسياسية ، وفق المصالح الجديدة لعرب خراسان جميعا (٦) .

والئوالى من الفرس لم يتغير عنهم نمط الادارة الفارسية كثيرا ، فان الدهاقين هم الذين كانوا يجمعون الضرائب ، ويديرون البلاد أيام الفرس قبل الاسلام . وهم انفسهم بعد الاستلام ، حسب معاهدات الصلح ، حيث منوا بفرضون ويجمعون الضرائب (٧) على الرؤوس لا على الارض (٨) . اودن المستفيد الوحيد بالدرجة الاولى ، اندهاتين فى كلا العهدين . وخلاف هؤلاء على وضعهم الاجتماعى ، والسياسى ، والادارى . ولما كان معظم ملاك الاراضى منهم ، فانهم لم يثورا على السياسة الاموية ، بل أصبحوا منفذين فى المجتمع . وانتقلت مصالحهم مع مصالح الارستقراطية الاموية فى خراسان ، وشاركوها امتيازاتها ، وأصبحوا مصدر ظلم لبنى جلدتهم ، كما كانوا قبلا . وما داموا يحكمون باسم الامويين ، فان تذمر الموالى منهم ، معناه التذمر من السياسة الاموية ، فى خراسان .

وبلاحظ أن الايرانيين لم يكن فى تفكيرهم التدخل فى شئون الحكم ، بل كان همهم منصبا على ازالة الظلم الواقع عليهم ، فى ظل دولة الاسلام وباسمها ، خاصة فى الميدان الاقتصادى ، لانهم وقعوا تحت تأثير الدهاقين ، الذين فرضوا ضرائب شتى باسم الخراج عليهم . وظل الدهاقين مميزين بوضعهم الاجتماعى والسياسى ، والاقتصادى دون غيرهم . ولم يؤثر غيرهم ما فقدوه من امتيازات سابقة ، لذا نراهم قد ساندوا الادارة الاموية فى خراسان (٩) .



وأما الأتراك في جهات خراسان ، وما وراء النهر ، فإن وضعهم يشبه وضع الموائى من الفرس الإيرانيين والعرب ، فقد نظمت معاهدات الفتح العلاقة بينهم وبين الإدارة الأموية بما يشبه معاهدات الفتح في خراسان . وظل الدهاقين ، هم الذين يشرفون على الناحية المالية ، هناك . أى أن الخراج على الرؤوس لا على الأرض ، واختلط معنى الخراج بالتجزية .

وظل هذا الوضع حتى أيام عمر بن عبد العزيز ، الذى أسقط الجزية عن أسلم ، وفرض الخراج على الأرض (١٠) . ولكن أيامه لم تطل ، وعادت الأمور إلى سابق عهدها ، بعد وفاته . واستمر الدهاقين في خراسان ، وما وراء النهر ، بفرضون الضرائب ويجمعونها على الرؤوس ، ويعفون الأرض من أية ضريبة ، مما أساء إلى جميع عناصر السكان .

وفي أيام هشام بن عبد الملك حاول وإلى خراسان وما وراء النهر ، أشرس بن عبد الله السلمي ( ١٠٩ — ١١١ هـ ) ، أن يستط الجزية عن أسلم ، ويفرض الخراج على الأرض ، ولكن كثرة من دخل الإسلام من الترك في جهات خراسان ، وما وراء النهر ، أنقص الميزانية ، فأعاد أشرس الحال كما كانت عليه قبلا ، وبقي التذمر على ما هو عليه . وكان الدهاقين وراء فشل محاولته ، وذلك للحفاظ على امتيازاتهم (١١) . ولما أعاد أشرس الجزية على الجميع ، لحق الدهاقين ضرر كبير كغيرهم ، وعم الاستياء الجميع (١٢) .

وقد أثر عمل أشرس على نفوس الأتراك ، وترك بعضهم الإسلام ، لأنه لم يحقق لهم ما كانوا يصبون إليه ، من العدل ، والمساواة ، مع غيرهم ، وظلوا يدفعون الجزية رغم إسلامهم (١٣) . لذا قاموا بعدة ثورات وشاركهم بها العرب ، بل قادوها في الغترة ( ١١٠ — ١٢٥ هـ ) ، وظلوا كذلك ، حتى قدم نصر بن سيار عام ١٢٥ هـ (١٤) . وأهم ثوراتهم ثورة الحارث بن سريج عام ( ١١٦ — ١٢٨ هـ ) (١٥) .

وفي أيام نصر بن سيار ( ١٢٥ — ١٣٠ هـ ) شهدت خراسان وما وراء النهر ، إصلاحا للامور المالية ، والسياسية ، فقد ألغى نصر الجزية عن

أسلم ، وفرض الخراج على الأرض ، واستطاع أن يحافظ على دخل خراسان وجهاتها ، لأنه وجد أن هناك ٨٠ ألفا من المشركين لا يدفعون الجزية ، ووجد ٣٠ ألفا من المسلمين يدفعونها فعمل على ضبط الأمور ، ورفع الجزية عن أسلم ، وفرضها على من لم يسلم من المشركين ، فزاد دخل خراسان . وقسم خراسان وما وراء النهر الى مناطق خراجية ، على كل منطقة مبلغ من المثل يجبي على الأرض لا على الرؤوس ، بغض النظر عن يملك الأرض سواء كان عربيا ، أو مولى فارسيا ، أو تركيا ، دهقان ، أو من عامة الشعب (١٦) .

وهكذا فإن اصلاحات نصر بن سيار المالية ، والادارية ، تعتبر في صالح الشعوب ، خاصة الموالى في خراسان ، وما وراء النهر . ولكنها تعتبر في نفس الوقت اساءة الى الدهاقين وكبار الملاك ، ولكنهم لم يستطيعوا تحريك ساكن ، أمام تصميم نصر وقوته .

ومن هنا ، نلاحظ أن الموالى كلهم لم يكونوا في صف الثورة العباسية فيما بعد ، لانهم باصلاحات نصر ، تحقق لهم الكثير من المكاسب ، لذا لا غرابة في أنهم وقفوا في وجه الثورة ، مع الجيش الاموى . وهذا بدوره يفسر لنا وقوف المدن الايرانية ضد جيوش الثورة العباسية ، كما حصل في جرجان ، وأصبهان ، ونهاوند . في حين أن الدهاقين ساندوا الثورة العباسية لشعورهم بتغير الامويين عليهم ولاعتقادهم بان الثورة العباسية ربما تعطيتهم امتيازات اجتماعية ، وادارية ، افضل مما هم فيه ، في ظل السيادة الاموية ، منذ أيام نصر بن سيار (١٧) .

ومن يتمعن في اصلاحات نصر بن سيار المالية ، يجدها لا ترضى العرب كثيرا ، في حين أنها أرضت الموالى ، لذا تلمل العرب من الوضع العام في خراسان ، وما وراء النهر ، وساندوا الثورة العباسية فيما بعد . بل تعتبر الثورة الحارث بن سريج ، ثورة العرب وغيرهم ، ممن يحقدون على الوضع السياسى العام في خراسان وما وراء النهر ، وارهاسا للثورة العباسية (١٨) ، وثورة العرب في نفس الوقت ضد ظلم العرب الامويين ، وسعيا لاحقاق الحق ، ونشر العدل السياسى ، والاقتصادى . وكان الحارث يشيع في جماعته انهم أصحاب الرايات السوداء ، الذين سيقدر لهم هدم سور

دمشق ، وازالة الظلم ، والتسلط الاموى ، تشجيعا لهم وترغيبا (١٩) . وقد حاول ولاية خراسان عبثا قبل نصر ، تسوية الامور مع الحارث ، الا انهم فشلوا ، مما أعطى الثورة زخما جديدا .

ولما قدم نصر بن سيار عام ١٢٥ هـ واليا على خراسان وما يتبعها ، ناشد الحارث بن سريج أن لا يكون سببا في اهلاك المزيد من العرب « اذكرك الله في عشرين أنفا من ربيعة واليمن ، سيهلكون فيما بينكم » (٢٠) . وعرض نصر على الحارث بن سريج ولاية ما وراء النهر ، ومبلغ ٣٠٠ ألف دينار ، مقابل تخليه عن الثورة ، والعمل على ايقافها . ولكن الحارث رفض هذا ، ووافق على الاجتماع بنصر ، ليناقش الموقف عن كثب .

وفي الاجتماع الذى تم بينهما فى ٢٧ جمادى الآخرة عام ١٢٧ هـ ، لم يتوصل الى أى اتفاق (٢١) . بل زادت الامور تعقيدا وأصبح من انضرورى أن تشتعل الحرب من جديد بين نصر ، والحارث . ثم تطورت الامور وانضم الحارث بن سريج وجماعته ، مضر الى جانب جديع الكرمانى واليمانية ، وربيعه ، ضد نصر بن سيار . وأصبح فى مرو جماعتان متنازعتان : جماعة نصر وجيش الخلافة الاموية ، وجماعة الحارث والكرمانى مع اليمانية ومضر ثوارا على الاوضاع السائدة ، الامر الذى اضطر معه الى الخروج من مرو فى ٢٨ جمادى الآخرة ، عام ١٢٨ هـ (٢٢) . وبعد خروج نصر من مرو ساعت العلاقات بين الكرمانى ، والحارث بن سريج ، وجرت جملة امور أسفرت فى النتيجة عن مقتل الحارث بن سريج ، وتغلب الكرمانى على مرو (٢٣) . ثم تبع ذلك أن عند نصر الى مرو ، وقتل الكرمانى ، ونشب القتال بينه ، وبين على بن الكرمانى مدة ، ثم اصطالحا لتوحيد الجهود ضد خطر دعاة بى العباس ، الذى بدأ يظهر للعيان (٢٤) . وهكذا تأزم الوضع فى خراسان بين العرب انفسهم ، فى حين كان بعض الموالى الحاقدين على الامويين متأهبين للثورة لتغيير اوضاعهم الى الافضل . ولم يستطع نصر رغم قضائه على ثورة الحارث قتل روح الثورة فى نفوس أولئك الحاقدين من الترك والفرس ، الامر الذى جعلهم يسرعون للانضمام ، الى صفوف الثورة العباسية (٢٥) .

### الدعوة العباسية :

وكان الى جانب الاوضاع المتردية في خراسان وما وراء النهر ، تنظيم سرى دقيق للعباسيين « الدعوة العباسية » والتي كانت من الدقة والتنظيم على جانب كبير . وقد مرت هذه الدعوة بدورين : دور الستر ، ودور العلن ، أو الجهر .

قضى دور الستر « من ٩٨ — ١٢٧ هـ » كان انتظيم سرى . وكان ائمة الدعوة المقيمون في الحمية ، جنوب الاردن ، يرسلون بالدعاة والنقباء الى جهات خراسان ، وكانت الكوفة حلقة الوصل بين الحمية وخراسان (٢٦) . وكانت الدعوة في خراسان تقوم على كبر الدعاة ، واثنى عشر نقيبا ، وسبعين داعية ، يرتبطون بالامام المقيم بالحمية ، وكانوا جلهم عربا (٢٧) . وقد تولى الامامة ثلاثة من بنى العباس في هذه الفترة وهم : على بن عبد الله بن العباس المتوفى عام ١١٤ أو ١١٧ هـ ، ومحمد بن على بن العباس عنيهما السلام ، المتوفى عام ١٢٥ هـ ، وابراهيم الامام بن محمد المتوفى عام ١٣٢ هـ (٢٨) . وينجب أن ننوه الى أن التنظيم الدقيق كان من صنع الامام الثانى محمد بن على بن عبد الله بن عباس . وقد ورث العباسيون حق الامامة بعد تنازل ابي هاشم بن محمد بن الحنفية ، الى على بن عبد الله بن العباس وأولاده (٢٩) ، لما شعر بدنو أجله ، اثر دس السم له من قبل سليمان بن عبد الملك عام ٩٨ هـ . وكان دعاة العباسيين قد رفعوا شعار العدل والمساواة ، والرضى من اهل البيت (٣٠) ، والدعوة الى تطبيق الشريعة الاسلامية ، وطوفوا بالبلاد يدعون للرضى من آل البيت ، والخلاص من الحكم الاموى . وكانوا في دعواهم يتسترون بشكل تجار وحجاج .

واما في دور العلن والجهر والقوة ( ١٢٨ — ١٣٢ هـ ) ، فقد تسلم القيادة العليا في خراسان ، رجل قوى الشخصية ، شديد الحزم ، يتمتع بذكاء كبير ، ذلك هو أبو مسلم الخراسانى . وقد اختلف في اسمه ونسبه ومكان ولادته . وحتى يومنا هذا يكتنف شخصيته كثير من الغموض (٣١) .

وقد أسلفنا القول بأن محمدا بن على ، قد توفى عام ١٢٥ هـ ، وعهد



بالإمامة الى ابنه ابراهيم ، فاتصل به ابو مسلم الخراساني ، فأعجب به ، واختاره نذكائه وحسن تصرفه وتوخي الخير على يديه ، ليقود الدعوة العباسية في خراسان . وكانت شعارات الدعوة المجلبة تجذب الانصار ، لانها في مجملها تدعو الى تطبيق الشريعة الاسلامية على الجميع . ولاخلاص ادعاء الدعوة ، ونكائهم ، وحسن تنظيمهم ، استطاعوا ان يستغلوا اوضاع خراسان ، بل اوضاع الامويين بشكل عام لصالحهم ، فاستفوا الازمة الاقتصادية في الدولة ، والضيق العام ، وكثرة الفتن ، وتدهر العرب والموالي ، وسوء النظام المالي ، المطبق في الدولة ، خاصة في خراسان ، والتيارات الدينية القديمة التي انتشرت في خراسان أكثر من غيرها ، وانحركة انماوية ، وعطف الناس على حق آل البيت المصطفيين ، والافكار الاسرائيلية التي انتشرت كالمهدي والمخلص وغير ذلك (٣٢) .

والمهم ان ابا مسلم ، الذي أرسله ابراهيم الامام عام ١٢٨ هـ الى خراسان ، واوصاه بوصية ، اوردتها كتب التاريخ ، وقد جاءت اجزاؤها غير منسجمة مع بعضها البعض ، تمام بواجبه خير قيام قيام . وعلى العموم ، فالوصية هي : « يا عبد الرحمن ، انك رجل منا آل البيت ، فاحفظ وصيتي ، وانظر هذا الحي من اليمن ، فأكرمهم ، وحل بين اظهرهم ، فان الله لا يتم هذا الامر ، الا بهم . وانظر هذا الحي من ربيعة ، فاتهمهم في امرهم . وانظر هذا الحي من مضر ، فاتهم العدو القريب الدار ، فاقتل من تسكنت في امره ، ومن كان في امره شبهة ، ومن وقع منه في نفسك شيء . وان استطعت الا تدع بخراسان لسانا عربيا ، فافعل . فأيا غلام بلغ خمسة اشبار تتهمة ، فاقته . ولا تخالف هذا الشيخ ، يعني سليمان بن كثير الخزاعي ، ولا تعصه ، وان اشكل عليك امر ، فاكثف به مني » (٣٣) .

ومن يتعمق في هذه الوصية ، يظهر له اضطراب اجزائها ، وتناقضها . ففي أولها يوصيه بئمين ، ويدعوه ان ينزل بينهم ، لان امر الدعوة لا يتم الا بهم . ثم في آخرها يقول له بقتل كل عربي في خراسان . فكيف هذا . اليست اليمنية من العرب ، ثم اليس صاحب الدعوة من العرب من بني هاشم ؟ . ثم ان الوصية تدعو ابا مسلم ان ينزل على راي سليمان بن كثير الخزاعي ، اليس هو الآخر عربي ؟ فهل يعقل أن يوافق الامام ابراهيم ، وسليمان بن



كثير ، على قتل كل العرب في خراسان . الجواب لا . وهذا يبرهن على اضطراب أجزاء الوصية . ويزول الاضطراب اذا استبدلت كلمة عربى الواردة في الوصية بكلمة مضرى ، لان الرسالة تذكر عداوة مضر ، وليس عداوة كل العرب . مما يجعلنا نشك بنسبة الوصية ، خاصة في شطرها الاخير ، للامام ابراهيم الذى يدعو لقتل كل من يتكلم العربية ، حسب الوصية ، في خراسان . ولعل كلمة عربى اضيفت الى الوصية من قبل الامويين ، ليستغلوها كدعاية مضادة للثورة العباسية ، على اعتبار أن امامها ، يدعو لآبادة العرب في خراسان . وتبقى الرسالة رغم كل شيء نفيلة على أهمية العرب سواء منهم المعارض أو المساند للدعوة العباسية . ولم تذكر هذه الرسالة الفرس ، مما يبرهن لنا أن الفرس لا اثر لهم في تخطيط الثورة العباسية ، وقيادتها ، بل هم عنصر مساند فقط . وهنا نسقط النظرية القائلة بفارسية الثورة (٣٤) .

ومهما يكن من امر ، فان أبا مسلم وصل الى خراسان ، واستلم قيادة الثورة بعد أن كانت البلاد مهياة ، والدعوة قد نضت في النفوس ، وتنتظر من يقطف الثمار . ولما شاهد أبو مسلم الصراع بين الكرمانى وابن سريج ، ومقتل الاخير ، واتفاق ابن الكرمانى مع نصر بن سيار ، والى الامويين ، ضد قوات الثورة ، التى بدأت طلائعها تلوح للناظرين ، كما اسلفنا ، شمر عن ساعد الجد والعمل ، وأفسد ما بينهما ، وفرض وجوده على الجميع أخيرا في خراسان ، لان اتحادهم ، في الحقيقة (٣٥) ، موجه ضده ، وعليه العمل بسرعة . وهذا ما قام به فراسل الطرفين وحرص كلا منهم ضد الآخر ، الامر الذى أضعفهم ، فرجحت كفته . ثم تلا ذلك هروب نصر من مرو الى جهات العراق (٣٦) ، ولما كان بجهات همدان بالقرب من ساوة ، توفى ، وذلك عام ١٢١ هـ (٣٧) .

وفى الواقع ، كان عرب خراسان قد ملوا القتال أثناء الحرب الناتجة عن الصراع القبلى منذ حرب الكرمانى ، وابن سريج ونصر منذ عام ١٢٦ هـ (٣٨) . وبدأوا يتطلعون فعلا الى شيء يغير من واقعهم . بمعنى ظهور مصلحة جديدة لهم ، تتمثل في الخلاص من ظلم بنى أمية ، وتحسين عسـط أوفر من المساواة والعدل ، والتخلص من العصبية القبلية ، وتغيير ما

يقاسونه بسببها من قتال ، خاصة وان ولاية الامويين كانوا في أغلب الظروف وراء اذكائها (٣٩) . وكان للدعاة العباسيين العرب (٤٠) ، دور فعال في هذا التحول العربى ، حيث بدأوا بعرض مبادئ الثورة ، والتي اعتبرها العرب مخلصا لهم مما هم فيه . وهذا يفسر نجاح الدعوة بقيادة أبى مسلم ، وسيطرته على الموقف بسرعة ، بالإضافة الى ذكائه ، ومضاء عزيمته ، وحزمه ، وتصميمه على النصر ، وبالتالي اخلاصه لمبادئ الثورة . ولا شك في أن نجاح الدعوة العباسية في احداث هذا التغيير ، والتحول لمصلحة أفكار الثورة ، ومبادئها ، هو الذى قضى في النهاية على قوات نصر بن سيار ، بل واطاح بالدولة الاموية والى الابد .

ومهما يكن من أمر ، فان ابا مسلم بعد أن كسب الجولة في خراسان وسيطر على رءوس وجهاتها ، وزادت قواته بمن انضم اليها من العرب وغيرهم من الموالى والحاقدين ، ارسل مع قحطبة ابن شبيب الطائى ثلاثين الفا من العرب وفرسان خراسان وأمره بالتوجه الى الغرب جهة العراق . وكان معه عدد قليل من الموالى ، لانهم كانوا قسمين : قسما يقاتل في صفوف الثورة العباسية ، وقسما يقاتل في صفوف قوات نصر بن سيار . والملاحظ ان المدن الايرانية قد قاومت مسيرة الثورة العباسية كجرجان ونهاوند وأصبهان (٤١) . ومن هنا نجد أن الموالى الفرس لم تكن لديهم فكرة سياسية يقاتلون عنها ، ونم يكونوا جادين في مطلب سياسى ، بل كان دافعهم القوى احقاق الحق والعدل والمساواة للجميع في مجتمع اسلامى واحد . ولذا فهم أيضا يريدون التغيير والتحول كغيرهم ، أى يريدون دفع القهر الاجتماعى ، والادارى ، والمالى ، والضرائبى الناتج عن سوء الادارة الاموية ، في خراسان (٤٢) .

وبعد أن انتهى قحطبة من اخضاع المدن الايرانية ، اتجه الى العراق وقاتل جيوش بنى أمية ، بقيادة يزيد بن عمر بن هبيرة ، وحقق انتصارات كبيرة ، ولكنه فقد حياته أمام واسط في ظروف غامضة ، فقام بالامر بعده ولده الحسين (٤٣) . ثم دخلت جيوش الثورة الكوفة ، وكان العباسيون قد انتقلوا اليها من الحميمة اثر القاء القبض على ابراهيم الامام وسجنه في حران ، ثم الخلاص منه فيما بعد . وبعد ذلك تم انتخاب عبد الله السفاح ، اول خليفة عباسى ، في ربيع الاول ، وقيل في ربيع الثانى ، عام ١٣٢ هـ (٤٤) .

ثم أصبح لزاما على جيوش الثورة تحت اشراف الخليفة ، مطاردة فلول مروان ابن محمد ، آخر خلفاء بني أمية . وقد كلف عبد الله بن علي وصالح بن علي بهذه المهمة ، فقاما بها خير قيام ، وظلا يطاردانه في بلاد الشام حتى هرب الى مصر . وهناك تم الخلاص منه في ابي صير من أعمال انفيوم ، و آخر عام ١٣٢ ، وبدأ قامت الدولة العباسية (٤٥) .

### أهمية خراسان والخراسانيين بعد قيام الدولة العباسية :

من خلال ما سبق يتضح لنا أن خراسان بمفهومها الجغرافي قد أصبحت صاحبة فضل في قيام الدولة العباسية . كما يتضح لنا خطأ الرأي القائل بفرسية الثورة لا عروبيتها (٤٦) . وظنت خراسان ذات أهمية متميزة بعد قيام الخلافة ، وطيلة العصر العباسي الاول . وظل اسم خراسان له تقدير خاص في نفوس بني العباس الاوائل . فهذا السفاح عندما ألقى خطبته القصيرة ، بعد اعتلائه عرش الخلافة ، لم ينسى الخراسانيين . ولشدة تعبه ، صعد المنبر عمه داود بن علي ، وأكمل الخطبة وكان أهم ما أعلنه فيها ، بيان فضل خراسان وأهلها جميعا ، في إعادة الحق ، ورفع الظلم عن العباسيين (٤٧) .

وقد حرص المنصور أيضا على أن يفي الخراسانية حفا من التقدير والاحترام ، فانه لما عمد الى قتل ابي مسلم الخراساني ، عام ١٣٧ هـ ، ونفذ ما أراد من القتل لم يتنكر لأصحابه ، بل أغدق عليهم الاموال ، وفرض لهم الاعطيات ، وخبرهم بين العودة معززين الى خراسان ، او الإقامة في بغداد مكرمين . وبث فيهم أن ابا مسلم ، قد خان قضية امامه فتخلص منه ، فلم يؤثر فيهم مقتل ابي مسلم كثيرا رغم ما قيل أن سبب سكوتهم هو بعدهم عن ديارهم ، وانهم قلة امام مؤيدي المنصور (٤٨) .

ويلاحظ أن القضية هنا ليست قضية ابي مسلم ، وانما قضية صاحب الدعوة وأهلها . وطالما تمسك العباسيون الاوائل بهذا الحق طالما كانوا أقوياء ، نهم خلفاء وائمة ورؤساء دعوة تجب طاعتهم . ولم يستطع أحد أن يجرؤ عليهم ، فهم ائمة المسلمين . وقد عمل العباسيون الاوائل على أن تكون

علاقتهم بخراسان منسجمة مع هذا المفهوم ، فلهم الحكم ، ولخراسان ، انطاعة ، وإذا حرصوا على الابقاء على طاعة خراسان لهم . وقد استغل المنصور ولاء الخراسانية وطاعتهم ، فوجههم قبل قتل أبي مسلم بقيادته الى القضاء على ثورة عمه ، عبد الله بن علي ، في الشام ، تلك الثورة التي مهدت خلافة المنصور . وكان المنصور يقول دائما : يا أهل خراسان انتم شيعتنا . (٤٩)

ولم يأل المنصور جهدا في استغلال الخراسانية ، فقد استغل قوتهم وأبرز وزنهم أثناء عملية تولية ابنه المهدي عرش الخلافة بعده بدلا من عيسى ابن موسى ولي العهد ، من قبل السفاح ، قبل موته . فكتب اليه ان الخراسانية تد رشحت المهدي للخلافة ، وأنه هو المهدي المنتظر ، الذي سينقذ المظلومين ، وكان هذا عام ١٤٧ هـ ، فتنازل عيسى رغم ما قيل في تنازله من أسباب غير هذا . وكان المهدي في خراسان فتمت مبايعة أهل خراسان له ، سوى أهل باذغيس ( مدينة خراسانية ) بسبب ثورة استاذ سيس ، ( ٥٠ ) على الدولة العباسية .

واشدة حرص المنصور على ارضاء أهل خراسان ، فانه لما بنى بغداد أقطع كثيرا من ساداتهم اقطاعات في بغداد ، ليكونوا قريبين منه ، وليضمن طاعتهم . فاقطع حمية بن قحطبة الوسي ، والفضل بن سليمان الطوسي ، وعبد الجبار الازدي وغيرهم . ( ٥١ )

وقد أصبح الجيش الخراساني جيشا منظما أيام المنصور ، له ديوانه ووزى جنوده الخاص بهم ، ورواتبهم المنتظمة ، فاقبل عليه العرب والموالي القرس على السواء ، ولكنه ظل يحمل اسم الجيش الخراساني . وقد منح الخلفاء هذه الفرقة امتيازات كثيرة وجلييلة وأخذوا يفاخرون بها واستخدموها في الامور العظام وحيانا كثيرة كانوا يصبحون اسرى لما تريد هذه الفرقة ، وما عليهم الا ارضائها لتستمر في ولائها . وقد حرص المنصور على أن يترك وصية لابنه ، يبين له طريق الحكم ، ويشرح له عظام الامور ، ولم ينس ان بوصيه بالخراسانيين . ( ٥٢ ) كما لم ينسى ان يوصي بني هاشم ، والخراسانيين بالمهدي خيرا ، فيطيعوه ويقدموا له كل عون ممكن . وهكذا



فإن اسم خراسان وأهلها ، وما يقولونه ، أو يكون عليه موقفهم ، كن الهاجس الاساسى لخفاء العصر العباسى الاول ، عند حصول الاضطرابات والازمات (٥٣) . وقد تسمى الخراسانيون بأشيعة ، شيعة بنى العباس ، وانصار الدولة ، والقواد ، وأهل الدعوة . حتى ان باب خراسان فى بغداد اذى حمل اسم خراسان ، كان يطلق عليه باب الدولة . (٥٤)

وقد أنتج هؤلاء الخراسانيون مع مرور الزمن ، جيلا عرف بالابنساء ، ويدعوه الجاحظ فى رسالة انترك بالبنوى . (٥٥) يحمل صفات الخراسانيين ويعتز بالانتساب اليهم . وتشكلت منه فرقة عسكرية جديدة فى الجيش العباسى . ومع ذلك ظلت خراسان مصدرا للجنود وظلت فرقته الخراسانية الخاصة طيلة العصر العباسى الاول وان انضم اليها ترك وعرب وايرانيون وديالة وغيرهم . وظلت خراسان تحتفظ باهميتها بين الاقطار الاخرى ، فقد تمكن جعفر البرمكى فى مدة وجيزة ، أيام الرشيد ، من تشكيل قوة خراسانية قوامها مليون جندى ولكن خوف الرشيد من تمرد خراسان وخروجها على الطاعة ، جعله يستدعى جعفر البرمكى بسرعة ، ويفرق ذلك الجيش اللجب ويحتفظ فقط بعشرين الفا لديه ، استعملهم كحرس خاص . (٥٦) ولم يكتف الرشيد بهذا بل عين عليا بن عيسى بن ماهان واليا على خراسان فسلط طريق التسلط والظلم فى معاملته للخراسانيين . (٥٧) ولم يسعه اخيرا الا أن عزله ، بعد أن حاول ذلك مرارا . وكان على يسكت الرشيد فى كل مرة بالهدايا الكثيرة . ولكن كل هذا لم يؤثر فى الخراسانيين ، فسرعان ما انحازوا الى جانب واليهم المأمون وانتخبوه خليفة ، وقضوا على أخيه الامين ، بعد موت الرشيد . وأثبتت خراسان أنها ، ذلك القطر الذى يقذف برجاله فى ميدان القتال . فكانت مسيرتها الثانية الى بغداد بزخم شديد ، عندما قدم المأمون عائدا الى بغداد ، اثر قتل الامين بقيادة طاهر بن الحسين الخراسانى .

ويجب أن نشير هنا الى أن ما حظيت به هذه الفرقة الخراسانية من التقدير ، وما صاحب هذه الاندفاع الخراسانية الثانية من الانتصار ، على الامين واجلاس المأمون على عرش الخلافة ، فى بغداد ، كل هذا جلب لهذه الفرقة انسا ليسوا خراسانيين ، واصبحت صفوفها بحاجة الى تنظيم أكثر من ذى قبل ، فعهد المأمون الى كاتب الجند ، حميد بن عبد الحميد ، الذى



وكل أحد مساعديه ، محمود بن عبد الكريم ، فاتبع هذ الشدة والقسوة والحنى الضرر بها ، وانقص رواتب الجنود ، مما أغضب قسما منهم ، وامتنع عن أخذ راتبه ، وجعل قسما يفضل العودة الى خراسان ، مع طاهر ابن الحسين ، الامر الذى تنبه له المأمون ، فزال الظلم عن انخراسانيين ، وعادوا كما كانوا من قبل . (٥٨)

ولكن مهما يكن من أمر فان قيام فرق أخرى قوية الى جانب الفرقة الخراسانية ، كفرقة الاتراك منذ عهد المعتصم ، وانفصال خراسان ، وقيام كيانات سياسية متعددة فيها ، فيها بعد ، أضعف من نفوذ الفرقة الخراسانية في الجيش العباسي ، فلم يعد هناك فائض خراساني يرفد هذه الفرقة ، بل استوعبت جيوش خراسان كل الراغبين في الجندية من اهل البلاد ، الامر الذى اضحل هذه الفرقة ، وقلة اهيتها (٥٩) .

### رسائل الخميس :

تناولت رسالة الاصحاح لابن المقفع عدة أمور ، بداها بعد حمد الله بذكر الجند من اهل خراسان ، وأوصى بهم بعد أن امتدحهم ، على أساس انهم اعز جند الخلافة ، بل اعز الصحبة للعباسيين ، فهم اهل قوة وطاعة ، ان لا يستعملون في الخراج ، لان استعمالهم يفسدهم ، ويذهب بطاعتهم ، ويقتل في نفوسهم حب القتال والطاعة . كما أوصت الرسالة المنصور العباسي باختيار القادة منهم بدقة ، وأن يتعهدهم ويؤدبهم ، ويثقفهم في الكتاب والسنة ، وان يدفع رواتبهم بانتظام ، كل مدة ٣ شهور ، أو أى مدة غيرها ، على شرط أن تكون محددة . وان يكون على علم تام باحوالهم في خراسان ، والاطراف . وأكد له ضرورة الاستهانة بما ينفقه في هذا السبيل ، لانه سيعود عليه باضعاف ما ينفق ، طاعة وتقان في الحفاظ على الدولة . (٦٠)

ويلاحظ أن العباسيين قد حرصوا على ارضاء الخراسانيين ، فجرت عادة الخلفاء أن يوجهوا اليهم رسائل جامعة ، يوجهها كل خليفة ، وتتعلق بهم ، وبوضعهم ويتمجد آل البيت ، والدعوة الى التمسك بطاعتهم ، لما فيه م — المجنة

رضي الله والرسول ، ثم تعالى وتمجد من شأن العباسيين ، وبالأخص الخليفة الحاضر ، دون غيره من بنى العباس . وهذه الرسائل عرفت برسائل الخميس . ولعل هذا الاسم أطلق على هذه الرسائل تيمنا باعلان الثورة ، لانه يوم الخميس ٢٥ رمضان عام ١٢٩ هـ عقد اللواء ، انذى أرسله ابراهيم الامام الى خراسان ، ويسمى الظل على رمح ، وعقدوا الراية التي تدعى السحاب على رمح أيضا ، ولبس أبو مسلم السواد ، وتلا أبو مسلم بين يدي اللواء « اذن للذين يقاتلون بأنهم ظنوا وان الله على نصرهم لقدير » . « وذلك في مدينة سفيزج ، مدينة سليمان بن كثير الخزاعي . (٦١) أو لعلها نسبة الى الامام العباسي الخامس المنصور ، لان اول ما عرف من هذه الرسائل يعود لزمانه . (٦٢) أو لعلها نسبة الى الخميس أي الجيش اللجب على اعتبار ان جيش خراسان له الاهمية الكبرى في اقامة الدولة . أو ان هناك شيئا آخر غير هذا ، لم تكشف عنه المصادر ، التي رجعنا اليها ، لان لفظة الخميس كانت تقال في بعض المصادر « التخميس » وفي بعضها تقال « الجيش » .

ولقد استفاد خلفاء العصر العباسي الاول من علاقتهم المتوازنة مع خراسان ، كما استفاد الخراسانيون من هذه العلاقة أيضا ، فكان الفائدة متبادلة ، فالحلفاء يقدمون خدماتهم لاهل خراسان ، والخراسانيون يقدمون جهودهم وطاعتهم في الحفاظ على الدولة . ولذا ظل الخلفاء يمسكون بأيديهم خيوط الدعوة ، ويقيمون صلتهم بكل التنظيمات العقيدية ، ولا يريدون قطع الصلة بالجمهير شرقا وغربا . (٦٣) واذا ما اختلت العلاقة ما بين الخلافة ومنظمات الدعوة ، أو شعر الخليفة بانها اختلت ، سرعان ما يسرع الى اعادتها . وتصور لنا رسائل الخميس طرفا من ذلك . ولا شك في ان الخلافة العباسية ، اعتمدت على نظرية الامامة ، والامامة بلا شك هي محور العقيدة العباسية ، والدعوة العباسية . (٦٤) وقد جعل هذا أنصار الدعوة دائما ، بوجهون رسائلهم الى الخلافة ، يمدحون الخليفة ، بل ويعتبرون طاعته ومدحه واجبا ، عليهم تأديته . وهذا النوع من الرسائل عرف برسائل التقريظ . ومن هذا القبيل رسالة يحيى بن زياد الحارثي للرشيد ، اعتبر فيها ان الوفاء للرشيد ، بصفته امام ، من الامور ، التي أوجبها الله ، وفرضها . وأن

انطاعة من هنا فرض للامام ، وهذا ما أعطى خلفاء العصر العباسي قوتهم . (١٦٥)

### من يكتب هذه الرسائل ؟

ومادامت الرسائل تهدف ، بالدرجة الاولى ، الى اثبات الحق العباسي في الخلافة ، ومدح الخليفة الحاضر ، واطراء الصفات الحسنة ، والاخلاق الحميدة ، التي يتحلى بها وبالتالي تبرز أحقيته بالخلافة دون غيره من بني العباس ، وتحصر في نفس الوقت على استمرار خراسان بالطاعة

الخلافة ، بشكل رئيسي ، نظرا لما قدمته أثناء الثورة العباسية وبعد اقامة الدولة ، لكل هذا حرص الخلفاء على ان يكتب هذه الرسائل ابلغ كاتب في الدولة بن الكذب المتمرسين بأساليب الكتابة ، والقادرين على اقناع الجماهير . بحيث يختارون الالفاظ التي تثير السامع ، وتدفع به الى التأييد لما يسمع .

ولا شك في ان اظهار الحق ، بل والدعوة الى الاستمرار في اظهاره وتأييده ، يتطلب ان يستمر هذا النوع من الرسائل ، لذا حرص كل خليفة على كتابة رسالة خميس ، يوضح فيها أحقية العباس ونسبه في الخلافة العباسية ، بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واثبات هذا الحق بشئى الطرق والوسائل . وحرص في نفس الوقت كل خليفة من خلفاء العصر العباسي الاول ، على أن يثبت حقه في الخلافة دون غيره ، من بني العباس ، وبالتالي على الجميع طاعته باعتباره خليفة اماما . ولذا لابد أن تعدد رسالة الخميس الخاصة به ، مناقبه ، وصفاته ، وأخلاقه ، ومآثره ، وتقواه ، وصلاحه . فكان الرسالة تعرض أسباب الطاعة على أهل خراسان ، وتؤكد لهم ضرورتها ، بل فرضها دون اكراه .

ولعل هذه الرسائل ، لانها توجه الى أهل خراسان ، قد أعطتهم فرصة اظهار أهميتهم ، بل والافتخار على غيرهم ، ودفعتهم في نفس الوقت الى

تكريس خدماتهم للدولة العباسية ، دون تردد . وبالاختصاص ، اعتبر الخراسانيون ان الدولة دولتهم ، وأنهم أصحابها ، مما أتاح للخلفاء استغلالهم في استتباب الامن وغرض النظام . وأصبحوا اداة بيد الخلفاء ، يهددون بها من تسول له نفسه العبث بالامن والنظام . ولا شك في أن هذه الرسائل ، خير ما يصور لنا كنه السياسة العباسية بشكل عام .

### أشهر الكتاب :

وقد حرص الخلفاء على اختيار صفوة الكتاب لكتابة رسائل الخميس . وقد حفظ لنا التراث أربعة من هؤلاء ، سطوروا رسائل الخميس وهم : عبارة ابن حمزة للمنصور . ويبدو أن رسالته ، هي الاولى ، حيث يعتبر عهد السفاح عهد بداية ترتيب وتنظيم شئون الدعوة ، والدولة . بل وأن خطبته الاولى بعد الخلافة ، والتي أكلها عمه داود بن علي ، تحمل شيئاً من صفات رسائل الخميس . فقد ذكر الطبري تلك الخطبة في الكوفة . (٦٦) وأهم المبادئ التي وردت فيها ، بعد حمد الله ، والثناء عليه ذكر قرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبيان حقه بالخلافة دون غيره ، وفند رأى السيثيين ، الذين يزعمون الحق لال علي بن ابي طالب ، رضى الله عنه ، وعدد فضل آل البيت ، وركز على آل بيت العباس وكيف أن الامويين اعتدوا على حقهم في الخلافة ، بل واغتصبوا الخلافة منهم لظلمهم . ثم ذكر أن الله انتقم منهم ، وشنت عليهم ، واعاد الحق الى نصابه . وعليهم ازالة الظلم ، واحقاق الحق بعد ذلك . وقد أكلها بعده عمه داود بن علي ، وأبان بدوره ان حق العباسيين في الخلافة ، قد اغتصب ، وظل حتى هيا الله ، سبحانه وتعالى ، الظروف المناسبة لاسترداده ، على يد أهل خراسان ، من شيعة بنى العباس . ثم أثنى على ابي العباس ، الخليفة الاول ، وأعلن ان هذا الامر سيبقى في البيت العباسي ، حتى يسلم الى عيسى بن مريم عليه السلام . وانهى الخطبة بحمد الله ، والثناء عليه . ويلاحظ من هنا أن الشطر الاخير قد طرح فكرة جديدة ، وهي ان الخلافة ، والامانة ، باقيتان في بنى العباس مدى الحيا ، فما على أهل خراسان ، وغيرهم الا الاستمرار بالطاعة ، والتأييد ، حتى ينالوا رضى الله . (٦٧)



وبعد عمارة كاتب الرسالة الاولى للمنصور ، حفظت لنا المصادر ، اسم احمد بن يوسف ككاتب لرسالة الخميس للمأمون العباسي . ثم ابراهيم ابن المهدي ، الذي ولي الخلافة ، بعد أن ولي المأمون عهده ، عليا الرضى ، العلوى فى الفترة ( ٢٠٢ — ٢٠٤ هـ ) ، فكتب رسالة الخميس لنفسه . ثم ابراهيم بن العباس انصولى ، والذي كتب آخر رسالة : من رسائل الخميس ، للخليفة المتوكل . وبعدها أصبحت ظروف خراسان تؤذن باستقلالها التام عن جسم الخلافة ، ولم يعد هناك مجال لكتابة رسائل الخميس . ثم حرات عدة أمور على الخلافة ، حالت دون الاستمرار فى توجيه هذه الرسائل منها :

١ — شهد العصر العباسى الثانى مقتل المتوكل بيد الاتراك . وهذا يعنى سيطرة الاتراك على الحكم . ثم سيطر بعدهم الديالة ، الامر الذى أضعف صلة الخلفاء برجال الدعوة .

٢ — البنيان الهيكلى للدولة العباسية ودعوتها ، قد اعتراه الضعف الشديد ، بضعف الخلافة نفسها ، فتحوّلت الدولة الى دويلات مستقلة هنا ، وهناك . وأصبحت يد الخليفة مغولة الى عنقه ، لا يمكنه أن يحرك ساكنا ، وأصبح كالبيغاء ، يردد ما يمليه عليه المتحكمون فى مصر الخلافة ، من ترك ودياله .

وبعد فرسالة أحمد بن يوسف قد تكون أبلغها .. وقد احتفظت لنا المصادر بها كاملة فى خمس عشرة صفحة ، وقد مدحها ابن النديم . (٦٩) قائلا ، الكتب المجمع على جودتها : عهد اردشير ، كلية وديانة ، رسالة عمارة بن حمزة المناهنية اليتيمة لابن المقفع ، رسالة الخميس لاحمد بن يوسف « وهنا نجد لزاما علينا ، أن نتكلم عن هؤلاء الكتاب بشيء من التفصيل ، والقاء الضوء على بعض كتاباتهم المتوفرة لدينا .

### اولا : عمارة بن حمزة بن ميمون من ولد أبى لبانة ، وقيل عكرمة

هو عمارة بن حمزة بن ميمون ، من ولد أبى لبانة ، وقيل من ولد عكرمة . كان مولى ، عبد الله بن العباس رضى الله عنهما ، ثم ولي السفاح



والمنصور . وكانت له جملة صفات تجمع بين الجود ، والكرم ، والفصاحة ،  
وانتبه ، والعجب . وكان أعور دميم الخلقة ، ولكن لبلاغته ، وفصاحته أثر  
كبير في تقريب الخلفاء له ، من السفاح الى المهدي . فقدموه ، واعترفوا  
بفضله ، ونال منزلة عالية لديهم . (٧٠)

وكان سريرا جوادا يخبز في بيته كل يوم الف رغيف . وكانت نخوته وتيهه  
يوصفان ، حتى اذا انقطعت حبال سيفه لا يلتفت اليه . (٧١) وكان اذا  
أخطأ لا يعود ، رغم معرفته بالخطأ . وكان يقول نقض وابرار في ساعة  
واحدة . (٧٢)

وقد ولي الاعمال الكثيرة لكل من السفاح ، والمنصور ، والمهدي . فولاه  
السفاح ضياع بنى أمية ، ثم البصرة ، وقارس ، والاهواز ، واليمامة ،  
والبحرين ، والعرض بالشام . (٧٣) وأما المنصور فقلده الخراج لكور دجلة ،  
والاهواز ، وكور فارس ، ومات المنصور ، وهو على ما يليه . ولما تولى  
المهدي الخلافة ، قلده خراج البصرة ، وضم اليه الاحداث ، اكرماله .  
ولكن اهل البصرة كرهوه لتيهه ، وعجبه ، فشكوه للمهدي واتهموه باموال  
استثنى عليها . ولكن المهدي لثقته به ، ومعرفته بكرمه ، لم يلتفت الى  
مقالتهم . (٧٤)

وكان عمارة على الهمة ، جوادا ؛ فمن هذا القبيل ، موقفه من  
شكوى رجل اتهمه في ضيعة ، وكان قد رتب له التهمة الهادي مع ذلك الرجل  
بقصد اذلاله ، وايقافه مع الرجل للمحاكمة ، فما كان من عبارة الا أن قال  
هي له ( أي للرجل ) فان كانت له فهي له ، وان كانت لي فقد وهبتها له ،  
ولم يجلس مع ذلك الرجل مطلقا . (٧٥)

وكان لا يرد من يقصده ، الا بعد قضاء حاجته . وله في هذا السبيل  
قصص كثيرة بين صفحات كتب الادب والتاريخ . ولعل قسسته مع يحيى  
ابن خالد البرمكي ، مشهورة ، فقد سدد دينه ، ولم يقبل ان يسترد المبلغ  
قيما بعد . وكان المبلغ حوالي المليون درهم . (٧٦) ومن هنا يبدو لنا أنه على  
جانب كبير من الكرم والسخاء .

وإذا كان هذا جانباً من جوانب حياته يستحق الذكر وانتفاء ، فهناك جانب آخر خلد ذكره كأول كاتب لرسائل الخميس ، ألا وهو إتهامه الكتابة . فقد روت كتب الأدب والتاريخ أن عمارة كاتب يشهد له في ميدان الكتابة والتأليف فقد ترك عدة مصنفات تدل على عبو كعبه في الكتابة منها : رسالة الخميس ، التي كانت تقرأ عادة لبني العباس ، كتاب رسائله

المجموعة ، كتاب الرسالة الماهانية ، وهي معدودة من كتب الفصاحة والبلاغة ، بل من أجودها . (٧٧)

وكان عمارة يعد من أبلغ عشرة في العرب . وكان يعد إلى جانب عبد الله بن المقفع ، وخالد بن يزيد ، وحجر بن محمد بن حجر ، وأنس بن أبي الشيخ ، وسالم بن عبد الله ، ومسعدة ، والهزير بن صريح ، وعبد الجبار ابن عدي ، وأحمد بن يوسف بن صبيح ، أحد مشهورى كتاب رسائل الخميس ، وسنتكم عنه فيما بعد . (٧٨)

ولكن على الرغم من عدم عثورنا على رسالة الخميس أعائدة لعمارة ابن حمزة ، فبما رجعنا إليه من مصادر ، إلا أننا وجدنا أنه « الرسالة الماهانية » والتي جاءت صورتها حاوية معان كثيرة ، من معاني رسالة الخميس . وقد منحها ابن النديم واعتبرها من الكتب النجيدة ، بل من أجودها . (٧٩)

والرسالة الماهانية ، يتبادر إلى الذهن أنها موجهة إلى عيسى بن ماهان ، الذي كان أحد قادة أنجيش . ولكن بعد التدقيق في مضمون الرسالة ، وجدنا أنها موجهة إلى شخص ، لم يذكر اسمه بشأن عيسى بن ماهان ، وخالد . (٨٠) ولعل ذلك الشخص الذي لم يذكر اسمه ، هو أحد عمال الخيفة . والرسالة في سياقها موجهة على لسان الخليفة إلى ذلك العامل بشأن عيسى بن ماهان ، وشخص آخر اسمه خالد . ووردت الرسالة في اختيار الدر المنثور ، لابن طيفور . وفي الحقيقة فإنها تدعو ذلك الشخص إلى مشاوره عيسى بن ماهان في كل ما يأخذ من الأمر أو يدع « غير أنه قد أنكر وأنعم أن تجعل أنى ابن ماهان ، وإن كان محلاً بارزاً ، بامر دون مؤامره ( مشاورته ) ، ويكره لك العجلة فانها موكل بها الندم . » (٨١)

**ثانيا : احمد بن يوسف بن القاسم بن صبيح •**

ويكنى بابى جعفر ، وعرف بالكتاب الكوفي . ادعى أخوه القاسم أنه من بنى عجل ، في حين لم يقل هو بذلك . وقد ذكر المرزبانى أنه مولى لبنى عجل ومنازلهم بسواد الكوفة . (٨٢)

وكان والده يوسف يكنى بابى القاسم ، وكتب لعبد الله بن على ، عم السفاح ، والمنصور . وكان يعد من الشعراء ، واشتهر هو ، وأولاده بالإدب . (٨٣) ولما مات وزير المأمون ، أحمد بن أبى خالد الاحول ، استشار المأمون الحسن بن سهل فيمن يصلح للكتابة ، ف أشار عليه بإحمد بن يوسف ، وأبى عباد ، ثابت بن يحيى الرازى . فكان أحمد على ديوان العرض يقوم بعرض الرسائل على المأمون ، ويوقع عليها . وأصبح في دولة المأمون ، أحد ثلاثة يدور حكم المأمون عليهم ، هو ، وعمر بن مسعدة ، رئيس ديوان الرسائل ، وتختام ، والتوقيع ، والازمة ، وأبو عباد ، ثابت بن يحيى الرازى ، الذى ينوب عن أحمد بن يوسف . (٨٤) وكانت علاقته بالجميع حسنة ، وأحبه الناس . وعلاقته مع طاهر بن الحسين من أقوى ما يمكن ، حتى أنه لما انصرف الى خراسان واليا عليها عام ٢٠٥ هـ ، أوصى ابنه محمد ، الذى بقى في بغداد ، بأن يكثر من الاجتماع بإحمد بن يوسف بن القاسم ، ابن صبيح الكتاب . (٨٥) وكان محمد بن طاهر بن الحسين يكنى بابى الحسن .

ونظرا لمنزلته في الكتابة ، عهد اليه طاهر بن الحسين ، لما قتل محمد ابن الرشيد عام ١٩٨ هـ ، أن يكتب بذلك يخبر المأمون في خراسان ، بأن الامر قد تم له . فكتب رسالة مختصرة معبرة ، تناقلتها كتب الادب والتاريخ . (٨٦) وكتب كتابا عن طاهر بن الحسين ليقرأ على الناس بعد ذلك ، استحسنة المأمون ، والفضل بن سهل دون غيره من الكتب ، فاجازه الفضل بن سهل على ما صنع أموالا وهدايا كثيرة . (٨٧)

ورغم أن المأمون كان يحبه ويجله الا أنه كانت له سقطات كثيرة كانت تفضب المأمون عليه . حتى أنه في أحد المرات التى أغضب بها المأمون ، وضع المأمون عنبرا في مجمره ، وبخر بها أحمد بن يوسف بعد أن

أدخل رأسه في زيقه ، حتى ينفذ بخسورها . والزيقه ما احاط بالعنق من القميص . وقيل أنه تأثر ببخار العنبر واعتل ومات بسببها ، وذلك لأنه اتهم المأمون بالبخل يوما ، وكان ذلك في عام ٢١٣ هـ ، وقيل ٢١٤ هـ . (٨٨) وقد أورد الحموي له مقطوعات شعرية كثيرة ، فيما كتبه عنه من أخبار . (٨٩) أن كاتبها أحمد بن يوسف صراحة (١٠٤) . وكان أبو جعفر أحمد بن يوسف قد تقلد ديوان خراسان ، وصدقات البصرة ، وسمح له المأمون بنصف صدقات البصرة لمدة سبع سنين يتصرف بها كيفما يشاء . وكان قبل ذلك قد أعطاه المأمون الأهواز ثم صرفه عنها بالبصرة . وكان يفضل على عمر بن مسعدة ، رئيس ديوان الرسائل ، ويعهد إليه بالكتابة في عظام الأمور ، كما ذكرنا . فكتب مثلا كتاب «الخميسين» ورسالة الخميس ، وله كتب بليغة جدا (٩٠) . وسمع المأمون كثيرا يبدى إعجابه بأحمد بن يوسف ، ويقول : « يا عجباً لأحمد بن يوسف كيف استطاع أن يكتم نفسه » . (٩١)

#### رسالة أحمد بن يوسف في الخميس :

هي الرسالة الوحيدة التي احتفظت بها المصادر المتوافرة كاملة ، من بين رسائل الخميس . . وتقع في حوالي خمس عشرة صفحة ، وقد نقلها أحمد زكي صفوت في مؤلفه « جهرة رسائل العرب » واستوعبت الصفحات ( ٣٧٧ — ٣٩٧ ) . (٩٢) وقد مدح هذه الرسالة ابن النديم في الفهرست ، وعدها من أجود الرسائل فصاحة وبلاغة . (٩٣)

وقد استهلها أحمد بن يوسف بتحميد طويل ضمنه آيات كثيرة ، تدل على قدرة الله ، ووحداً نيته ، وكرهه للظلم ، وأنه أرسل رسوله هداة للبشرية ، بثلاً يظلم بعضها بعضاً . وتذكر الآيات الواردة بقدره الله ، الخالق ، المبدع الواحد . وساق الآيات الشاهدة على وجود الله ، ووحداً نيته ، وحدث الخلق وفناء العالم . ومادام هذا العالم سيزول ، فعلى البشر اطاعة خالقهم وتبذ الظلم العظيم والعدوان . ومن ثم أشارت الرسالة الى الرسول العظيم ، خاتم الانبياء ، ورسالته خاتمة لرسالات .

وينعد ذلك بدأت الرسالة في اثبات حق قرابة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وأفضليتهم في الحكم ، بل أن من الواجب تأييدهم . وأن



تأييدهم عزيمة من الله ، عز وجل ، دون طلب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وان الله طهرهم وازهد الرجس عنهم ، واوجب لهم حق الوراثة . ومادام أهل البيت ( العباسيون ) ، نسبهم للرسول مرفوع ، واخلاقهم غاضلة ، فعلى الكافة الأرضى بحكمهم ، يل طاعتهم فرض واجب ، « لم تعد طلبتهم وعقد الخلافة لهم أن تكون من مقترضاته على كافة الامة او على بعض دون بعض » . (٩٤)

ولا مناص للناس الا الاخلاص للحكام العباسيين ، وأن الله افترض مودة العباسيين على خلقه ، ونصبهم حكما ، ووصل نسبهم برسول الله صلى الله عليه وسلم وانهم توارثوا الخلافة واحدا عن الآخر ، حتى وصل الامر الى الخليفة الحاضر « المأمون » . (٩٥)

ثم تذكر الرسالة أن الحال ( المأمون ) في خراسان بين أنصاره ، ودار دعوته ، ظل حتى وصل الامر اليه ، وعرف أنصاره حقه ، واحقيقته من نازعه الحكم ، ويقصد به أخاه الأمين ، رغم تريثه ، وعدم خروجه للمطالبة بحق . وقد خاف الانتصار أن تزيغ ايمانهم من كثرة التريث « حتى ضاق عليه في دينه ترك القيام بها أنهضه الله به من ثقلها ، وقلده من حبها » . ثم أن الأمين خانته ، وطلبه بالشر . ولكن الله أيدهم ونصرهم ، عندما أيدوا حق المأمون في الخلافة .

وبعد ذلك تتناول الرسالة خراسان واهلها بالتمجيد ، والمدح ، وتعلن أن الله ، قد اختص أهل خراسان ، بثلاث خصال دون غيرهم من الناس وهي :-

١ - أن أسلافهم الخراسانيين ، هم الذين نصروا آل البيت وخاتم ميراثه من أجداد المأمون .

٢ - ما اختص الله به أهل خراسان ، من مناصرة دعوى الحق ، بخلافة المأمون .

٣ - تمتع الخراسانيين بضائر حية واعية ، تعرف الحق وتؤيده ، وتخلص النصيح لاهله ، وهو المأمون دون غيره .



كما اختصهم بثلاث أخرى مع غيرهم من الناس :- —

١ — ما أكدّه الله لأمير المؤمنين في أعناق المسلمين من العهد ، الذي أخذ  
أمره ( عهده ) والهمهم الوفاء به والتمسك بوثائق عصمته ، إمام الأمين ،  
الذي خلق أخاه من ولاية العهد ، واعتبرت الرسالة هذا العمل ردة ، وعلى  
الخراسانيين الطاعة كغيرهم .

٢ — ثم ان الله قد أفاد الخراسانيين ان الدهر له مصائبه ، وحوادثه  
المتغيرة ، وها هي قد ذهبت بالأمين ، وعليهم التماس العبر ، فمن يفسر  
ويبدل بما ليس له ، سيذهب ويصبح عبرة . وهكذا ذهب الأمين ، لانه بدل  
وغير ، وأصبح عبرة للمعتبرين . فعلى أهل خراسان ان تأييد صاحب  
الحق ، الخليفة المأمون ، كغيرهم .

٣ — ثم تخبر الرسالة أن هناك اناسا كثيرين ممن لم تكن لهم نصرة في  
الدعوة الاولى ، التي أطاحت بملك بنى أمية من الشرق والغرب ، قد اجتمعوا  
على الدعوة للخليفة المأمون : من أهل الحرمين ، والمصريين ، ومدينة السلام ،  
والشرق ، والمغرب ، ممن هم متمسكون بضمهم ، والموفون بنذورهم لنصرة  
الحق المشروع للخليفة المأمون . وهؤلاء هم اخوان للخراسانيين مع ان الله  
قد قدمهم عليهم ، لان لهم سبق النصرة بالحق ، وعليهم النصرة الآن .

ثم تواصل الرسالة القول بان من دواعي الشكر على النعمة ، تذكر  
الحال قبلها ، فكان الرسالة تقول للخراسانيين : انظروا الى حالكم من قبل ،  
وكيف أصبحت في ظل آل البيت . لذا عليكم ان تستمروا في تأييد حق آل  
البيت ، وحق الامام الحاضر ، لتستمر حالكم الجديدة ، كما استمر اسلافكم  
في نصرة دعوة الحق الاولى . ثم ان الله ارتاح برحمته لاهل البيت « فانالهم  
رغائب الأقسام ، وستى الخطوات ، ورفع درجاتهم » ودرجة أحفادهم ، بعد  
أن كانوا أذلة مستضعفين من قبل الامويين . وان عودة الخلافة والامامة  
اليهم ، هو حق لهم عاد بعد مدة اغتصاب . (٩٦)

وترفع الرسالة من شأن الخراسانيين وتدعوهم بشيعة أمير المؤمنين ،

وتدعوهم الى تذكر ما أنعم الله به عليهم ، من النصر على الخارجين عن الملة ،  
وتقصدهم بهم الامويين ، وان الله مكنهم من رقابهم ، وأباح لهم ديارهم ،  
وأصبحوا حماة الدين والحق ، وانصار الائمة من خلفاء بنى العباس . بل  
وأمل كل المسلمين في الدفاع عن الحق والدين . ثم تذكر الرسالة الخراسانيين  
بان لا ينسوا ان الله قد أباد بهم قرون النفاق ، وصناديد الضلالة . ولذا فان  
موقفهم هذا ، قد أطمع بهم الحساد والمبغضين للنيل منهم في السر والعلن .  
وهذا الصنف من الحساد والمبغضين يشتد خطره ، لانه مستأن في حماهم ،  
ويطعنهم في الخفاء ، لذا فعليهم اتخاذ الحيطة والحذر اتجاهه . .

وتحذر الرسالة الخراسانيين من الاستكانة واللجوء الى الدعة ، بل  
عليهم ان يبقوا مستيقظين لما يحاك ضدهم ، والا فالويل والدمار لهم . وعليهم  
ان لا يركنوا الى الشيطان ويجعلوه يؤثر في ايمانهم بما هم فيه من نصره الامام .  
وعليهم تذكر ما حصل للقرون السابقة عندما مال أهلها الى اندعة ، وتركوا  
الحذر ، والحيطة واليقظة تجاه الاعداء . ثم عليهم بمجاهدة انفس بداية لكل  
امر عظيم ، واذا آمنوا من الجهل والمعاندة ، فاتهم لا شك واصلون الى  
هدغهم .

وتوصي الرسالة الخراسانيين أن أول ما يجب أن يتعهدوا به انفسهم  
تناصف الحق بينهم ، وذلك بتقديم أهل الفضل والعمل المحمود أثره وتقدير  
أمرهم . فكان الرسالة تود أن تقول لهم : انه من الواجب عليهم تقديم من  
تصدى منهم لقتال الامين ودافع عن حق المأمون في الخلافة لان لهم الافضلية  
على غيرهم ، لذا فان ثواب الرؤساء من أصحاب المشيعة والمكتفة والنصرة  
واجب على الجميع (٩٧) . ثم تخبر الرسالة أن أمير المؤمنين سيرعى زمام  
الاولى من أجداد الخراسانيين وذلك برعايته طاعة الحاضرين وهذا حق  
واجب لهم فعلى الخراسانيين الحاضرين الاطمئنان .

وتواصل الرسالة القول :

« وأمر المؤمنين يرى توريث الحكمة والذمام سنه عليه في أخلاقه التي  
يرعاها ويحافظ عليها ، كما أنه يرى وراثة التركة فريضة واجبة ، فيخلف  
انسلف الصالح عنده في المزية والفضل من يتلون به أهل الغناء ( الكفاية )  
بأنفسهم ، ثم يتلوهم من اقتدى بهم وأهتدى بهديهم ، والسابق المتقدم من

اعتد ببلاء نفسه الى بلاء سلفه ، ثم يتبعه بعد المبلى بنفسه ، ثم يتلوها المتوسل بأبائه ، ثم الصاعد به سعيه ، وليملك الى الازدياد فيها بالزيادة من نفسه ، فان من الفتوق العظيمة على أهل الدول ما ينزع انشيطان بينهم ، ويكثر عندهم ما يكون منه ، فيوافق من انحيف للانفس ما يجد به مساغا الى ما يروم من ايتاع الشحناء بينهم ، وتثببت الاحن في صدورهم ، بعد التآزر والتناصر ، ومنى يجمع المرء لمزية من فوقه واعتباط من دونه ، كفى بذلك بذلك ما ترك . » وتستمر الرسالة في بيان هذه الاخلاق والحكم ، فكأنها تريد من الخراسانيين تبنيها ، حتى تستقيم الامور ولا تحل البغضاء ، محل اللفة والمحبة ، لتدوم النصر بالتآزر . (٩٨)

ثم تزيد الرسالة : ان على الخراسانيين اعتبار ما ناله اسلافهم من الشكر والنعمة ، هو شكر ينسحب عليهم انفسهم ايضا .

ثم تخبرهم أن أمير المؤمنين ساهر على تنقيفهم ، وتقويمهم على صالح الادب ومحمود السيرة ، دون سواهم من شعوب الخلافة . ومادام أمير المؤمنين يلزم نفسه باستصلاح الرعية ، لما يلزمه من فضل العناية بالاخص ، والاولى فالاولى فان في تركهم ، والتخلي عنهم ، وعدم تقديمهم ، جور وظلم وضرر . (٩٩)

### ومن الضرر : —

١ — ان الخراسانيين أولى الناس بحسن الطاعة ، وسرعة الاجابة ، لالطف محلهم ، وقرب مكانهم عند أمير المؤمنين ، وتركهم فيه جور ، وظلم ، وضرر كبير .

٢ — ان الخراسانيين يأنس بهم كثير ويقتدى بهم التابعون ، حتى قصروا واخلو ، اقتفى أثرهم من يقتدى ويأتم بهم وما دام الخراسانيون قد نصبوا أعلاما لغيرهم فان من يقتدى بهم ويتبع أثرهم ، لا يستطيعون ان يزروا به لانهم قدوة له . كما لا يسعهم ان يأخذورا فوق يده ، وعندها فان هؤلاء سيكلفوهم ان يرضوا عنهم كما كنفوهم ان يرضوا عنهم . وتصبح هذه عادة في طبقات الناس .

عننى اختلافهم الى ان يستقيض الفساد ، وعندها لا تنفع قوة ، ولا حزم ، ولا شدة . بل يسود العجز ، وتضيع الامور . وعندها يجد الاعداء الفرصة المواتية الى الطعن والعجيب . ولا يزالون كذلك حتى يحملوهم ما لا يطيقوه ، وعندها يستولى عليهم الفشل . ولذا فان في ترك الخراسانيين دون تقديمهم على غيرهم ، فيه ضرر وفشل كبير : ( ١٠٠ )

ولم تنس الرسالة ان تذكر الخراسانيين ان ما فعله امير المؤمنين نجاههم ، يجب ان يتخذوه ، بل يعذوه دافعا لهم على الومض في وجه من يطعن في الدولة وتعدد الرسالة ما فعله امير المؤمنين من شجون الرعاية بعذله ، والتوسعة عليها ، والكرم نحوها ، وشكر المحسن . والتغاضي عن الجرائم الاولى ، التي عن غير قصد ، ثم عدم محاسبة العاصي بل دعوته باستمرار ، حتى يثوب الى رشده ، ويتوب عن معصيته ، واقالة الحشرات ، وحقن الدماء .

وتؤكد الرسالة للخراسانيين على ان امير المؤمنين لم يعاقب بالقتل الخارجين عن الطاعة ، ولا هتك ستر من يظفره الله به ، ولا ظهر على عورة احد . ولذا فان الله حفظه بعنايته ، ونصره في حروبه شرقا وغربا ، كما يعلم جماعة الناس منهم ، وهذا ما اراد امير المؤمنين اسماعهم آياه : ( ١٠١ )

ثم تشير الرسالة انى ان امير المؤمنين ، مع ما تقدم به الى الخراسانيين ، على ثقة من ان الله سبحانه ، وتعالى سيحفظ خلافته ، التي جعلها عزا لدينه ، وقواما لخلفه . « وانه ليس بها من ادبر عن حقها اختلال ، بل من خلع ريقتها واضاع حظه منها ، جلب الخلّة ( الفاقة والحنجّة ) والحاجة وخسران الدنيا والاخرة . وان من قصر عن اعظام حق الخلافة ما هو الا ضعيف الرؤيا ، عما سيعود عليه من المصائب .

ثم تشير الرسالة ان على المسلمين ان يستديموا سابغ النعمة التي انعمها الله عليهم بالخلافة العباسية بحمده . ثم تذكر الرسالة المسلمين ما كانوا فيه حينها ، وما آلت اية حالهم في ظلها ، ثم عليهم ان يتدبروا ما الذي حل بهم من سلبها من ائصحابها ، ومن لم يشكر فانه سيندم ، في حين لا ينفع



الندم شيئا . ثم عليهم أن يثقوا من رعاية أمير المؤمنين لشئونهم ، وبما قدمه لهم من الآثار الحميدة ، وما قدم كل منهم ، سيكون موضع تقدير أمير المؤمنين ، فعليهم أن يطمئئوا فإن ما يتمنونه على أعمالهم سيقدم اليهم . علاوة على أن الله ، صاحب الفضل ، لن ينسى كلا منهم ، بما عمل . وجاهد ، عهدا منه في الآخرة . وهذا ما أحب أمير المؤمنين أن يقدمه للخراسانيين من العظات والتنبية ، ليكون لهم حافزا على الاستمرار في مناصرة الدعوة ، والتمسك بالحق ، وطرد وساوس الشيطان من بينهم .

ونتهى الرسالة الكلام الموجه للخراسانيين بأن الخليفة يدعو الله صادقا أن يجمعهم على رضاه ، وأن يديم طاعتهم له ، وأن يتمتعهم بالمتن الكثيرة ، ويلهمهم الشكر لاستدامتها ، ويكفيهم كبر الكافرين ، والباغين المارقين ، ويحفظ لهم أمير المؤمنين . « وبالله يستعين أمير المؤمنين على ما ينوئ من جزائكم بالحسنى وحملكم على الطريقة المثلى وبه يرضى ناصرا ووليا وكفى بالله ويا وكفى بالله نصيرا » .

### أفكار الرسالة الرئيسية :

وبعد فيمكننا أن نلخص ما ورد في هذه الرسالة ، من أفكار رئيسية ، بما يلي : —

أولا : الدعوة الى توحيد الله ، وإخلاص الطاعة له . وقد ضمن أحمد ابن يوسف كلامه في التحميد كثيرا من الآيات التي تدلل على وجود الله ، ووجوب طاعته . وتوحيده ، وتطرق الى مسألة الخلق وفناء العالم . وكل هذا بأسلوب يشبه أساليب الكلاميين . وقد أكثر في تحميده دلالات وجود الخالق ، ووجوب توحيده ، وإخلاص الطاعة له ، بأسلوب منمق كثير السجع .

ثانيا : التأكيد على حق العباسيين في الخلافة ، لانهم قرابة رسول

الله صلى الله عليه وسلم ، ولذا فهم أحق من جميع آل بيته .

ثالثا : التأكيد على حق المأمون دون الأمين في الخلافة ، وما يجب على



الخراسانيين أن يفعلوه ، من تقديم الطاعة له والتضحية في سبيل خلافته باستمرار ، مع اخلاص النية ، وعدم الركون الى الدعة والغفلة .

رابعا : وعظ أحمد الخراسانيين باستفاضة ، وبين لهم ما ينبغي عليهم فعله ، من مجاهدة أعدائهم ، وأهوائهم ، ومن الشكر للمأمون الذي يسعى لاسعادهم ويحيطهم برعايته ، وعنايته ، لما يعود عليهم بالخير والمنفعة ، وانه مصمم على جزائهم بالحسنى لما قدموه ، واذا أرادوا أن يستمر ، فعليهم الاستمرار في الطاعة على الطريقة المثلى .

خامسا : التشديد على الاعتماد على الله في كل أجزاء الرسالة ، والتأكيد على أن العباسيين قد أخذوا حتمهم بتأييد من الله ، وبمساندة الخراسانيين الذين ساندوا الثورة العباسية الاولى ، ولا يزالون يساندون خلفاءها واحدا اثر الآخر ، الى ان وصل الامر للمأمون . ولعل المأمون قد أراد هنا أن يبين أن طاعته واجبة من الدين ، لذا فعلى الجميع تقديم فروض الطاعة والولاء ليرضى عنهم الله سبحانه .

ومن يتمعن في الرسالة ، يجدها قطعة أدبية رائعة ، استخدم فيها أحمد ابن يوسف التلميح فأكثر من السجع ، والترادف ، والازدواج ، مما يدل على أنه يتقن البلاغة ، ويتمتع بفكر غزير ، وباداء حسن .

وأحمد بن يوسف يعتبر في فن الرسائل السياسية متقدما على غيره ، من كتاب القرن الثاني الهجرى ، ممن برزوا ككتاب في الدواوين (١٠٢) . ولعل أحمد بن يوسف بأسلوبه هذا ، قد أسبغ على الرسالة ضروبا من الجمال الموسيقى لم يكن مأثوفا قبله في الرسائل السياسية ، ولذا احتفظ أحمد بن يوسف بأفضل في هذا الميدان (١٠٣) .

هذا وقد ذكر أحمد فريد الرفاعى : تحميدا لأحمد بن يوسف في صدر رسالة الخفيس منفصلا عن رسالة الخفيس التى أوردها للمأمون ، دون ذكر أن كاتبها أحمد بن يوسف صراحة .

### ثالثا - ابراهيم بن المهدي :

ابو اسحق ، ابراهيم بن المهدي ، بن المنصور ، بن محمد ، بن علي ،  
بن عبد الله ، بن عباس بن عبد المطيب الهاشمي . اشتهر بالغناء وابتدع  
فيه ، وكذلك في الضرب على الملاءي ، وحسن المندمة . له جارية سوداء  
اسمها شكنة ، فجاء ابراهيم اسود اللون عظيم الجثة . ومن اهم صفاته :  
وفرة الفضل ، وغزارة الادب ، والنسخاء ، والفصاحة والشعر (١٠٥) .

بويغ في الخلافة ببغداد عام ٢٠٢ هـ ، وعزل في ١٧ ذي الحجة عام  
٢٠٣ هـ ، بعد أن حكم سنة و ١١ شهرا و ١٢ يوما (١٠٦) . ونال عدة القاب  
منها المبرك ، والثنين ، والمرضي (١٠٧) . وكان سبب خلع ابن أخيه ، المأمون ،  
أن المأمون انتخب لولاية عهده في خراسان ، على بن موسى الرضا ، فخاف  
العباسيون أن تقلت الامور من ايديهم فانتخبوا ابراهيم بن المهدي (١٠٨) .

ولما ولي الخلافة اثبت فصاحته وحسن بيانه وتدبيره ، ومعرفة الجدل  
وجزالة الرأي ، والتصرف في الفقه ، واللغة وسائر الاداب الشرعية . وقد  
بذ ابراهيم بن المهدي احمد بن يوسف الكاتب في حسن المحاضرة (١٠٩) .

وظل ابراهيم بن المهدي في الخلافة قرابة العامين ، ثم لما قدم المأمون  
من خراسان الى بغداد ، اختفى ابراهيم بن المهدي ، وذلك ليلة الاربعاء ١٧  
ذي الحجة عام ٢٠٣ هـ ودخل المأمون في صفر عام ٢٠٤ هـ . وبعد مدة ، القي  
القبض عليه متخفيا ، وعفا عنه المأمون ، واطلق سراحه . وله قصص  
طريفة مع المأمون والعباس ، ذكر طرفا منها ابن خنكان (١١٠) . وظل ابراهيم  
يتمتع برعاية المعتصم بعد موت المأمون حتى توفي عام ٢٢٤ هـ (١١١) .

رسالته لخميس : ويبدو أن ابراهيم أراد بدوره أن يكتب له رسالة  
خميس يوضح فيها حقه بالخلافة ، أمام المأمون ، لانه أي المأمون ، نقل  
م ٧ - المجلة

الخلافة الى على بن موسى الرضى . وقد حفظت لنا بعض المصادر ، صدر هذه الرسالة فقط ، ولم نعثر على بقيتها (١١٢) . ولكن لا بأس من ايراد هذا المصدر لنحاول استشفاف ما حوت من أفكار .

« الحمد لله الذى اختار الاسلام ديناً لنفسه ، ورضى ان يعبدته من فى سمواته من الملائكة المقربين ، ومن فى أرضه من النبيين والمرسلين ، ومن آمن بالنور الذى هداهم له من الثقلين ، واختار لرسالته فى سابق علمه ، والذكر الحكيم عنده ، محمداً صلى الله عليه وسلم ، وأنزل عليه كتابه ، وجعل طاعته وطاعة نبيه صلى الله عليه وسلم موصولة ( بكذا ) فقال « اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » .

ونلاحظ أن التوحيد بعد أن ذكر اسم الله ، تطرق الى مبدأ الوجدانية ، وأنه سبحانه وتعالى ارتضى أن يعبدته من فى السموات والأرض من النبيين والمرسلين وقد اختار سيدنا محمد ليكون خاتم الانبياء ورسالته خاتمة الرسالات

ويؤكد توحيد الرسالة على وجوب الطاعة المطلقة لله وللرسول ومن ثم لأولى الأمر من المسلمين . ويقصد ابراهيم هنا بأولى الأمر ، نفسه . فكان التوحيد يتضمن الطاعة للخليفة الحاضر ، وهو لا يخرج عن غيره من التوحيد الذى ذكره أحمد بن يوسف ، إلا أن ما ذكره أحمد بن يوسف يمتاز بالاطالة والتنميق أكثر .

#### رابعاً — ابراهيم الصولى :

هو ابراهيم بن العباس ، بن محمد بن صول ، ويكنى بأبى أسحق الكاتب . وكان صول رجلاً تركياً ، وكان أخوه فيروز ملكى جرجان ، وتمجسا بعد التركية وتشبها بالفرس . ولما حضر يزيد بن المهلب الى جرجان أمنها ، فأسلم صول على يديه ، ولأزمه حتى قتل فى معركة يوم العقر ( أحد أيام العرب قتل فيه يزيد بن المهلب ) (١١٣) ، وقيل قتل صول معه ، وقيل بعده .

ثم كان ابنه محمد بن صول من رجال الدولة العباسية ودعاتها . وكان يكنى أبا عمارة ، وقتله عبد الله بن علي ، مع من قتلهم . وقيل ان ابراهيم ابن اخت الشاعر العربي العباسي بن الاحنف .

وأصبح ابراهيم واخوه عبد الله من وجوه الكتاب ، وقد اشتهر ابراهيم بالادب والشعر الحسن ، وحقق الكتابة ، والفصاحة ، والبلاغة ، والانشاء . وهو من صنائع الفضل بن سهل فقد اتصل هو واخوه به ، فرفع من شأنهما واستخدمهما في دواوين الدولة . وتنقل ابراهيم في الوظائف الكتابية والاعمال الدواوينية ، حتى توفي ، وهو وال لديوان الضياع والنفقات بسر من رأى ، للهتوكل العباسي ، في النصف من شعبان عام ٢٤٣ هـ (١١٤) .

وكان ابراهيم صديقا لمحمد بن عبد الملك الزيات قبل وزارته ، ولما ولي الوزارة ، لم تستمر صداقتهما ، بل ساءت العلاقات بين الرجلين فهجاه ابراهيم فغضب ابن الزيات وأراد ان يوقع بابراهيم ، وكان على الاهواز فعزل واعتقل ، وناله الاذى بأمر من ابن الزيات . وحاول ابن الزيات اغراء السوانق بابراهيم ، الا أن السوانق لم يلتفت الى مقالته ابن الزيات في ابراهيم (١١٥) . وكان ابراهيم شاعرا ، مجيدا طرق ضروب الشعر المختلفة وأجاد . وقد جمع الحموي كثيرا من أشعاره ، بل وقيل عنه أشهر المحدثين وما روى شعر كاتب غيره (١١٦) . وله عدة رسائل كتبها للخلفاء في التعزية ، والتهنئة ، والامور السياسية ، كرسالة الخميس ، وديوان رسائل مشهور ، وكتاب الدولة ، وكتاب الطبيع ، والعطر (١١٧) .

وقد أصبح كلامه مثلا ، وشهد له بذلك أبو زيد البلخي ، ونكر « كان من ابلغ الناس في الكتابة حتى صار كلامه مثلا » .

وسئل ابراهيم عن سر بلاغته فاجاب : ما ائكلت في كتابتي قط ، الا على ما يجلبه خاطري ويجيش به صدري الا قولي : « وصار ما يحرزهم يبرزهم وما يعقلهم يعتقلهم » وقولي « فانزوله من معقل الى عقل وبدلوه أجالا من آمال » فاني ألمت بقولي أجالا من آمال بقول مسلم بن الوليد « صريع



الغواني ) . وموقف على مهج في يوم ذي رهج : كأنه أجل يسمى الى أمل (١١٨)

**رسالته الخميس :** وقد كتب ابراهيم بن العباس آخر رسالة خميس للمتوكل العباسي . ولسوء الحظ لم تحتفظ بها المصادر المعاصرة الا بالتحديد . وكان بونفا لو عثرنا عليها ، لاطلعنا على اسلوبه الجميل البليغ ، ولاستطعنا تخيص ما بها من أفكار ، ولخبرنا أسلوبه في الرسائل السياسية بطريقة أفضل . واليك هذا التحديد :

« أما بعد ، فالحمد لله الذي جلت نعمته ، وتظاهرت منته ، وتتابعات أياديته ، وعم احسانه ، اله كل شيء وخائقه ، وبارئته ومصوره ، والكائن قبضه ، والباقي بعده ، كما قال في كتابه : « كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » العالى في مشيئته ، والقاهر فوق عباده ، المتعالى عن شبه خلقه « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . خلق العباد بقدرته وهداهم برحمته ، وأوضح لهم السبيل الى معرفته ، بما نصب لهم من دلائله ، وأراهم من عبره ، وصرفهم فيه من صنعه ، كما قال جل جلاله : « الذي احسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين . ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين . ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والابصار والاعفدة قليلا ما تشكرون » .

وذلك كله من خلقه اياهم بتمثيله ما مثل لهم من الدلائل التي نصبها لهم والاعلام التي جعلها اراء قلوبهم ، وأسماعهم وابصارهم ، ويسر لهم خواطرهم وفكرهم ، والهيئة التي هيأهم لها ، ليقع الامر والنهي عليهم ، فلا يكلفهم فوق طاقتهم ، ولا يجشهم ما يقصر عنه وسعهم ، نظرا منه تبارك وتعالى انيهم ، ورحمة بهم ، ليؤمنوا به ويعبدوه ، فيستحقوا به رحمته ورضوانه ، والخلود في النعيم المتيم ، والظل المديد ، والعيش الدائم ، كما قال تعالى ذكره : « الا من رحم ربك ولذلك خلقهم » وكان من نظره ورافته بهم أن يبعث فيهم انبياءه ورسله ، يدعون الى طاعته ، ويبينون لهم هدايه ، ويوضحون لهم سبيله ، ويهدونهم الى رحمته ، ويعدونهم ثوابه ، وينذرونهم عقابه ويدسطون لهم توبته ، ويحذرونهم سخطه ، ويبينون لهم سننه وشرائعه ، ويكشفون لهم مواعظه ، ويعلمونهم كتابه وحكمته ، كما قال تبارك وتعالى :



« ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة وان الله لسميع عليم » ، وكان من رافته بهم ، ونظره لهم ، أن بعثهم اليهم بالحنجج الظاهرة ، والاعلام البينة ، والشواهد الناطقة : انتى أظهر بها صدقهم . وأقام بها برهانهم ، وأوضح بها دليلهم ، وأثابهم عمل سواهم ، ليكون ادعى لهم الى تصديقهم ، والقبول عنهم . واوكد للحجة على من أبى ذلك منهم « (١١٩) .

وهو تحميد طويل نوعا ما ، بل وأطول من تحميد ابراهيم بن المهدي انسبق . ولو أمدتنا المصادر بهذه الرسالة كاملة لاطعننا على خصائص أسلوب ابن الصولي في كتابة الرسائل السياسية بشكل أوضح ، مما هو عليه الأسلوب في رسائله الأخرى .

والخلاصة ظل خلفاء العصر العباسي الأول يرعون للخراسانيين عهدهم ويحفظون ودهم ، لما قدموه من خدمات جنى عربا وموالي للثورة العباسية . وحرصوا على أن يوجهوا اليهم نوعا من الرسائل السياسية ، عرف برسائل الخميس . وفي هذه الرسائل يعرض العباسيون لقضية هامة ، وهي اثبات حقهم بالخلافة دون سواهم من آل البيت ثم يشرحون للخراسانيين ماذا عليهم ان يفعلوه تجاه آل البيت ، ويقدمون لهم النصائح والنوصايا ، ويدعونهم الى الطاعة والتزام النصرة ، والتأييد للخلفاء الأئمة ، من بني العباس . ثم تهتم هذه الرسائل بالتأكيد على حق الخليفة الامام انقائم بالامر دون غيره .

وما دامت هذه الرسائل مستقرا على أهل خراسان ليتدبروا ما فيها من معان ، باعتبارهم الطرف القادر على النصرة ، كمن يكتبها ابلغ وأفصح كاتب في الدولة ليسنطيع من خلال ما كتب كسب ود جماهير خراسان ، ويضمن بالتالي مساندتها وتأييدها . وهذا ما سار عليه خلفاء العصر العباسي الأول .

وازاء هذا الوضع تمتع الخراسانيون بميزات لم تحصل لغيرهم ، وظلت علاقتهم مع الخلفاء منسجمة ، وتنظمها روح الطاعة للامام ، رغم ما حصل في خراسان من ثورات . وظل الخراسانيون يشكلون فرقة ممتازة ، من فرق الجيش العباسي ، طالما استغلها العباسيون لصالحهم ، كسلاح أشهره دائما في وجه الطغاة ، والخارجين على الامن والنظام .



## الحواشي

- ١ — ابن الفقيه الهمداني : مختصر كتاب البلدان . مطبعة بريل . ليدن ، ١٣٠٢ هـ ص ٣١٥ .
- ابن قتيبة : عيون الاخبار ١ / ٢٠٤ .
- الطبري : الامم والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار السويدان بيروت لبنان ١٩٧٠ / ٤٩ .
- المقدسي : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ليدن ١٩٠٦ ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .
- ابن الطقطقي : الفخرى في الاداب السلطانية ، دار صادر بيروت — لبنان ١٣٨٦ / ١٩٦٦ م . ص ١٤٤ .
- الخصري : الدولة العباسية . المكتبة التجارية الكبرى . مصر ١٩٧٠ ص ١٤ .
- فان فلوتن : السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات . ترجمة حسن ابراهيم ، ومحمد زكي ابراهيم . ط / ٢ . النهضة المصرية . ١٩٦٥ ص ٩٤ — ٩٥ .
- احمد امين : ضحى الاسلام ج / ١ . النهضة المصرية . ١٩٧٧ ، ص ٨٠٧ .
- ٢ — البعقوبي : تاريخ اليعقوبي ، ٢ / ٢٩٧ — ٢٩٨ . وقد ذكر مدن خراسان التي تصلح للثورة ، مثل مرو ، ومرو الروذ ، وبيورد ونسا . وحذر

من نيسابور وكورها ، وابر شهر ، وطوس .  
وهذه الكلمات لابى هاشم ، بن محمد بن  
الحنفية ، عندما غرض أمر الدعوة الى محمد  
بن على العباسي ، في الحميمة ، كي يقوم  
بالدعوة لال البيت ضد الامويين .

شاكرك مصطفى : دولة بنى العباس ١٥ / ٩٨ — ٩٩ .

٣ — ابلاذرى : فتوح البلدان ، ص ٤٠٠ .

الطبرى : الامم والملوك . ٥ / ٢٣٨ ، ٢٨٦ .

ناجى حسن : القبائل العربية في المشرق خلال العصر  
الاموى . منشورات اتحاد المؤرخين العرب  
ط / ١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٧٧ .

فاروق عمر : طبعة الدعوة العباسية ، ص ١٣٦ ، ١٤٢ .

ثريا حافظ عرفة : الخراسانيون ، دورهم السياسى في العصر  
العباسى الاول دار تهامة ، ط / جدة ١٤٠٢  
/ ١٩٨٢ م ص ٧٥ — ٧٧ .

٤ — الجاحظ : رسائل الجاحظ . تحقيق عبد السلام هارون .  
دار صادر بيروت — لبنان ١ / ٦٣ .

شاكرك مصطفى : دولة بنى العباس ١ / ٩٦ — ٩٧ .

٥ — محمد عبد الحى شعبان : الثورة العباسية . ترجمة عبد المجيد القيسى .  
دار اندراسات الخليجية ص . ٦١ — ٦١ .

٦ — شاكرك مصطفى : دولة بنى العباس ١ / ٩٨ — ٩٩ .

٧ — المرجع السابق نفسه .

- ٨ — اليعقوبى : تاريخه ١ / ٢٠٧ .  
الطبرى : الامم والملوك ، ٧ / ٥٤ .
- ٩ — محمد عبد الحى شعبان : انثورة العباسية ص ١٦٥ .  
فان فلوتن : السيادة العربية ص ٧ وما بعدها .  
بارتولد : الحضارة الاسلامية ص ٦٥ .  
شاكر مصطفى : دولة بنى العباس ١ / ١٠٢ .
- ١٠ — فان فلوتن : المرجع السابق . ص ٥١ .
- ١١ — البلاذرى : فتوح البلدان ص ٤١٧ .  
الطبرى : الامم والملوك ٧ / ٥٢ — ٥٦ .  
فان فلوتن : السيادة العربية ٥٢ — ٥٣ .  
شاكر مصطفى : دولة بنى العباس ١ / ١٠٦ .
- ١٢ — المصادر والمراجع السابقة نفسها .
- ١٣ — الطبرى : مصدر سابق ٧ / ٥٦ .  
شاكر مصطفى : المرجع السابق نفسه .
- ١٤ — الطبرى : نفس المصدر السابق . وقد سجل الطبرى  
اسماء الثوار العرب كالتالى : ٣ من الازد ،  
١ من تميم ، ١ من شيبان ، ١ ضبى ، ١ من  
بنى العنبرى .
- ١٥ — ابن خياط : تاريخ ابن خياط ص ٢٤٦ — ٣٤٧ . ويقول  
ثورة الحارث عام ١١٥ هـ .
- الطبرى : مصدر سابق ٧ / ٩٥ — ٩٧ ، ١٠٠ ، ٣٣١  
— ٣٣٣ .



- ١٦ — الطبري : المصدر السابق ٧ / ١٧٣ ، ١٩٢ .
- ١٧ — شاکر مصطفى : مصدر سابق ١ / ١٠٣ ، ١٠٤ .
- ١٨ — ابن خياط : مصدر سابق ص ٣٤٦ — ٣٤٧ .
- الطبري : مصدر سابق ٧ / ٩٥ — ٩٧ ، ١٠٠ ، ٣٣١ — ٣٣٣ .
- ١٩ — الطبري : المصدر السابق ٧ / ٣٣١ .
- شاکر مصطفى : مرجع سابق ١ / ١٠٩ .
- ٢٠ — الطبري : المصدر السابق نفسه .
- ٢١ — المصدر السابق نفسه .
- ٢٢ — ابن خياط : مصدر سابق ص ٣٨٣ .
- ٢٣ — ابن خياط : المصدر السابق نفسه .، ويقول : لا يدري من قتله .
- الطبري : مصدر سابق ٧ / ٣٤٢ .
- ٢٤ — ابن خياط : المصدر السابق ص ٣٩٦ .
- ٢٥ — ابن خياط : المصدر السابق ص ٣٩٠ .
- ٢٦ — الطبري : مصدر سابق ٧ / ٤٩ وما بعدها ، ١٤٢ ، ٣٢٩ ، ٣٤٤ .
- ابن الاثير : ٥ / ٥٣ — ٥٤ ، ١٠٠ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٢٤ ، ١٣٦ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٥٤ — ٢٥٨ ، ٣٠٨ ، ٣٣٩ — ٣٤٠ ، ٣٤٧ — ٣٤٨ .
- ٢٧ — ابن خياط : تاريخه ص ٣٩٠ .
- الدينوري : الاخبار الطوال . ص ٣٣٥ .

- الجاحظ : رسائل الجاحظ ١ / ٢٢ من رسالة مناقب  
الترك . ويشيد بعروبة النقباء .
- الطبري : مصدر سابق ٧ / ٣٧٩ — ٣٨٠ .
- ابن حبيب البغدادي : المحبر . اعتناء ايلزه ليختن شتاينر . المكتب  
التجاري بيروت ص ٤٦٥ .
- ابن حزم : جمهرة انساب العرب وذكر بعض النقباء اثناء  
كلامه عن نسب قحطبة بن شبيب الطائي .  
ص ٢١٤ .
- ابن الاثير : الكامل ٥ / ٥٣ — ٥٤ وقد ذكر النقباء جميعهم  
مجهول : العيون والحدائق ٣ / ١٨٦ .
- ٢٧ — احمد امين : ضحى الاسلام ص ٣٣ — ٣٤ .
- فان فلوطن : السيادة العربية ص ٩٥ — ٩٦ .
- حسن الباشا : دراسات في تاريخ الدولة العباسية مصر  
١٩٧٥ م . ص ١٣ .
- فاروق عمر : العباسيون الاوائل ص ٢١ — ٢٢ بحوث في  
التاريخ العباسي ص ٤٣٣ .
- ٢٨ — الطبري : مصدر سابق ٧ / ١١١ ، ٢٢٧ ، ٤٢٧ ، ٤٢٣ —  
٤٢٩ .
- ابن الاثير : الكامل ٥ / ١٩٨ ، ٢٧٥ ، ٤٢٢ — ٤٢٣ .
- الذهبي : انعبر في خبر من غير ١ / ١٤٨ ، ١٦٠ .
- ٢٩ — ابن الاثير : الكامل ٥ / ٥٣ — ٥٤ .
- ٣٠ — ابن اعثم الكوفي : كتاب الفتوح . ط / ١ . الدار السلفية .  
دائرة المعارف العثمانية . حيدر اباد الهند .  
ط / ١ . ١٣٩٥ / ١٩٧٥ م . ٨٠ / ١٦٧ —  
١٦٨ .

- ابن الطقطي : الفخرى في الآداب السلطانية ص ١٤٣ .
- شساكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ١٠٠ .
- ٣١ — ابن خياط : مصدر سابق ص ٣٩٠ . وقد اختلف في أصل  
أبي مسلم ، وفي اسمه ، واسم بلده . ف قيل  
من قرية ماوانه ، وقيل من جى الاصبهانية .  
والثابت أنه ولد في خراسان ، بالقرب من  
مرو ، حيث كان أبوه من رستاق فريدين من  
قرية سنجد . وقيل انه من قرية ما خوان  
( ٣ فراسخ عن مرو ) . وقيل من خطرنية ،  
من اعمال الكوفة . وقيل اسمه ابراهيم ، وقيل  
عثمان الخراساني ، وسماه ابراهيم الامام  
عبد الرحمن ، وكناه أبي مسلم . وقيل في نسبه  
انه من العرب وقيل من الاكراد ، وقيل غير  
ذلك انه مولى عيسى ، ومعتل ابني ادريس  
العجلي . وقد اشتراه منها بكير بن ماهان .  
وقيل انه ادعى نسبا لال البيت . وللمزيد  
انظر : الدينوري الاخبار الطوال ص ٣٢٢ —  
٣٢٣ .
- ابن قتيبة : المعارف ص ٣٧٠ . يعقوبي مصدر سابق  
٢ / ٣٢٧ .
- الطبري : الامم والملوك طبعة دار القاموس بيروت  
٩ / ٨٦ — ٨٩ وغيرها ٧ / ١٩٨ — ١٩٩ ،  
٣٤٤ .
- الازدي : تاريخ الموصل ٢ / ٥٠ — ٥٣ .
- الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد . دار الكتاب العربي . بيروت  
١٠ / ٢٠٧ .

- ابن الاثير : الإكمال ٢٥٤-٢٥٨ .
- ابن خلكان : وفيات الاعيان ٣ / ١٤٥ — ١٥٤ .
- الذهبي : سير أعلام النبلاء ٦ / ٤٨ وما بعدها . العيون والحدائق ٣ / ١٨٢ — ١٨٣ .
- ابن الطقطقى : الفخرى مطبعة عبيد وأولاده القاهرة — مصر ص ١١٠ .
- البستانى : دائرة المعارف ٥ / ١٢٢ . حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام ٢ / ١٦ .
- ٣٢ — الدينورى : الاخبار الطوال ص ٣٥٩ .
- ثساكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ١٥٠ — ١٥١ .
- ٣٣ — ابن قتيبة : الامامة والسياسة ٢ / ١١٤ والوصية عنده مضطربة .
- البلاذرى : فتوح البلدان ص ٣٩٤ ولم يذكر عبارة ( قتل كل العرب في خراسان ) .
- ابن خياط : مصدر سابق ص ٣٥٦ ولم يذكر الوصية بينما ذكره من أحداث الثورة .
- اليعقوبى : مصدر سابق ٢ / ٣١٦ لم يذكر شيئاً عن الوصية
- ابن أعمم الكوفى : مصدر سابق ٨ / ١٥٣ لم يذكر شيئاً عن الوصية .
- الطبرى : مصدر سابق ٧ / ٣٤٤ ، ٣٩١ — ٣٩٢ ، ٤٠١ .
- الازدى : تاريخ الموصل ٢ / ٦٥ لم يذكر عبارة ( قتل كل العرب في خراسان ) .
- المسعودى : مروج الذهب ، طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد . كتاب التحرير ٢٠ / ١٨٨ — ١٩٩ ولم يذكر الوصية في ما ذكره من أحداث الثورة

ابن خلکان : لا معتبر سابق ٣ / ١٤٥ — ١٥٤ ولم يذكر

الوصية اثناء كلامه عن ابي مسلم .

المقتضى : انبدء والتاريخ ٦ / ٥٦ وما بعدها . لم يذكر شيئاً عن الوصية .

العيون والحدائق : ٣ / ١٨٤ ولم يذكر عبارة ( قتل كل العرب في خراسان ) .

فاروق عمر : العباسيون الاوائل ص ٢٣ / ٢٤ .

شاكر مصطفى : مرجع سابق ١ ص ١٣٠ — ١٣٢ . وقد حل كلاهما الوصية بشكل علمي معقول . وابتانا وجه الحق فيما ورد بها .

٣٤ — شاكر مصطفى : المرجع السابق نفسه .

فاروق عمر : طبعة الدعوة العباسية ص ٢٧٧ .

زاهية قدورة : : الشعوبية واثرها الاجتماعي والسياسي . بيروت ، ١٩٧٢ م . ص ٦٨ ، ٧٦ . ومع ان زاهية قدورة ترى ان العنصر العربي كان قليلا بالنسبة للخراسانيين الاصلاء الا انها ترى في نفس الوقت ان الثورة العباسية في صميمها عربية ، ومؤسسها عربي ، عريق النسب وهدفها نقل الخلافة من فرع عربي الى فرع عربي آخر .

٣٥ — ابن خياط : تاريخه ص ٣٩٦ .

فلهوزن : الدولة العربية . ص ٤٦٦ .

٣٦ — ابن خياط : تاريخه ص ٣٨٣ ، ٣٩٠ .

الطبري : الامم والملوك . ٧ / ٣٤٢ .

٣٧ — ابن قتيبة : المعارف ص ٣٧٠ .

فلهوزن : المرجع السابق نفسه .



٣٨ — ابن خياط      مصدر سابق ٣٤٦ ، ٣٤٧ . ويقول الثورة  
عام ١١٥ هـ .

الطبري      : مصدر سابق ٧ / ٩٥ — ٩٧ ، ١٠٠ ، ٣٣١ ،  
٣٣٣ .

٣٩ — ابن أعثم الكوفي      : مصدر سابق ٨ / ١٦١ — ١٦٨ . العيون  
والحدائق : ٣ / ١٨٨ .

شاذكر مصطفى      : مرجع سابق ١ / ١٠٠ .  
فاروق عمر      : بحوث في التاريخ العباسي ص ٨٠ .

٤٠ — المصادر والمراجع السابقة نفسها .

٤١ — ابن خياط      : مصدر سابق ص ٣٩٦ وما بعدها .  
ابن قتيبة      : المعارف ٣٧٠ .

اندينوري      : الاخبار الطوال ص ٣٦٤ .

الطبري      : مصدر سابق ٧ / ٤٠٦ ، ٣٩١ .

ابن الاثير      : الكامل ٥ / ٣٨٨ .

العيون والحدائق      : ٣ / ١٩٢ — ١٩٣ .

الذهبي      : سير اعلام النبلاء ٦ / ٥٥ ، ٥٦ .

أحمد أمين      : ضحى الاسلام ١ / ٣٤ .

ثريا عرفة      : الخراسانيون ص ٧٠ / ٧١ .

٤٢ — شاذكر مصطفى      : مرجع سابق ١ / ١١٣ .

٤٣ — ابن خياط      : مصدر سابق ص ٣٩٩ وما بعدها .

ابن قتيبة      : المعارف ص ٣٧٠ .

الذهبي      : سير اعلام النبلاء ٦ / ٥٧ .

٤٤ — ابن خياط      : تاريخه ص ٤٠٩ .

الذهبي      : مرجع سابق نفسه .

- ٤٥ — ابن خياط : تاريخه ص ٤٠٣ / ٤٠٤ .  
الذهبي : سير اعلام النبلاء ٦ / ٥٧ — ٥٨ .
- ٤٦ — انقسم المورخون المحدثون قسمين : قسما قال بنارسية الثورة العباسية ، وهم كثيرون منهم :
- فان فلسوتن : السيادة العربية ص ١٢٨ ، وأماكن أخرى .  
فلهوزن : الدولة العربية ص ٤٦٤ .  
الشيخ الخضرى : الدولة العباسية ص ١٤ ، ٣١ .  
حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام ٢ / ١٤ .  
أحمد أمين : مرجع سابق ١ / ٢٤ — ٣٥ .  
حسن محمود : العالم الاسلامى فى العصر العباسى ص ٢٢ .  
أحمد شلبى : موسوعة التاريخ والحضارة ، النهضة المصرية ط ٦ مصر ١٩٧٨ م ٣٠ / ٣١ ، ١٣٧ .  
وقسما قال بعروبة الثورة العباسية ، ومنهم :  
محمد عبد الحى شعبان : الثورة العباسية ص ٣٤٧ .
- فاروق عمر : العباسيون الاوائل ص ٢١ / ٢٢ / ٢٥ .  
بحوث فى التاريخ العباسى : ص ١٣ ، ٥١ .
- شاكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ٩٦ وما بعدها .
- حسن الباشا : دراسات فى تاريخ الدولة العباسية ص ٣ — ١٦ .  
انتونى نثج : العرب وانتصاراتهم ، وأمجاد الاسلام .  
ترجمة راشد البراوى مكتبة الانجلو القاهرة ١٩٧٤ م ص ١٢٤ .
- ل . أ . سيدو : تاريخ العرب العام . تعريب عادل زعير .  
عيسى البابى الحلبي ، وشركاه ، ١٣٨٩ / ١٩٦٩ م . ص ١٧٨ .
- ٤٧ — الطبرى : مصدر سابق ٧ / ٤٢٦ — ٤٢٧ .

- ٤٨ — ابن قتيبة : الامامة والسياسة ٢ / ١٣٦ .
- الدينوري : الاخبار الطوال ص ٣٨٢ — ٣٨٣ .
- الطبري : مصدر سابق ص ٤٧٩ وما بعدها ٤٩٢ — ٤٩٣ .
- المقدسي : البدء والتاريخ ٦ / ٨٠ وما بعدها .
- مجهول : العيون والحدائق ٣ / ٢٢٤ .
- الذهبي : سير اعلام النبلاء ٦ / ٦٢ — ٦٩ .
- ثريا حافظ : الخراسانيون ص ١١٠ .
- نصر بن شيبث فقال : التركي بسهامه ،
- ٤٩ — الدينوري : الاخبار الطوال ٣٧٨ — ٣٧٩ .
- الطبري : مصدر سابق ٧ / ٤٧٤ .
- المقدسي : البدء والتاريخ ٦ / ٧٦ وما بعدها .
- أحمد أمين : ضحى الاسلام ١ / ٣٥ .
- ٥٠ — اليعقوبي : تاريخ الامم والملوك ٢ / ٣٧٩ .
- الطبري : مصدر سابق ٨ / ١٦٠ ، ١٢٩ ، ٣٢ .
- ابن الاثير : مصدر سابق ٥ / ٥٩١ — ٥٩٢ .
- ٥١ — الدينوري : الاخبار الطوال ص ٣٨٣ . وقد ذكر ان المتصور
- خطط مدينة بغداد ، وجعل أهل كل بلد من
- خراسان في ناحية منفردة منها ، وأمر الناس
- بالبناء .
- ٥٢ — الطبري : مصدر سابق ٩ / ٣٢٣ — ٣٢٤ .
- حسن ابراهيم : مرجع سابق ٢ / ٣٩ .
- الخضري : الدولة العباسية ص ٢٧ ، ٢٨ .
- ٥٣ — شاکر مصطفى : مرجع سابق ١ / ٦١٧ .
- م ٨ — المجلة

- ٥٤ — المنسعودي  
أحمد أمين  
: مروج الذهب ٢ / ١٨٣ .  
: ضحى الاسلام ١ / ٣٥ .
- ٥٥ — الجاحظ  
: رسائل الجاحظ ١ / ٢٥ من رسالة الترك .  
٣ / ١٧٤ ، ١٧٥ .
- ٥٦ — شاعر مصطفى  
: مرجع سابق ١ / ٦١٨ — ٦٢١ .
- ٥٧ — حسن ابراهيم  
: مرجع سابق ٢ / ٥٣ .
- ٥٨ — الجاحظ  
: رسائل الجاحظ ٢ / ٢٠٦ — ٢٠٨ من رسالة  
ذم الكتاب .
- ٥٩ — ابن طيفور  
: بغداد ص ٧٨ . وقد ذكر محاوره جرت بين  
المأمون والمعتصم ، وأحد قادة المأمون حول  
أى فئات الجيش أشجع . فقال المأمون : ما  
رأيت أشجع من عجم خراسان ، ولا أشد  
شوكه ، ولا أثقل على عدو منهم . وقال  
المعتصم : ما فى الدنيا أشجع ، ولا أثبت من  
الترك . فانهم يغزون كل أمة ، ولا يغزون .  
وقال القائد : ما فى الدنيا أشجع من مولدى  
خراسان ، ولا أفكك منهم . ادخلوا الاتراك  
فى السواجر ، وأبأؤهم هم الذين قادوا الدولة ،  
وهم استقامت بهم الخلافة . واحتكموا الى  
نصر بن شيبه فقال : التركى بسهامه ،  
والعجمى بسيفه ، والابناء لا يكونون ، ولا  
يملون ، ولا ينهزمون . يقاتلون بشدة فى الازر  
بلا درع ولا جوشن ، ولا مجن . يقاتلون مرة  
بالسيوف ومرة بالرماح ومرة بالسهم  
فاستحسن رأيه .
- شاعر مصطفى  
: مرجع سابق ١ / ٤٩٩ .

٦٠ — أحمد زكي صفوت : جمهرة رسائل العرب مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، العصر العباسي الاول . ط / ١  
مصر ١٣٥٦/١٩٣٧ م ٣٠ / ٢٨ ، ٣٢ — ٣٥

٦١ — العيون والحدائق : ٣ / ١٨٧ .

٦٢ — اذا اعتبرنا علي بن عبد الله بن عباس اماما ، فيكون المنصور الامام الخامس كالتالي : علي بن عبد الله بن العباس ، محمد بن علي ، ابراهيم بن محمد ، عبد الله بن محمد السفاح ، عبد الله بن محمد المنصور .

٦٣ — حسن محمود : العالم الاسلامي ص ٧٤ .

٦٤ — المرجع السابق ص ٦٦ .

٦٥ — أحمد زكي صفوت : جمهرة رسائل العرب ٣ / ٢٤٢ — ٢٥٢ .

حسن محمود : مرجع سابق ص ١٢٣ .

٦٦ — الطبري : مصدر سابق ٧ / ٤٢٦ — ٤٢٨ .

٦٧ — الخضرى : الدولة العباسية ص ٢٧ — ٢٨ .

ابن الجراح : الورقة ص ٢٠ — ٢٤ .

٦٨ — ابن اعثم الكوفي : مصدر سابق ٨ / ٣٢٢ — ٣٢٣ .

٦٩ — ابن النديم : الفهرست دار المعرفة بيروت ١٣٩٨ / ١٩٧٨ م

ص ١٨٣ .

٧٠ — المرجع السابق نفسه ص ١٧١ .

الزركلى : الاعلام ط / ٣ ، ٥ / ١٩٢ .

٧١ — الحموى : معجم الادباء . دار المستشرق . بيروت .

١٥ / ٢٤٥ .

٧٢ — الحموى : المصدر السابق نفسه .

٧٣ — الحموى : المصدر السابق نفسه ص ٢٤٢ — ٢٤٣ .

٧٤ — الحموى : المصدر السابق نفسه ص ٢٤٩ .



- ٧٥ — الحموى : المصدر السابق نفسه ص ٢٤٦ — ٢٤٨ .
- ٧٦ — الازدى : تاريخ الموصل ٢ / ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .
- الحموى : المصدر السابق ص ٢٥٠ — ٢٥١ .
- ٧٧ — ابن النديم : مصدر سابق ص ١٧١ ، ١٨٣ .
- ٧٨ — الحموى : مصدر سابق ص ١٥ / ٢٤٢ .
- ٧٩ — ابن النديم : مصدر سابق ص ١٨٣ .
- ٨٠ — أحمد زكى صفوت : جمهرة رسائل العرب ٣ / ١٢٧ وما بعدها .
- ٨١ — أحمد زكى صفوت : المرجع السابق ص ١٢٩ .
- شوقي ضيف : تاريخ الادب العربى . العصر العباسى الاول ط ٧ / دار المعارف مصر ص ٤٦٩ .
- ٨٢ — المرزبانى : الموشح ص ٥٠٩ .
- ابن الطقطقى : مصدر سابق ص ٢٢٥ .
- القيروانى : زهر الآداب ط ١٢ / ٤٣٥ .
- ٨٣ — الحموى : معجم الادباء ٥ / ١٦٢ ، ١٧٤ ، ١٧٥ .
- ٨٤ — الحموى : المصدر السابق ص ١٦٣ — ١٦٤ .
- ٨٥ — الحموى : المصدر السابق ص ١٦٥ .
- ٨٦ — الحموى : المصدر السابق ص ١٦٧ .
- القيروانى : زهر الآداب ١ / ٤٣٥ — ٤٣٦ .
- ٨٧ — الحموى : المصدر السابق ص ١٦٧ .
- ابن الطقطقى : المصدر السابق ص ٢٢٥ .
- ٨٨ — الحموى : معجم الادباء ٥ / ١٦٢ ، ١٧٨ .
- شوقي ضيف : تاريخ الادب العربى ص ٥٤٢ .
- ٨٩ — الحموى : مصدر سابق ٥ / ١٦٤ — ١٨٣ .

- ٩٠ — ابن طيفور : بغداد ص ١٢٩ :  
ابن الطقطقى : مصدر سابق . دار صادر بيروت ١٣٨٦ هـ .  
ص ٢٢٦ .
- ٩١ — القيروانى : زهر الآداب ١ / ٢٣٦ .
- ٩٢ — أحمد زكى : جمهرة رسائل العرب ٣ / ٣٧٧ — ٣٩٧ .
- أحمد فريد الرفاعى : عصر المؤمن . مجلد ٣ . ط / ٤ دار الكتب  
المصرية . ١٣٤٦ / ١٩٢٨ م ص ٢٦ — ٣٩
- ٩٣ — ابن النديم : مصدر سابق ص ١٨٣ .
- ٩٤ — أحمد زكى صفوت : مرجع سابق ٣ / ٣٨٤ .
- ٩٥ — المرجع السابق نفسه ص ٣٨٥ .
- أحمد فريد الرفاعى : مرجع سابق ٣ / ٣٠ .
- ٩٦ — أحمد زكى : مرجع سابق ٣ / ٣٨٨ — ٣٨٩ .
- أحمد فريد الرفاعى : مرجع سابق ٣ / ٣٢ .
- ٩٧ — أحمد زكى : مرجع سابق ٣ / ٣٩١ — ٣٩٢ .
- أحمد فريد الرفاعى : مرجع سابق ٣ / ٣٤ .
- ٩٨ — المرجعان السابقان نفسيهما .
- ٩٩ — أحمد زكى : المرجع السابق ص ٣٩٤ .
- أحمد فريد الرفاعى : المرجع السابق ص ٣٥ .
- ١٠٠ — أحمد زكى : مرجع سابق ص ٣٩٤ — ٣٩٥ .
- أحمد فريد : مرجع سابق ص ٣٦ .
- ١٠١ — أحمد زكى : ٣ / ٣٩٦ — ٣٩٧ .
- أحمد فريد الرفاعى : مرجع سابق ٣ / ٣٩ .
- ١٠٢ — شوقي ضيف : تاريخ الادب العربى ، والعصر العباسى  
الاول . ص ٥٤٦ .

- ١٠٣ — المرجع السابق ص ٥٥٢ .
- ١٠٤ — أحمد الرفاعي : عصر المأمون ٣ / ١٥٥ — ١٥٦ .
- ١٠٥ — ابن الجراح : الورقة ص ٢٠ .
- ابن خلكان : وفيات الاعيان د / ١ دار صادر . ص ٣٩ .
- الاصفهاني : الاغانى ١٠ / ٣٥٥٩ .
- ١٠٦ — الطبري : مصدر سابق ٧ / ٥٧٣ .
- ابن الجراح : المصدر السابق نفسه .
- ابن اعثم الكوفي : الفتوح ٨ / ٣٢٣ — ٣٢٤ .
- ١٠٧ — ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٣٩ وما بعدها .
- ١٠٨ — أحمد زكى : جمهرة رسائل العرب ٣ / ٤١٠ .
- ١٠٩ — الاصفهاني : مصدر سابق ١٠ / ٣٥٨٣ ، ٣٥٨٤ .
- ١١٠ — ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٤٠ — ٤١ .
- ١١١ — ابن خلكان : المصدر السابق نفسه .
- ابن حجة الحموى : ثمرات الاوراق . مكتبة الخانجي . تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . مصر ١٩٧١ م
- ١ / ٢٤٠ وقد ذكر شيئاً من أخباره مع المأمون
- ١١٢ — أحمد زكى صفوت : مرجع سابق ٣ / ٤١٠ .
- أحمد فريد الرفاعي : مرجع سابق ٣ / ١٦٣ — ١٦٤ .
- ١١٣ — الاصفهاني : مصدر سابق ١٠ / ٣٥٠٧ .
- الحموى : معجم الادباء ١ / ١٦٥ .
- ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٤٥ .
- ١١٤ — الاصفهاني : مصدر سابق ١٠ / ٣٥٠٨ .
- الحموى : معجم الادباء ١ / ١٦٨ .
- ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٤٦ ، ٤٧ .

- ١١٥ — الاصفهاني : مصدر سابق ١٠ / ٣٥١٤ — ٣٥١٦ ، ٣٥٢١ ،  
الحموي : معجم الادباء ١ / ١٦٩ — ١٧٠ ، ١٧٤ .
- ١١٦ — الحموي : معجم البلدان ١ / ١٦٥ وما بعدها .
- ١١٧ — الحموي : المصدر السابق ص ١٩٨ .
- ١١٨ — ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٤٤ — ٤٥ .  
ابن حجة الحموي : ثمرات الاوراق ١ / ٣٣٦ .
- ١١٩ — أحمد زكي صفوت : جبهة رسائل العرب ٤ / ١٧٢ — ١٧٣ .  
أحمد فريد الرفاعي : عصر المأمون ٣ / ١٥٤ — ١٥٥ .





# ثبت المصادر والمراجع

## أولا : المصادر

---

ابن الاثير ( عز الدين بن عبد الكريم ) ت : ٦٣٠ هـ

« الكامل في التاريخ » طبعة دار صادر بيروت ١٣ ج .

الازدي ( أبو زكريا يزيد بن محمد بن اياس بن القاسم ) ت : ٣٣٤ هـ .

«تاريخ الموصل » تحقيق على حبيبة . المجلس الاعلى للثئون

الاسلامية ، مصر ١٣٨٧ / ١٩٦٧ م

الاصفهانى ( أبو الفرج ) ت : ٣٥٦ هـ

«الاغانى » تحقيق ابراهيم الابيارى ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ،

٢٨ ج ١٣٩٢٠ / ١٩٦٧ م

ابن اعثم الكوفى ( أبو محمد أحمد ) ت : ٣١٤ هـ .

« كتاب الفتوح » دائرة المعارف العثمانية ، طبعة اولى ، حيدر اباد ،

الهند ، ٨ ج تواريخ مختلفة .

البغدادى ( أبو جعفر محمد بن حبيب ) ت : ٢٧٦ هـ .

« المحبر » المكتب التجارى اعتناء ايلزه ليختن شتينبر بيروت .

البلاذرى ( أحمد بن يحيى ) ت : ٢٧٦ هـ .

« فتوح البلدان » تحقيق رضوان محمد رضوان ، المكتبة التجارية

الكبرى ، مصر ، ١٩٥٩ م .

الجاحظ ( أبو عثمان عمرو بن بحر ) ت : ٢٥٥ هـ .

« رسائل الجاحظ » جمع وتحقيق عبد السلام هارون ، فى أربعة أجزاء ،

فى مجلدين ، دار صادر بيروت .

**ابن الجراح** ( أبو عبد الله محمد بن داود ) ت : ٢٩٦ هـ .

« الورقة » تحقيق عبد الوهاب عزام وعبد الستار فراج ط ٢ ، دار المعارف ، مصر .

**ابن حجة الحموي** : تقى الدين أبو بكر علي بن محمد بن حجة ) ت : ٨٣٧ هـ .

« نمرات الاوراق » مكتبة الخانجي ، تصحيح وتعليق محمد أبو الفضل ، ط ١ ، مصر ١٩٧١ م .

**ابن حزم** ( أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الاندلسي ) ت : ٥٦٠ هـ .

« جمهرة انساب العرب » مراجعة وضبط لجنة من العلماء باشراف الناشر ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، بيروت ١٤٠٣ / ١٩٨٣ م .

**المخطيب البغدادي** ( الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن علي ) ت : ٤٦٣ هـ .

« تاريخ بغداد » ١٤ ج ، دار الكتب العربي ، بيروت .

**ابن خلكان** ( شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن أبي بكر الشافعي )

ت : ٦٨١ هـ .

« وفيات الاعيان » طبعة دار صادر ، ٨ ج ، بيروت ، ١٣٩٨ / ١٩٧٨ م

**ابن خياط** ( اخيفة بن خياط العصفري ) ت : ٢٤٠ هـ .

« تاريخ خليفة بن خياط » تحقيق أكرم ضياء العمري ، دار طيبة ،

ط ٣ . الرياض ١٤٠٥ / ١٩٨٥ م .

**الدينوري** ( أبو حنيفة أحمد بن داود ) ت : ٢٨٢ هـ .

« الأخبار الطوال » تحقيق عبد المنعم عامر ، وزارة الثقافة والارشاد ،

ط ١ ، عيسى الباب الحلبي وشركاه ، مصر ١٩٦٠ م .

**الذهبي** : محمد بن أحمد ) ت : ٧٤٨ هـ .

« سير أعلام النبلاء » ج ٦ . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠١ /

١٩٨١ م .

« المعبر في خبر من غبر » تحقيق صلاح المنجد ، ج ١ دائرة المطبوعات  
وانتشر بالكويت ، مطبعة حكومة الكويت ، طبعة ثانية ، ١٩٨٤ م .

أنطوري ( محمد بن جرير ) ت : ٣١٠ هـ .  
« تاريخ الرسل والملوك أو الامم والملوك » تحقيق محمد ابو الفضل  
ابراهيم ، طبعة دار سويدان ، بيروت ، لبنان . وطبعة دار القاموس  
بيروت لبنان .

أبوز الطقطقي ( محمد بن علي بن طباطب ) ت : ٧٠٩ هـ .  
« الفخرى في الآداب السلطانية ، والدول الاسلامية » طبعة دار  
صادر ، بيروت ، ١٣٨٦ / ١٩٦٦ م . وطبعة اخرى مطبعة صبيح  
واحوانه ، القاهرة ، مصر .

ابن طيفور ( أحمد بن طاهر الكاتب ) ت : ٢٨٠ هـ .  
« بغداد » طبعة ١٣٨٨ / ١٩٦٨ م .

ابن التقي ( أبو بكر أحمد بن محمد انهمذاني ) ت : ٣٦٥ هـ .  
« مختصر كتاب البلدان » طبعة لندن ، مطبعة بريل ، ١٣٠٢ / طبعة  
مصورة عنها في مكتبة المثنى بغداد .

ابن قتيبة ( أبو محمد عبد الله بن مسلم ) ت : ٢٧٦ هـ .  
« الامامة والسياسة » تحقيق طه الزيني ، مؤسسة الحلبي ، طابع  
سجل العرب ، القاهرة ، ١٣٨٧ / ١٩٦٧ م .  
« عيون الاخبار » مجلد واحد . وزارة الثقافة والارشاد القومي .  
« المعارف » تحقيق ثروت عكاشة ، ط ٢ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩ م

القيرواني ( أبو اسحق ابراهيم بن علي ) ت : ١٣٠ هـ أو : ٥٣ هـ .  
« زهر الآداب وثمر الثباب » تحقيق محمد البيجاوي ، دار الكتب  
العربية ، ج ١ ، ط ٢ ، مصر .

## مجهول

« العيون وانهائى في أخبار القائق » ج ٣ ، مكتبة المثنى ، بغداد .  
طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب .

**المرزباني** ( محمد بن عمران بن موسى بن سعد بن عبد الله الخراساني )  
ت : ٣٨٤ هـ .

« معجم الشعراء » تهذيب المستشرق الكرنكوي ، مكتبة القدسي ، دار  
الكتب العلمية ، بيروت .

**المسعودي** ( علي بن الحسين ) ت ٣٤٦ هـ .

« مروج الذهب » ٤ مجلدات ، المجلد الثاني ، تحقيق محمد محيي الدين  
عبد الحميد ، كتاب التحرير ، القاهرة ، مصر ١٣٨٧ / ١٩٦٧ م .

**المقدسي** ( شمس الدين أبو عبد الله بن محمد البشاري ) ت : ٣٧٥ هـ .  
« أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم » طبعة دي غويه ، ليدن ، ١٩٠٦ م

**المقدسي** ( مطهر بن طاهر ) ت : بعد ٣٥٥ هـ .

« البدء والتاريخ » ٦ أجزاء ، باريس ، ١٨٩٩ — ١٩٠٧ م .

**ابن النديم** ( حمد بن اسحق ) ت : ٣٨٣ هـ .

« الفهرست » دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ١٣٩٨ / ١٩٧٨ م .

**ياقوت الحموي** ( شهاب الدين أبو عبد الله الحموي الرومي ) ت : ٦٢٦ هـ .  
« معجم الادباء » في ٢٠ جزء ، دار المستشرق ، بيروت لبنان .

**اليعقوبي** ( أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح ) ت : ٢٨٤ هـ .  
« تاريخ اليعقوبي » دار صادر ، بيروت والكتاب في مجلدين .

**أحمد أمين** ( الدكتور )

« ضحى الاسلام » ج ١ النهضة المصرية ، القاهرة ، مصر ١٩٧٧ م .

**أحمد زكي صفوت** ( الدكتور )

« جمهرة رسائل العرب » العصر العباسي الاول ، مطبعة مصطفى

البابى الحلبي ، المجلدان ٣ ، ٤ القاهرة ، مصر ، ١٣٥٦ / ١٩٣٧ م .

أحمد شلبي ( الدكتور )

« موسوعة التاريخ الاسلامى » طبعة ٦ ، النهضة المصرية ، مجلد ٣ ،  
القاهرة ، ١٩٧٨ م .

أحمد فريد الرفاعى ( الاستاذ )

« عصر المأمون » ٣ مجلدات ، طبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ،  
١٢٤٦ / ١٩٢٨ م .

افتونى هنج ( المستشرق )

« العرب ، انتصاراتهم وأمجاد الاسلام » ترجمة راشد البراوى ،  
الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .

بارتولد ( فازيلى ، المستشرق )

« الحضارة الاسلامية » ترجمة حمزة طاهر ، القاهرة ، ١٩٥٢ م .

البستاقى ( بطرس )

« دائرة معارف البستاقى » المجلد ٥ .

ثريا حافظ عرفة ( الاستاذة )

« الخراسانيون ودورهم السياسى فى العصر العباسى الاول » طبعة  
أولى ، دار تهامة ، جدة ١٤٠٢ / ١٩٨٢ .

حسن ابراهيم حسن ( الدكتور )

« تاريخ الاسلامى السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى » ج ٢ ،  
ط ٧ ، نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

حسن أحمد محمود وزميئه أحمد الشريف ( الدكتوران )

« العائى الاسلامى فى العصر العباسى » ط ٣ دار الفكر العربى ،  
القاهرة ، ١٩٧٧ م .



حسن الباشا ( الدكتور )

« دراسات في تاريخ الدولة العباسية » النهضة العربية ، مصر ،  
١٩٧٥ م .

زاهية قدورة ( الدكتورة )

« الشعبية وأثرها الاجتماعي والسياسي » بيروت ، ١٩٧٢ م .

الزركلي ( خير الدين )

« الاعلام » قاموس تراجم ، ط ٣ ، مجلد ٥ ، والطبعة في ١٢ مجلد .

سيد عبد العزيز سائم ( الدكتور )

« دراسات في تاريخ العرب » العصر العباسي الاول ، مؤسسة شباب  
الجامعة ، الاسكندرية .

سعيدو ( ل . ا . ) ( المستشرق )

« تاريخ العرب العام » تعريب عادل زعيتر ، عيسى البابي الحلبي ،  
ط ٢ ، القاهرة ، ١٣٨٩ / ١٩٦٩ م .

شاذل مصطفى ( الدكتور )

« دولة بني العباس » مجلدان ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٣ م

شوقي صيف ( الدكتور )

« تاريخ الادب العربي » العصر العباسي الاول ، ط ٧ ، دار المعارف ،  
القاهرة ، مصر .

فاروق عبد الوهي ( الدكتور )

« طبعة الدولة العباسية » بيروت لبنان .  
« بحوث في التاريخ العباسي » دار التلم ، بيروت ، ومكتبة النهضة  
بغداد ، ط ١ ، ١٩٧٧ م .

« العباسيون الاوائل » طبعة ثانية ، مطبعة جامعة بغداد ، ١٩٧٧ م .

فان فلوتن ( المستشرق )

« انسيادة العربية » ترجمة حسن ابراهيم وزميله ، طبعة ٢ ، النهضة  
المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

فهاوزن ( يوليوس المستشرق )

« الدولة العربية » ترجمة عبد الهادي أبو ريده ، لجنة التأليف والترجمة ،  
ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .

محمد الخضرى ( انشيخ )

« الدولة العباسية » المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، مصر ، ١٩٧٠م

محمد عبد الحى شهبان ( الدكتور )

« الثورة العباسية » ترجمة عبد المجيد القيسى ، دار الدراسات  
الخنيجية .

ناجى حسن ( الدكتور )

« القبائل العربية فى المشرق خلال العصر الاموى » منشورات اتحاد  
المؤرخين العرب ، ط ١ ، ١٩٨٠ م .



# النزعات السياسية في الدولة الغزنوية مع بداية حكم السلطان مسعود بن محمود الغزنوي

تأليف

الدكتور فحى عبد الفتاح أبو سيف

مدرس التاريخ الإسلامى — كلية الآداب — جامعة عين شمس

أستاذ التاريخ الإسلامى المساعد — كلية العلوم العربية والاجتماعية

جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية

القصيم





## عناصير البحث

- ارتباط ظهور النزعات بعهد السلطان محمود .
- ما بين المسعوديين والمحموديين في عهد السلطان محمد بن محمود .
- انتصارات المسعوديين ومظاهر تقدمهم .
- النزعات السياسية ودورها في المجال السياسي للدولة .
- موقف السلطان مسعود من قادة المسعوديين .
- تشكيل الوزارة الجديدة برئاسة أحمد بن حسن الميمندى .
- تثبيت المسعوديين بالسلطة .
- صحة المحموديين .
- نزعة المسعوديين انتصافية وشططها في غزنة .
- تصدى الميمندى للانحراف السياسى .
- مرحلة جديدة في موقف مسعود من النزعات السياسية بدولته .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«رَبِّنا آتِنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبْ لَنا مِنْ أَمْرنا رَشَدًا»

# النزعات السياسية في الدولة الغزنوية

## مع بداية حكم السلطان مسعود الغزنوي

### ارتباط ظهور انزاعات بعهد السلطان محمود :

ترتبط الاحداث السياسية في السنوات الاولى من حكم السلطان مسعود الغزنوي بفترة حكم ابيه السلطان محمود ( ٣٨٧ - ٤٢١ / ١٠٣٠ م ) ، ورغم أننا لا ننكر الملامح والسمات الخاصة بكل عهد منهما ، فان الباحث لا يجد عناء في اثبات أن ما بين العهدين من اختلافات في المجال السياسي يؤكد على ارتباطهما واتصالهما أكثر من انفصالهما أو استقلالهما ، فلا يكاد الدارس يحدد حدثاً سياسياً في عهد مسعود الا وامتدت جذوره الى عهد ابيه . واستطاع محمود ببقوته وسلطانه أن يفرض نفسه في فترة حكمه بل ويتعداها من حيث الاثر والتأثير على من جاء بعده من أبنائه .

وكانت التغيرات السياسية التي حدثت في الدولة الغزنوية وما ارتبط بها من ظهور نزاعات أشبه بالحزبية في المجال السياسي ابان حكم مسعود لا تعدو كونها ردود فعل سياسية أو اجتماعية أو نفسية لاحداث وظواهر نبئت جذورها في العهد المحمودي وقد أمضى مسعود سنوات حكمه الاولى في العهل على الخروج من دائرة أبيه التي أحاطت به وطوقته في سنوات حكم محمود الاخيرة . وكاد مسعود يتوارى في الظل بعيداً عن المسرح السياسي بسبب المؤامرات والمنازعات المضادة له . واستمر في صراعه مع هذه النزاعات وأصحابها بعد وفاة أبيه عندما تحولت السلطة الفعلية الى يدى أخيه محمد بن محمود (١) . وبدأت الدولة الغزنوية تتصارع في داخلها بين نزعتين واضحتين هما « المحموديون »

---

(١) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٧ ، ثابتي ، تاريخ نيسابور ،

الذين وقفوا وراء محمد بن محمود « المسعوديون » الذين مالوا الى جانب مسعود ، واحتدم الصراع بين النزعتين ، وأصبحت الدولة الغزنوية تعاني من الاضطراب السياسى بسبب هذه النزعات المتنافرة .

لذلك رأينا أن نبدأ ببحث أعماق وأغوار هذه النزعات السياسية التى بدت فى الاقصى السياسى مع بداية عهد مسعود الغزنوى . ونكاد نلمح اجماعاً من المؤرخين أن بذور هذه النزعات حملتها الارض الغزنوية قبل عهد مسعود بن وشارك فى وضعها السلطان محمود الغزنوى نفسه . فقد بدأ هذا السلطان بتعيين ابنه مسعود على ولاية عهده فى ٤٠٦ / ١٠١٥ م ثم استوثق له هذه الولاية بالحصول على تعهدات من نصر بن سبكتكين وأخيه يوسف وهما المنافسان اللذان يمكنهما منافسة مسعود فى هذه الولاية (٢) . وصعد نجم مسعود داخل الدولة وخارجها من خلال قيادته للجيش الغزنوية سواء فى خراسان أو فى الهند .

ويبدو أن صعود نجم مسعود أوجد له حسادا وخصوما ، فأوقعوا بين الابن وابيه حتى أن محمود فكر فى القبض على ولده واعتقاله وذلك فى حملتهما معا تجاه الرى فقد تخوف الاب من ابنه عندما لاحظ كثرة أنصاره فى الجيش وحب الجند له (٣) ثم اكتفى محمود بوضع العيون لرصد ومراقبة ابنه (٤) ومن هنا بدأت الجبهة المسعودية تخطط لنفسها حتى لا تتعرض لغضب السلطان محمود بقوة شكيمته . ففضل مسعود أن يبتعد عن حلبة الصراع ، ورأى الابتعاد مؤقتا عن غزنة والانشغال بالفتوحات فى الاقاليم الفارسية غربا .

---

(٢) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٤ .

(٣) ابن خلدون ، العبر ، ج ٣ ، ص ٤٤٦ .

(٤) العتبى ، تاريخ يمينى ، ج ٢ ، ص ٨٨ ، بارتولد ، تركستان ص ٤٣٤ .

(٥) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ١٤٠ وما بعدها .

ونرجح أن الانتصارات التي حققها مسعود على البويهيين ، وتمكنه من ضم أملاك جديدة للدولة الغزنوية مثل أصفهان والرى وغيرهما ، زادت من قوة النزعة المضادة له في مركز الدولة ، وقد استطاع زعماء هذه النزعة تجسيد خطورة الجبهة السعودية عند السلطان محمود ، الذي وصل به الأمر الى الاحساس بالعداء تجاه ابنه وولى عهده (٦) . ولم يقف الأمر عند حد المشاعر فقط ، وإنما تعداه الى اتخاذ خطوات عملية تمثلت في الوصاية بولاية العهد الى الابن الآخر محمد ، ومن ثم وجهت ضربة قاصمة لمسعود والمسعوديين في الدولة الغزنوية (٧) .

وأختلفت آراء المؤرخين حول الاسباب التي أدت الى توجيه الدفعة عن مسعود وحزبه الى محمد ومن صاروا له حزبا ، فمن المؤرخين (٨) من فسر هذا الاجراء من جانب محمود تفسيرا نفسيا فيرى أن الاب حقد على ابنه لما تميز به الابن من شجاعة وشهامة فشعر السلطان محمود أن هذا الابن بحكم ولايته للعهد سوف يحل محله ويحجب صورته فعزله عن ولاية العهد في حياته وقدم عليه محمدا الذي يقل عنه كفاءة فأشبع محمود بذلك نزعته السلطوية . وتلك صورة قائمة لشخصية محمود ولكنها راقت لبعض المؤرخين (٩) الذين ركزوا على هذا السلطان ووصفوه بالانتهازية والاستبدادية .

ونكاد نلمح تشابها كبيرا بين ما حدث لمسعود وما حدث لمحمود نفسه مع ابيه سبكتكين من قبل فبالرغم من كفاءة محمود وتميزه عن أخيه اسماعيل أوصى سبكتكين أن تؤول اماره غزنة لاسماعيل وحرّم منها ابنه الأكبر محمود (١٠) .

---

(٦) عباس بوويز ، ديامله وعزنويان ، ص ٢٩٨ .

(٧) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ٢٤ .

(٨) الجوزجاني ، طبقات ناصري صفحات ١٣ ، ١٤ .

(٩) بارتولد ، تركستان ، ص ٣١ وما بعدها .

(١٠) الهروي ، طبقات أكبر شاهي ، ص ٤ ، وأبو أحمد كرماني ،

بدائع الزمان ، ص ٢٣ .



فحاول محمود حل هذه المشكلة سلمياً مع أخيه دون جدوى ، فاضطر الى حربه والاستيلاء على الامارة بالقوة (١١) . ولعل هذا التشابه في الاحداث هو الذى جعل بعض المؤرخين يتهمون محموداً بضعف خفى فى نفسه وشعوره بالاضطهاد من جانب أبيه فأدى الى معاملة ابنه مسعود كما عومل هو وهناك من المؤرخين (١٢) من يحمل أصحاب النزعة الانتهازية فى الدولة مسئولية هذا التغيير فىرى أن قوة سلطان محمود وصلابة حكمه جعلت كبار القادة والاداريين فى موقع الظل والنسيان ، فتخوفوا من وصول مسعود الى مركز السلطة وهو لا يقل عن والده حزماً وكفاءة ، فلا يجد هؤلاء لانفسهم ما يبغونه من سلطان ، فعملوا بكل وسائلهم للايقاع بمسعود وتشويه صورته عند أبيه ، مما دفع يمين الدولة محمود للوصاية بولاية عهده الى محمد بدلا من مسعود . ويرى البيهقى (١٣) أن علاقة السلطان محمود بابنه مسعود قد سادها بعض الشكوك وسوء الظن فى الفترة الاخيرة من حياة محمود ، فبعد وفاته وصلت رسائل الى مسعود كان أبوه قد أرسلها له وقد تضمنت هذه الرسائل اساءة وعتاب الى ابنه تدل على سوء الفهم بينهما .

أما القسم الثالث من المؤرخين (١٤) فقد أقام تفسيره لظهور النزعات المتعارضة فى داخل الدولة الغزنوية بين المحموديين والمسعوديين على أساس عنصرى ، حيث غلب على المسعوديين البيروقراطية الفارسية ، بينما غلب على المحموديين العنصر التركى مما ساعد على التباعد بين الجانبين ويستدل هؤلاء

---

(١١) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ١٨٥ ، أحمد السعيد سليمان ، تاريخ الدول الاسلامية ج ، ص ٥٨٩ ، كذلك :

Nazim, The Life and times of Mahmud, P. 39. ; Bosworth, Aturco - Mongol, P. 228.

(١٢) الساداتى ، تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندية ، ص ٩١ ، حسن ابراهيم تاريخ الاسلام ، ج ٣ ، ص ١٠٤ .

(١٣) تاريخ المسعودى ، ص ٢٦ وما بعدها .

(١٤) أنظر :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 57.

المؤرخون في اتجاههم هذا على بعض الألقاب الفارسية التي أطلقت على مسعود الغزنوي « شاهنشاه العالم » . « وخبرو المشرق » و « شاهنشاهي العراق » بل أصبح هناك من يروج لنسب سبكتكين الفارسي قريبطونه بيزدجرد الثالث آخر ملوك الساسانيين الذي فر الى بلاد الترك عند الفتح الاسلامي نبلاده (١٥) .

### ما بين المحموديين والمسعوديين في عهد السلطان محمد بن محمود :

ومع أن جذور النزاع بين المسعوديين والمحموديين قد بدت في عهد السلطان محمود فإن أحداث النزاع وما ظهر من اتجاهات سياسية بدأت عمليا بوضوح بعد وفاته في ٤٢١ / ١٠٣٠ م . فقد أقدم أمراء الملك وكبار رجال الدولة على استدعاء الأمير محمد بن محمود الغزنوي من جوزجان إحدى مدن خراسان يخبرونه بموت أبيه ويحثونه على السرعة لتولي منصب السلطنة . ورغم أن هذا الاستدعاء يعتبر من الناحية الرسمية من الأمور الواجبة — فهم ينفذون به أوامر ووصية السلطان الراحل محمود (١٦) فإنه يحمل في طياته بعض المعاني الأخرى . فقد أراد كبار رجال الدولة الاعلان عن أنفسهم كأوصياء على ذلك السلطان الجديد محمد وهذا ما نلمسه من مراسلتهم له ، فهم الذين حافظوا على حقه في السلطة . كذلك أثاروا فيه الشك من جانب أخيه مسعود وخوفوه منه . وماذا كنا ننتظر لدولة محمود الغزنوية ، ما دامت الفتنة وقعت بين أبنائه يداخل أسرته ، فانهلال العصبية من تباشير الضعف (١٧) .

ووجد هؤلاء الأوصياء أنفسهم على المسرح السياسي في مركز الدولة لهم أن يقولوا كلمتهم ، وعليهم أن يفعلوا شيئا من أجل الدولة وبالأولى من أجل

(١٥) أنظر :

Bosworth, The heritage of ruleship, P. 61.

(١٦) القرماني ، أخبار الدول ، ص ٢٦١ .

(١٧) ابن الأزرقي ، بدائع السلك ، ج ٢ ، ص ٢٠١ .

أنفسهم ، فأسرعوا في مراسلة محمد وهم يعرفونه جيدا اذا ما قورن بأخيه مسعود ، فلا قياس من ناحية الكفاءة بين الاثنين (١٨) ويكفى مسعود أنه باعتراف أغلب المؤرخين القدامى والمحدثين (١٩) كان لا يقل كفاءة عن أبيه محمود ، وهذا ما لا يتفق ورغبة الكثيرين من رجال الدولة المحمودية ، فأسرعوا الى مساندة الأمير محمد كي ينعموا بنعيم السلطة في عهده . ومن وجهة نظرهم ليس هناك من يلومهم بل تبدو صورتهم كما أظهرها هؤلاء الامناء الذين باذروا في اثبات ولائهم لهذه الاسرة العريقة . وعندما رأوا غزنة بدون سلطانها انغزنوي من أبناء سبكتكين ومحمود أقدموا على تنفيذ وصية السلطان الراحل بتصيب ابنه محمد على أن يتولى كبير الحجاب على قريب تدبير شئون الملك في خدمته .

ولم يجد هؤلاء الاوصياء عناء في تنفيذ هذا المخطط ، فقد حرث لهم محمود الارض ومهداها حتى أن هناك بعض المؤرخين الذين يذكرون أن مراسلات قدمت بين محمود في حياته مع الخلافة العباسية بشأن تقديم ابنه محمد على أخيه مسعود في ولاية العهد ومطالبة الخلافة بمراعاة ذلك في مراسلاتها مع الدولة انغزنوية ، مما ساعد على تدعيم موقف هؤلاء الاوصياء في مساندتهم للأمير محمد ، الذي سرعان ما وصل الى غزنة واحتفل به سلطانا ، وصارت الخطبة باسمه من أقاصى الهند الى نيسابور ، وكان لقبه جلال الدولة (٢٠) وكان هذا السلطان الجديد قد شعر في داخله أن كفاءته وقدرته لا توازي ما تمتع به مسعود من كفاءة فجعل الاموال التي اغدقها على الجند والرعية من مغرياته لاغماض العيون عن رؤية ما يتمتع به مسعود . ولعل هذا تم بمشورة المحموديين من أنصاره . فماذا كان موقف مسعود أمام خصومه من عتاة السياسيين المحموديين وأمام أخيه السلطان الجديد ؟

---

(١٨) عباس برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣٠٥ .

(١٩) أبو الفدا ، المختصر ، ج ٢ ، ص ١٥٧ ، الساداتي ، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية ، ص ٩١ .

(٢٠) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٦ .

تعامل مسعود مع كل هذه الظروف التي جدت بحكمة وتعقل ، فلم يكن متسرعاً أو متشنجاً أمام ما ضاع منه في حق ولاية العهد ، بل ولعل تعقله هذا ودعائه للاحقة للامور بأناة وحكمة في هذه الفترة تجعلنا نرفض أحكام المؤرخ بارتولد انقاسية (٢١) عن هذا السلطان الذي جعله من الحكام المستبدين عديمي الخبرة في ادارة أمور الدولة .

وشاءت ظروف مسعود عند وفاة أبيه أن يكون في أصفهان يعد عدته للسير بجيشه ناحية العراق ليضيف الغزنويين انتصارات جديدة على انتصاراتهم في المشرق الاسلامي (٢٢) . وأغلب الظن أن كبار رجال الدولة في غزنة وضعوا خطتهم في تنصيب محمد على أساس أن مسعود سيواصل سيره نحو العراق ، ففيها مركز الخلافة والذي يسيطر عليها تأتي اليه السطوة والشهرة في العالم الاسلامي ، كما أنه لم يكن سهلاً التخلي عن المناطق التي افتتحها مسعود بعد الجهود التي بذلت في فتحها (٢٣) ولم يكن خافياً في ذلك الوقت جهود الفاطميين ودعاتهم في منطقة فارس وغيرها من المناطق المجاورة ، ناهيك عن تحفز البويهيين لاسترداد ما فقد منهم (٢٤) . فوضع مسعود في موقف بالغ الحرج ، فهو إما أن يتخلى عن حقه من وجهة نظره في سلطة غزنة أو يعرض أملاك الغزنويين التي افتتحها حديثاً للضياع فبماذا يضحى مسعود ؟

كان مسعود موفقاً عند علمه بوفاة أبيه ، إذ سارع بمراسلة الخلافة ، وأبلغ الخليفة القادر بالله ( ٣٨١ — ٤٢٢ / ٩٩١ — ١٠٣١ م ) من أصفهان عن رغبته في الرحيل الى خراسان وغزنة ، وطالب بإقراره على عرش الغزنويين

(٢١) تركستان ، ص ٤٣٦ .

(٢٢) عباس برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣١٤ .

(٢٣) ابن خلدون ، العبر ، ج ٣ ، ص ٤٤٦ .

(٢٤) حامد أبو غنيم ، العلاقات العربية السياسية في عهد البويهيين ، ص

١٦٨ ، كذلك :



كوريت لابيه . فرد الخليفة عليه باقراره على الولايات التي افتتحها وهي الري والجبال وأصفهان ، ووعدته بإرسال اللواء والعهد والخلع كما حثه على السير ناحية خراسان (٢٥) . فساعد ذلك على تدعيم موقف مسعود كأساس ووطيد من الناحية النظرية لبدء الصراع مع خصومه في غزنة ، وكذلك توطيد سيطرته على المناطق التي افتتحها (٢٦) .

ويبدو لنا أن الأمير مسعود كان مستوعبا ما عليه أمناء وكبار رجال الدولة في عهد أبيه وأدرك أن ابتعاده عن مركز دولته في غزنة سوف يكلفه كثيرا ، وأن تركه الأمور لآخيه محمد سيساعد هؤلاء الأوصياء على تثبيت نفوذهم في ظل سلطان أشعروه بفضلمهم عليه في تنصيبه كسلطان للغزنويين ، كما أن مسعود يعلم ما عليه محمد من سوء تدبير وانهماكه في لذاته (٢٧) . لذلك قرر مسعود المبادرة بعد حصوله على موافقة الخلافة وتأييدها إلى العودة سريعا بجيشه ناحية نيسابور في خراسان للاتجاه إلى غزنة (٢٨) . وربما ساعد مسعود في اتخاذ هذا القرار أن أمور غزنة لم تكن خافية عليه رغم ابتعاده عنها . فقد أصاب غزنة في هذه السنة (٤٢١ / ١٠٣٠ م) كما يروي ابن كثير (٢٩) سيل عظيم فاهلك شيئا كثيرا من الزرع والاشجار ، مما أدى إلى نقص في الموارد وحدوث الازمات الاقتصادية عند الأهالي ، بينما تعتمد مسعود آنذاك أن يتصدق بمليون درهم ويمنح الفقهاء والعلماء العطايا التي تدل على حسن سياسته وغنى موارده . واعتمد مسعود أيضا على عيونه في غزنة لتوصيل ما يدور بها إليه ، وفي مقدمة هؤلاء العيون عمته التي تواترت رسائلها عليه ،

---

(٢٥) البيهقي ، تاريخ المسعودي ص ١٧ ، وكذلك :  
Bosworth, The Titulature. P. 215.

(٢٦) عصام الدين عبد الروف ، تاريخ الاسلام في جنوب غربي آسيا ، ص

٨٦ .

(٢٧) القرماني ، أخبار الدول ، ص ٢٦١ .

(٢٨) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ١٧ .

(٢٩) البداية والنهاية ، ج ١٢ ، ص ٣١ .



تحته على سرعة القدوم . وقد حملت إحدى هذه الرسائل خطورة ما كان عليه الموقف السياسى فى غزة فقد جاء فيها : « ... والامير يعلم أن أخاه لا يستطيع القيام بهذا العبء الثقيل وأن لاسرقتنا أعداء كثيرين .. هذا والامور سارت الى اليوم بهيبة السلطان الوالد ، الا أنها بعد اذاعة خبر الوفاة ستسير على نحو آخر ... » (٣٠) .

### انتصارات المسعوديين :

وحصل مسعود على ما تمناه ، فما أن أعلن عن قراره بالسير الى غزة حتى انهارت جبهة خصومه بها ، وانقسمت على نفسها ، فوصلت رسالة من غزة اشترك فى ارسالها كل من الحاجب على قريب والامير يوسف بن سبكتكين عم مسعود وأبو سهل الحموى وعلى ميكائيل وغيرهم من عتاة المحموديين الذين وقفوا بجانب محمد بن محمود أولا ، فأعلن هؤلاء فى رسالتهم تأييدهم لحق مسعود وندمهم على ما سبق منهم (٣١) . وعندما وصل مسعود الى مدينة دامغان (٣٢) فى رحلته وصل اليه أبو سهل الزوزنى وهو من كبار القادة فى غزة وأعلن انضمامه الى مسعود (٣٣) .

ولم يقتصر الامر على تأييد مسعود سياسيا أو عبر رسائل قادمة من جانب السياسيين فى غزة لتأييده ، وانما وصل الامر أن بعض قادة غزة رحلوا عنها بغلمانهم وعساكرهم للاعلان عن طاعتهم المبكرة لمسعود والانضمام

---

(٣٠) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٣١ ، كذلك :  
Bosworth, The Imperial Policy, P. 57.

(٣١) المرجع السابق ، ص ١٧ .

(٣٢) دامغان : تقع بين اترى ونيسابور ، وكانت قصبة تومس . أنظر

معجم ياقوت مجلد ٢ ، ص ٤٣٣ .

(٣٣) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٤ .

الى جيشه (٣٤) كما فعل على بن عبد الله المعروف بعلى داية ، واياز بن ايماق الذى كان يلقب بالامير اياز فى عهد السلطان محمود وهما من كبار القادة المحموديين (٣٥) .

ولا ندرى العوامل التى أدت الى هذا التغير المفاجئ فى مواقف هؤلاء القادة وسرعة انقلابهم على السلطان محمد بن محمود ، فأقدموا بعد تنصيبه سلطانا على اعتقاله سجيناً (٣٦) ، ولم يمض عليه فى الحكم أكثر من خمسة أشهر ! (٣٧) ويبدو لنا أن تصرفات السلطان محمد واستهتاره وتبديده لخزانة الدولة ، بالإضافة الى توقع قادة غزنة وكبار رجال الدولة بها بعد وقوعهم فى صراع داخلى مع بعضهم البعض ، جعل بعضهم ان لم يكن أغلبهم يقتنع ان الامور ستؤول الى الجبهة السعودية التى بدت أكثر تماسكا واصلب عودا (٣٨) . فأراد هؤلاء أن يلعبوا على الورقة الراححة ، فأسرعوا باعلان ولائهم لمسعود . وتبقى فى النهاية مسئولية هذه الاضطرابات فى عنق السلطان الاب محمود الذى لم يحسن اختيار ولى عهده وهى احدى قواعد دوام السلطان (٣٩) .

(٣٤) الكرديزى ، زين الاخبار ، ص ٦٤ ، ثابتى ، تاريخ نيشابور ، ص ١٣٧ ، عباس بوويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣١٥ .

(٣٥) فخر الدين على صفى ، لطائف الطوائف ، ص ٢٤١ ، عباس بوويز ، ديالة وغزنويان صفحات ٣٠١ ، ٣١٤ ، ٣١٥ . كذلك :

Bosworth, The Titulature P 223.

(٣٦) أبو الفدا ، المختصر ، ج ٢ ، ص ١٥٧ ، عباس بوويز ، نفس الكتاب ، ص ٣١٦ .

(٣٧) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٧ ، حسن ابراهيم ، تاريخ الاسلام السياسى ج ٣ ، ص ١٠٥ ، كذلك :

Ency of Eslam Vol 3, P. 400.

بخصوص فترة حكم محمد بن محمود لا ندرى على أى أساس حسبها القرمانى فجعلها سنتان مخالفاً بذلك اجماع المؤرخين . أخبار الدول ، ص ٢٦١ (٣٨) الكرديزى ، زين الاخبار ، ص ٩٤ .

(٣٩) ابن الاثرى ، بدائع السلك ، ج ٢ ، ص ٣٨ .

لم يكن الوقت مناسباً ليعلن مسعود عن رأيه فيها قدمه هؤلاء المحموديون من أعذار كما وردت في كتاب منهم أحبكت صياغته ، وفضل اغماض عينيه مؤقتاً عن النظر الى خصومه . ولم يتردد في مكاتبة كبير الحجاب على قريب برسالة دقيقة وشاملة فكأته يخاطب فيها كل القادة وكبار رجال الدولة في شخص كبير الحجاب هذا . وكان مسعود رقيقاً متواضعاً فهو يخاطب على قريب « بالاخ الفاضل الحاجب » ويعترف له بحق الاشراف والتدبير في شئون الدولة العسكرية والمالية (٤٠) .

ولعل مسعود أراد أن يدخل في روع هؤلاء القادة مع بداية حياته من الحكم بأنه لن يمس امتيازاتهم ، وسوف يحافظ لهم على مناصبهم ، مما دفعهم الى مزيد من التأييد لحقه . وربما أراد هذا السلطان الجديد الذي كان يعلم ما عليه هؤلاء القادة من نزعات سلطوية أن يقوم بتصفيتهم والتخلص منهم . فوضع هذه البذرة في تلك الارض الخربة فهو يعلم ما بين قادة غزنة من شكوك ورغبة كل منهم في التخلص من الآخر . فرأى مسعود اشعال ما بينهم من أحقاد ، فتعامل مع على قريب وهو اقواهم على أنه صاحب الفضل في جلب السلطنة لمسعود ، فأقدم الاخير على ارضاء تطلعات الحاجب الكبير وأنصاره في السلطة السياسية والادارة المالية للدولة وهي سلطات يتمناها كل المحيطين والعاملين في خدمة السلطان ، فاذا استأثر بها أحد القادة وهو على قريب دون غيره أصبحت هذه الحالة هي البذرة التي زرعها السلطان مسعود في الوسط السياسي بغزنة . ويكون حصادها هو تصفية هؤلاء القادة لانفسهم ، لما ساد بينهم من أحقاد . وتبقى للسلطان مسعود في النهاية الكلمة العليا والرأي النافذ على الجميع .

وعلى الرغم من كثرة مطالبات المسعوديين أصحاب العهد الجديد بضرورة استخدام القوة والعنف في التنكيل بهؤلاء المحموديين ، والرمي بهم خارج السلطة السياسية فإن السلطان مسعود حافظ على هدوءه ، وأمسك بعنان

النزعة الانتقامية وكبح جماح المتعصبين من المسعوديين وخاصة في الفترة الاولى من تقلده للسلطة (٤١) .

والواقع أن هذه السياسة الهادئة لم يتبعها مسعود مع كبار قادة ورجل الدولة الغزنوية فحسب ، بل نجده قبل ذلك قد اتبعها مع أخيه محمد نفسه عندما كان مسعود بأصفهان والري ، حيث لم تكن أحوال غزنة قد وصلت صورتها الحقيقية له . فنجد مسعود يفضل استخدام الحيلة في التعامل مع أخيه ، فيروي ابن الاثير (٤٢) أن مسعود كتب الى أخيه محمد يخبره أنه لا يريد من البلاد أكثر مما فتحه وهي طبرستان والجبال وأصفهان ، وتبدلت بينهما المراسلات (٤٣) التي يرجح أن الغرض منها لم يكن الا لكسب الوقت وتشويه صورة محمد باظهاره في صورة المعتدى الرافض للصلح . وقد أتت هذه السياسة بنتائج مفيدة حيث انقسمت جبهة المحموديين بأكثر مما كانت عليه ، وبدأت تظهر نزعة جديدة معتدلة داخل غزنة ، أخذت اتجاها وسطا بين الطرفين ، وبدأ زعماء هذه النزعة من أمثال التونتاش صاحب خوارزم (٤٤) يدعون الى رفض العنف والحرب ضد مسعود .

---

(٤١) المرجع السابق ، صفحات ٢٦ ، ٢٧ .

(٤٢) الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٧ .

(٤٣) عباس بوويز ، دياملة وغزنويان ، ص ٣١٤ . الساداتي ، تاريخ المسلمين ، ص ٩١ .

(٤٤) ضمت خوارزم الى أملاك الغزنويين في عهد السلطان محمود الغزنوي وأصبح حاكمها تابعا للغزنويين . وقد عين السلطان محمود عليها حاجبه التونتاش بعد فتحها ( حوالى ٤٠٨ / ١٠١٧ م ) انظر بارتولد ، تركستان ، ص ١٩ وما بعدها .



### مظاهر تقدم المسعوديين :

ولما تأكد مسعود أن جبهة غزنة المحمودية قد انهارت وأن الرسائل تترى عليه من القادة وكبار رجال الدولة تحمل التأييد والطاعة له ، بدأ يطالب هؤلاء بما يجرد قواهم ، فهو لا يريد أن يزحف من خراسان تجاه غزنة وما زالت بها الفرق العسكرية الموالية لهؤلاء المحموديين ، فمعنى هذا من وجهة نظره أنه لم يتلق منهم أكثر من تلك الرسائل المعسولة التي يمكن أن يتبخر مدادها في مواجهة الصراع على السلطة والمصالح الشخصية . لذلك طالب مسعود هؤلاء القادة بتسيير فرق غزنة العسكرية اليه في هراة لإعلان الولاء والتبعية (٤٥) .

وبعد أن تأكد مسعود من رجحان كفته بدأ ينظر الى أنصاره وخزبه ، ويعمل على أرضائهم وتقويتهم ، ليتخذ من قوتهم عامل ضغط للتأثير على بقايا كبار رجال المحموديين وقد بدأ مسعود هذا الاتجاه عندما وصل نيسابور بخراسان حيث أصدر قرارا بالغاء ما استحدث في هذه المدينة من تنظيمات على يد أبي حسن بن محمد الميكالي المعروف بحسبك وزير السلطان محمود اليه ، ونصر السلطان محمد والمدافع عن حقه (٤٦) وكان السلطان محمود قد عهد الى حسبك ادارة نيسابور ، فاستحدث بها بعض النظم التي أصطبغت بصبغة عسكرية في النواحي الادارية ، مما أدى الى استياء أهلها (٤٧) . ومع هذا فقد كان السلطان محمود معجبا بحسبك وادارته الحازمة لهذه المدينة ومقدرته في الضرب على حركات الفتن والاضطرابات بها (٤٨) . فلما أعاد السلطان محمود حسبك الى غزنة بقيت تنظيماته الادارية الحازمة هي المتبعة في

---

(٤٥) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ٧ .

(٤٦) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ٣٧ . وتاريخ سيستان ، ص ٣٦١ .

(٤٧) بارتولد ، تركستان ، ص ٤٣٣ .

(٤٨) انظر :

Bosworth, The rise of Karamiyya, P. 12.



نيسابور (٤٩) . واستغل أهالى المدينة وجود مسعود وأنصاره بها وقد غلب عليهم النزعة الفارسية ، فتقدموا بشكواهم الى مسعود الذى بأمر بالغاء ما استحدثه حسنك . فازدادت شعبية السلطان الجديد بين المدن الفارسية (٥٠) ، وخاصة بعد أن أقدم مسعود على إعادة الحقوق والامتيازات التى سلبت من أصحابها فى نيسابور إبان حكم أبيه على يد حسنك وعماله (٥١) .

ولنا هنا بعض الملاحظات ، تتعلق بالملاحظة الاولى بوجود ارتباط بين ما يحصل عليه مسعود من دعم لوقفه وبين وضوح اتجاهه الجديد فى تغيير ملامح السياسة المحمودية والقضاء على مثلثها . ففى نيسابور التى شهدت تلك الخطوة الجريئة من مسعود بالغاء ما استحدثه حسنك من تنظيمات كان رسول الخليفة قد وصل هذه المدينة ( ٤٢١ / ١٠٣٠ م ) قائما من بغداد حاملا تهنئة الخليفة لمسعود بالسلطنة ، وما أنعمت به الخلافة عليه من خلع ونعوت ، وهى خطوة هامة أكدت أحقية مسعود وشرعية سلطانه (٥٢) . فلأمر بأن يكتب الى الولايات التابعة بهذه البشرى (٥٣) ، ونسخ صور المنشور الخلافة ، وما أنعم عليه الخليفة من القاب تدل على مكانة هذا السلطان « ناصر دين الله ، حافظ عباد الله ، المنتقم من أعداء الله ، ظهر خليفة الله أمير المؤمنين » (٥٤) ويعلق البيهقى (٥٥) على وصول هذا المنشور بقوله « وقويت عزيمة السلطان مسعود بعد أن عاد رسول الخليفة وأخذت الامور لونا آخر » .

---

(٤٩) العتبي ، تاريخ يمينى ، ج ٢ ، ص ٣١١ وما بعدها .

(٥٠) أنظر :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 55.

(٥١) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٣٨ .

(٥٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

(٥٣) عصام عبد الرؤوف ، تاريخ الاسلام ، ص ٨٦ .

(٥٤) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٤٦ .

(٥٥) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

أما الملاحظة الثانية تتعلق بطبيعة هذه النزعات السياسية مع بداية عهد مسعود وما آل اليه الصراع بين القوى في داخل الدولة الغزنوية ، فالقيادات العسكرية التركية تختلف في تركيبها عن القيادات الادارية الفارسية بما لها من تراث في مجال النظم والادارة . ولعل هذا يبرر ما أقدم عليه مسعود من الغاء تنظيمات حسنك العسكرية وبالتالي توجيه ضربة للقيادات التي كانت متسلطة في عهد أبيه باحلال قيادات جديدة محلها (٥٦) .

وبدأت النزعة المحمودية تتضح بجلاء على المسرح السياسي ففي الوقت الذي صدرت فيه الاوامر لافواج الجيش في غزنة بالقدوم على حضرة السلطان في خراسان ، صدرت الاوامر السلطانية لأبى سهل الزوزنى وهو من كبار أنصار مسعود بتدبير أمور الدولة المسعودية ، وهو امر ارتجفت له قلوب المحموديين . فقد كان أغلبهم تربطهم بأبى سهل علاقة العداء منذ عهد السلطان محمود . ووصل هذا العداء الى اتهامه بالخيانة وسوء المعتقد ، فسجنه محمود . وظل الزوزنى بعيدا عن الضوء حتى انضم الى مسعود الذي بالغ في اكرامه ، وأصبح الرجل الوحيد الذي يخاطبه مسعود في كل الشؤون وبلغ الرجل ما يشبه مرتبة الوزير . وليس مستغربا بعد ذلك ان يعهد مسعود الى الزوزنى مسئولية اعتقال حسنك الوزير السابق (٥٧)

وبدأ كبار رجال الدولة الذين خدموا في العهد المحمودى يراجعون أنفسهم ويستعيدون مواقفهم واتجاهاتهم على أساس أن ذلك العهد الجديد سيرفع من منزلة قوم ويخفض آخرين ، وأن ذلك كله سيتم بتصفيات حساب ، وربما اندفع اليها السلطان بنفسه (٥٨) وربما دفعه اليها محدثو النعمة ، ليحلوا محل أقرانهم أو رؤسائهم في العهد السابق .

---

(٥٦) أنظر :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 55.

(٥٧) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٥٠ .

(٥٨) أبو الفدا ، المختصر ، ج ٢ ، ص ١٥٧ .

وأدرك كبير الجباب على قريب ملامح هذه النزعة الجديدة منذ أن وصل إليه قرار السلطان مسعود بضرورة استقدام أفواج الجيش من غزنة مع كبار القادة إلى هراة بخراستان واستنبط على قريب من احتضان السلطان لأشخاص جدد أو من بين المقضوب عليهم في عهد محمود سابقا ، أن الزمن قد ولّى بالنسبة لهؤلاء المحموديين الذين شاركوا بفاعلية كفاعتهم أو قريبهم من السلطان السابق في توجيه القرارات السياسية سواء في عهد محمود أو بعد وفاته . ولما كان على قريب على رأس أصحاب النزعة المحمودية ومن بين هؤلاء الذين سارعوا باستقدام محمد بن محمود من جوزجان وأهداه كرسي السلطنة دون مشورة مسعود فماذا كان يتوقع هذا الحاجب مهما استرحم معه السلطان أو قدم له ما يطمئن خاطره في وقت لم تكن السياسات قد رسمت بعد ! وقد اعترف على قريب بخطأه في تسرعه باستقدام محمد من جوزجان دون مشورة مسعود فقال « كنت كالظئر التي تدعى أنها أحرص على سلامة الوليد من أمه ، فشهرت للامر ، وقد خذلني اليوم جميع الرفاق ونجوا بأنفسهم » (٥٩) .

وهنا يفرض السؤال نفسه هل قرر السلطان مسعود الاستغناء عن خدمات قادة وكبار رجال الدولة في عهد أبيه ؟

اختلف المؤرخون في نظرتهم حول تفسير موقف السلطان مسعود ، فبعضهم يرى أن اضطهاد مسعود للمحموديين يقوم تحت ضغط عقدة نفسية تملكته من خلال ما واجهه هو من اضطهاد أبيه له وتفضيل أخيه عليه ، فصب مسعود غضبه ليس على أخيه فحسب بل على قادة وكبار رجال دولة أبيه (٦٠) . ويرى البعض الآخر (٦١) أن استقرار مسعود وحكمه للأقاليم والمدن الفارسية جعله

---

(٥٩) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ٥٢ .

(٦٠) ثابتي ، تاريخ نيسابور ، ص ١٣٨ .

(٦١) أنظر :

يميل الى القيادات والانظمة الفارسية ويتعد عن القيادات التركية مما أدى الى ابعاده للقيادات القديمة في عهد أبيه .

ورغم أننا لا نستبعد دور العامل النفسى والعامل الحضارى فان الشواهد تؤكد أن السلطان مسعود لم ينتقم من كل أصحاب أبيه الذين تولوا مناصب كبيرة فى الدولة المحمودية . فقد بقى كل من التونتاش حاكم خوارزم وأبى نصر مشكان صاحب ديوان الرسائل من أشد المقربين الى السلطان مسعود بعد توليه ، وكانا فى الوقت نفسه من المقربين الى أبيه (٦٢) . كما أننا لا نستطيع أن نحكم بخروج مسعود عن تركيته رغم معاشيته للفرس وحكمه للأقاليم الفارسية ، فلم يتخل عن تقاليده التركية فى معاملة قادته وجنده ، بل كان يستخدم اللغة التركية فى التحدث معهم (٦٣) . ويبدو لنا أن السلطان مسعود وقع تحت تأثير أصحاب النزعة المسمودية الذين كان أغلبهم يهتمهم ازاحة المحموديين عن أماكنهم ليحلوا محلهم ، ولينتقموا منهم ، فالعلاقة بين الجانبين « المحموديون » و « المسموديون » علاقة متنافرة اما بحكم العداء القديم منذ عهد السلطان محمود أو بحكم ما بين القديم والجديد فى عهدين متاليين .

ويصور لنا المؤرخ البيهقى صورة هذا التنافر بين المحموديين والمسموديين عند وصول قادة غزنة الى هراة بقوله : « كان أصحاب محمود كمن أرتكبوا اثما كبيرا وكأنهم غريباء عن المسموديين » (٦٤) ثم يعلق المؤرخ على حفل الاستقبال الذى عقد بمناسبة وصول على قريب وحضره السلطان وممثلون عن الاتجاهين المحمودى والمسمودى بقوله : « وبدت صورة المحموديين فى هذه الجلسة باهنة تستجلب العطف » ولم يستطع أقوى ممثلى هذا الاتجاه المحمودى وهو التونتاش حاكم خوارزم أن يطالب بأية حقوق أو تمثيل لأصحابه واكتفى بكلمة تدل على

---

(٦٢) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٦٥ .

(٦٣) أنظر :

Bosworth, The titulature, P. 220.

(٦٤) البيهقى ، تاريخ المسمودى ، ص ٥٤ .



استجداء السلامة لهم « فاذا شاء الرأي العالى ابقاءهم فى الخدمة فذلك امر حكيم لكى لا يتشفى فيهم اعداؤهم » (٦٥) .

ولم يعترض السلطان على ما أبداه التونتاش من رجاء يحفظ للمحموديين بعض ما كان لهم ، فليس فى خطة العاهل الجديد تصفيتهم جميعا . اما بالنسبة لعلى قريب كبير الحجاب فلا رجاء يفيد حيث اتفق السلطان مع محدثى نعمته ارباب الدولة المسعودية أن يكون فى ذلك اللقاء الذى عقده السلطان مع على قريب حجب ذلك الحاجب عن دنيا السلطة باعتقاله ، بل وعن الحياة كلها بقتله فيما بعد هو وأخيه والاستيلاء على كل ما يمتلكان من ثروة (٦٦) .

وكان اعتقال على قريب وابعاده عن السلطة من اكبر الصدمات التى واجهها المحموديون ، فاستولى على قلوبهم الرعب (٦٧) . ومن جهة أخرى اراد السلطان كسب بعضهم الى صفه ، وخاصة المعتدلين منهم . لذلك سارع برسال احد أعوانه من المسعوديين وهو عبدوس بن عبد العزيز الى التونتاش الذى كان السلطان يخاطبه بالامس القريب على انه « الوالد الفاضل » فهو حاكم خوارزم ويجب مراعاة خاطره . وركز عبدوس على لسان السلطان فى محادثاته مع التونتاش على أن اعتقال على قريب لا يمثل اتجاها فى السياسة المسعودية ضد المحموديين ، وانما هو بمثابة عقاب شخصى لهذا الحاجب على ما اقترفته يده من أخطاء فى حق هذه الاسرة الغزنوية بصفة عامة ، ومسعود بصفة خاصة (٦٨) .

ورغم أن التونتاش تظاهر بالتأييد لقرارات السلطان فإنه لم يستطع

---

(٦٥) المرجع السابق ، ص ٥٦ .

(٦٦) نفسه ، ص ٥٨ . وابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٧ .

(٦٧) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٦٠ .

(٦٨) نفسه ، نفس الصفحة . كذلك : بارتولد ، تركستان ، ص ٤٤٠ . وما بعدها .



منع نفسه من ابداء التعاطف وطلب العفو عن صديقه على قريب ، وتذكر السلطان بما يقتله أصحاب الاتجاهات الجديدة « المسعوديون » لضرب المحموديين . ويبدو أن التونتاش وصل به اليأس من جراء تحكم هذه الزمرة من أصحاب العهد الجديد الى حد تخوف فيه على نفسه وبدأ يفتش عن وسيلة لترك الساحة السلطانية والفرار منها الى بلده خوارزم (٦٩) وتمكن بشق الانفس من الحصول على موافقة السلطان بالرحيل .

وهنا ثارت ثائرة المسعوديين ، ونشطوا في افهام السلطان بخطورة مرامي التونتاش ومناصرته للمحموديين ، وسارعوا بارسال مندوب منهم وهو عبدوس للحاق به لاقتناعه بالعودة وعبثا حاول عبدوس . فقد فلت الرجل بجلده كما يقولون . واستغل المسعوديون هذه الحادثة لممارسة ضغوطهم على السلطان في مزيد من الاضطهادات للمحموديين (٧٠) .

### النزعات السياسية ودورها في المجال السياسي للدولة :

وليس غريبا على المشتغلين بالسياسة في الدولة الغزنوية ابان هذه الفترة المزدحمة باتجاهاتها ونزعاتها أن يدور في رؤوسهم تساؤلات جد خطيرة فهولاء العتاة الذين شاركوا في بناء الدولة مع محمود يتهاوون أمام أصحاب مسعود ، ولكن مسعود لم يتخذ قرارا سياسيا واضحا بابعاده كل المحموديين ، فلبقى منهم من بقى في خدمة الدولة ثم أن هذه الزمرة الجديدة من المسعوديين ليسوا جميعا من أبناء جيل واحد ، يمثلون اتجاهها فكريا واحدا ، فمنهم من جاء به العهد الجديد المسعودي الى بريق السلطة لأول مرة ، وهولاء يعملون على اثبات وجودهم في مجالات السياسة والاقتصاد والحرب . ومنهم من كانت له تجربته في خدمة السلطان محمود وابعاد ابعادا سياسيا أو اعتقل ( كأحمد بن حسن ميمندى وأبى سهل الزوزنى ) ومثل هؤلاء أهدى لهم العهد الجديد ما كان

---

(٦٩) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ٦١ .

(٧٠) المرجع السابق ، ص ٨٨ .

لهم أو أكثر من سلطة ، بل وفي داخل هذا الفرع من المسعوديين من كان إبعاده بسبب تعاطفه وتأييده لمسعود عنجما كان أميرا ووليا للعهد فمن وجهة نظرهم يتساوى معهم ؟ وهناك من خدموا الدولة الغزنوية في عهد السلطان محمود ، واستطاعوا بمواقفهم المعتدلة ، وعدم اقحام أنفسهم في وسط النزعات المتنافرة أن يحافظوا لأنفسهم على مراكزهم ، فكسبوا عطف السلطان الجديد ، ولم تجد معهم محاولات المسعوديين لقلب السلطان عليهم ( مثل أبي نصر مشكان والبيهقي وغيرهما ) .

من خلال هذه الاتجاهات المتعددة والمتنافرة أصبح الجو السياسى قلما في الدولة الغزنوية . ويصور البيهقي (٧١) هذه الحالة القلقة التى كان يعاني منها بعض المشتغلين بالسياسة والمتولين لبعض المناصب الادارية كالحجابة أو أصحاب الدواوين بأن بعضهم قد وصلت به الحيرة من أمره فالى أى اتجاه من الاتجاهات سوف يصنفه السلطان والى أى نزعة سيسعى أصحاب الدولة الجديدة من المسعوديين الى وضعه فى إطارها ومعاملته على أساسها !

ولا نستبعد أن يكون السلطان مسعود ساعد على افتعال هذا الصراع السياسى مع بداية حكمه بين المسعوديين أنفسهم ، ليتمكن من فرض سيادته ، ويسعى الجميع الى تقديم ما يحصلون به على رضاه وتأييده .

ويبدو أن المسعوديين أصابهم الارق عندما علموا بوصول الامير يوسف بن سبكتكين وهو عم السلطان الى بلخ ، فلم يرق لهم وجود قيادة سياسية وعسكرية على شاكلة هذا الامير الذى نال حب الجند واحترامهم . وربما استطاع التأثير على السلطان لصالح المحموديين . فأوغر المسعوديون قلب السلطان على عمه وأقتعوه بضرورة إبعاده عن بلخ حيث كان موكب السلطان قد استقر فيها . واضطر السلطان الى الاستجابة لهم بتكليف عمه فى مهمة حربية خارج بلخ (٧٢) .

---

(٧١) تاريخ المسعودى ، ص ٦١ .

(٧٢) نفسه ، ص ٦٩ .

ومع هذا التحكم والنفوذ الذى حصل عليه المسعوديون الا أنه لا يفهم من ذلك أن السلطان مسعود كان فى كل الاحوال موافقا لنزعاتهم العدوانية تجاه المحموديين ويبدو أنه عندما منحهم النفوذ واستخدمهم مع بداية حكمه أراد أن يحقق التوازن مع جماعة المحموديين والتغلب عليهم، ثم استطاع المسعوديون استغلال هذه الناحية للوصول الى مآربهم الخاصة . بيد أنه عندما كان السلطان يلاحظ تجاوزهم لحدودهم باتهام كل من يخالفهم والتشكيك فيه ، لم يكن يسمح لهم . وكان تدخله الشخصى يمنع هؤلاء من الشطط لضرب المحموديين فى أكثر من موقف (٧٣) .

### موقف السلطان من قادة المسعوديين :

تميزت هذه الفترة القصيرة من حكم مسعود وهى التى كان ينتقل فيها من نيسابور الى هراة ثم بلخ بعدم وضوح الرؤية السياسية المستقبلية للدولة الغزنوية . فقد تعامل السلطان مع المحيطين به من كبار رجال الدولة معاملة لينة ، وأن اكتنفها بعض الغموض حيث أدخل فى روع كل منهم أن هناك منصبا كبيرا ينتظره فى ظل الدولة المسعودية الجديدة فبرغم أن أبا سهل الزوزنى سطر نجمه وسار يصرف الامور وينهى المعاملات ، ويقرأ المصادرات (٧٤) لكونه من انصار مسعود قبل وبعد ولايته للسلطنة، وقد دعم من مركزه أنه أحد المفضوب عليهم فى عهد السلطان محمود (٧٥) فإن هناك قادة آخرين منحوا سلطات واسعة تكاد تكون موازية لما حصل عليه الزوزنى كأبى سهل الحمدوى وأبى القاسم كثير وطاهر الكاتب وأبى الفتح الرازى وأبى الخير البلخى وعبدوس ابن عبد العزيز وغيرهم (٧٦) .

---

(٧٣) نفسه ، ص ٨٨ .

(٧٤) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٦٩ .

(٧٥) المرجع السابق ، صفحات ٢٤ ، ٢٥ .

(٧٦) نفس المرجع ، ص ٩٦ ، عباس بوويز ، ديالة وغزنويان ص ٣٣٣ .

ومع أن السلطان عهد إلى هؤلاء القادة إدارة بعض الأمور السياسية والاقتصادية ، إلا أنه تعامل معهم جميعاً على أساس أن تلك الفترة ما هي إلا فترة انتقالية وهو ما نطلق عليه الآن « الحكومة المؤقتة » وكان قصد السلطان من ذلك أن يمنى أصحاب الأحلام بها تصبو إليه نفوسهم من جأه أو سلطة ويستطيع الذين لم يحصلوا على منصب أن يسعوا إليه . وكذلك الذين يطعون في تحسين مستوى مناصبهم ، فليس هناك حاجزاً أمامهم وقد صور البيهقي (٧٧) هذه الأوضاع في صفوف السعوديين بقوله عن بعضهم : « أما طاهر الكاتب والعراقي وبعض الكتاب كانت لهم أحلام واسعة » .

وفي الوقت الذي كان فيه السلطان ينظر لهؤلاء على أنهم الهيئة الاستشارية للنهوض بدولته الجديدة ، كان كل منهم يطمع في منصب أو ديوان ويعمل على تثبيت نفسه به ، وهذا ما يفهم من عبارة البيهقي بخصوص أحدهم فيقول : « وكان أبو سهل الحمدوي يجلس أثناء الطريق في خيمة ويتحدث في المعاملات لأنه كان أكثر الجميع خبرة بها وقد حسب نفسه في منزلة الوزارة » (٧٨). وذلك لأن أبا سهل الحمدوي هذا شغل عبدة مناصب في عهد محمود ومنها ولاية خراسان (٧٩) ، ثم تولى الوزارة لحمد بن محمود (٨٠) ، فليس أقل من تطلعه إلى شغل منصب كبير يتفق وكفأته بعد أن انضم لمسعود .

كان السلطان مسعود إذا رفع شأن قائد نظر إليه الجميع بعين الحسد ، فمارس معهم حسب ما تقتضيه الظروف عملية توزيع المناصب ، وجعل لكل قوم يوماً كما يقولون فلما اطمأن السلطان بعد وصوله إلى بلخ (إذى الحجة ٤٢١ / ١٠٣٠ م) أن الأمور صارت هادئة ولم يعد ثمة معارضة واضحة لحكمه في

---

(٧٧) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ٩٦ .

(٧٨) نفس المرجع ، ص ٩٦ .

(٧٩) الحسيني ، زبدة التواريخ ، ص ٢٨ .

(٨٠) عباس برويز ، نفس الكتاب ، ص ٣١٤ .



الجهة الداخلية بدأ في تحويل دفة القيادة الى الحاجب غازى نوشستكين  
سبهسلار بلخ وسمنجان فأخذت شئون الديوان تسير بقديره (٨١) .

وتلقى الجميع هذا الخبر بصدمة بالغة ، فالذين كانت لهم سابقة الخدمة  
مع مسعود ، نظروا الى هذا الغازى على أنه حجب عنهم تطلعاتهم ، فما بالك  
ببقايا المحموديين الذين أصبح ظل الحاجب غازى ثقيلا على قلوبهم ، وبدأ  
الجميع يدبرون للايقاع به . ولكن السلطان لم يبخل عليه في تلك الفترة ، رغم  
كل الوشائيات التى دبرها له خصومه . فقد عهد اليه بشئون الجيش ، وكان  
دون غيره يستطيع التوسط في شئون الجند ، مما جعله قبلة للجميع (٨٢) .  
ونعتقد أن توجيه دفة القيادة الى الحاجب غازى يرجع الى وجود السلطان في  
بلخ ، حيث أسند حكمها من قبل لهذا الحاجب ، فكان من الطبيعى تقديم الرجل  
في البلد التى يحكمها . ولعل السلطان أراد أن يمارس سلطته في تغيير القيادات  
بين المسعوديين .

وإذا كان السلطان قد أغضض عينه وترك بعض الامور المرتبطة بولاء  
المحيطين به وكفاءة العاملين معه أثناء تواجده في نيسابور أو هراة ، فذلك  
لأنه كانت تشغله مهمات أخرى أكبر ، أما وقد أطمأن نسبيا في بلخ الى سير  
أحوال الدولة لصالح حكمه الجديد غبدا العمل من منطلق آخر (٨٣) ، اذ كان  
يراجع بنفسه قوائم العاملين في الدواوين ليقرر من يراهم هو على وفاق مع  
سياسته ، ومصلحة دولته فقد كان السلطان يعلم ما بين رجال دولته من  
انقسامات ، وما غلب عليهم من نزعات ، فنراه عندما تقدم أبو نصر مشكان  
صاحب ديوان الرسائل بسجل العاملين معه في الديوان ، يعكف السلطان على  
دراسة هذه السجلات ، ويصدر قرارا بشطب بعض الاسماء التى تشكك في

---

(٨١) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٤٦ .

(٨٢) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

(٨٣) عباس برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣٣١ .



انتمائها للعهد المسعودي (٨٤) . ومن هذا المنطلق بدأ السلطان ينظر بعين المصلحة لدولته ، وأصبح في مقدوره الآن أن يوازن بين الاتجاهات والاشخاص على أساس ما يؤديه كل اتجاه أو شخص للدولة ، ولم تعد هناك حاجة ماسة للانسحاق وراء أصحاب النزعات التصفية للمحموديين . فمن هؤلاء المحموديين من بوسعه أن يؤدي خدمات جليلة للدولة إذا أحسن السلطان الثقة فيهم ، ومنهم كفاءات تمرست على العمل الإداري ويمكنها الاستمرار إذا ابتعدت عن شكوك المتسلطين الجدد .

### تشكيل الوزارة الجديدة برئاسة أحمد بن حسن الميمندي :

وتعتبر خطوة السلطان في استدعاء الوزير السابق أحمد بن حسن الميمندي ليوليه الوزارة ( ٤٢٢ / ١٠٣١ م ) مرحلة جديدة وخطيرة للاتجاهات والنزعات حول السلطة في الدولة الغزنوية . فقد كان أبو سهل الزوزني اذ ذاك هو القائم بأعمال الوزارة ، والى جانبه كل من أبي سهل الحمدي وعبدوس ابن عبد العزيز ، يخفيان في داخلهما عدم ارتياح لما وصل اليه الزوزني من جاه (٨٥) .

وكان أحمد بن حسين معتقلا في احدى قلاع الهند منذ أيام السلطان محمود (٨٦) ، وقد بدأ حياته في أحضان الدولة الغزنوية ، وهو أخو السلطان محمود في الرضاة ، وزميله في الدراسة . وتولى عدة مناصب في عهد محمود ، منها ديوان الرسائل ، وديوان الاستيفاء (٨٧) ثم تولى الوزارة التي بقي فيها

---

(٨٤) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ١٥٣ .

(٨٥) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ١٥٨ .

(٨٦) ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ٨ ، ص ٥٣ . عباس برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣٢٧ .

(٨٧) خوندмир ، دستور الوزراء ، ص ٣٦ . برويز ، نفس الكتاب ، صفحات ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

ثمانية عشرة عاما . ولكنه تعرض لدسائس كبار رجال الدولة ومنهم على قريب . فتغير عليه محمود وعزله ثم سجنه (٨٨) .

فلما قرر السلطان استقدام احمد بن حسن هذا بكل ما لديه من خبرة ادارية وسياسية لم تستطع زمرة المسعوديين افتعال سبب للمعارضة لعدة جوانب منها ما قلناه عنهم من وجود ضغائن بينهم ومنها أيضا الكفاءة التي لا يختلف عليها اثنان حول شخص احمد بن حسن ، أما العامل الثالث وهم الاله ان هذه الزمرة كانت تعمل على ابعاد الكثير من القادة وكبار رجال الدولة القدامى بحكم انتماء هؤلاء لعصر محمود واخلاصهم لما قُبناه في آخر أيامه من أفكار وأعمال ضد مسعود ، أما الآن فالذي اختاره مسعود هو أحد الوزراء الذين أبعدوا في عهد السلطان محمود وأودع في المعتقل (٨٩) . فليس ثمة اعتراض على الرجل ، بل وأكثر من هذا أراد مسعود أن يهدى زرع الزوزنى فجعله هو رسول السلطان الذي يحمل المشافهات والمراسلات في مخاطبة أحمد بن حسن لقبول الوزارة . ولم يكن أمام الزوزنى الا قبول هذا الحمل الثقيل على نفسه وهو يعلم أنه سيسلم سلطاته الى من ابتعث اليه (٩٠) .

ولعل الزوزنى اهتدى الى أنه ما دامت الوزارة راجلة عنه بقرار سلطاني ، فلماذا لا يحافظ على أكبر قدر ممكن من جأهه حول السلطة المركزية فيظهر للعيان أنه هو الذي تنازل عن الوزارة لاحمد بن حسن ، ولم يجبر على ذلك . ثم يحافظ في الوقت نفسه على علاقة طيبة بهذا الوزير الجديد .

وتمنع أحمد بن الحسن في قبول الوزارة ، ولكنه على ما يبدو كان راغبا فيها وأراد فقط أن تأتي اليه لا أن يسعى اليها . وهي ظاهرة جديدة شددت

---

(٨٨) خوندмир ، نفس الكتاب ، ص ٣٣٧ ، برويز ، نفس الكتاب ص ٣٠٨ .

(٨٩) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ١٥٨ .

(٩٠) نفسه ، ص ١٥٩ .

انتباه المحيطين بالسلطان مسعود ، وخاصة هؤلاء الذين ركبوا موجة الحكم الجديد . ولعل أحمد بن الحسن كان قد وضع في ذهنه الخطوط العريضة لبرنامج الإصلاح في السياسة والإدارة . وعرف أن هذا البرنامج سيصطدم بالنزعات والاتجاهات المحيطة بالسلطة . لذلك أراد أن يدخل إلى الوزارة بأقدام ثابتة . فقد صرح الرجل لأبي نصر مشكان صاحب ديوان الانشاء بعدم كفاءة كثير من الوزراء المتولين للسلطة (٩١) .

وتولى أحمد بن حسن الوزارة بشروطه التي وافق عليها السلطان فقد أعطى للوزير حق تدبير شئون الدولة السياسية والإدارية . ولم يستثن إلا السلطة الحربية وأمور اللهو والتسلية (٩٢) . وهذا أدرك الجميع أن أمر الوزارة قد استتب وأن عهدا جديدا قد بدأ . واستحوذ الخوف على هؤلاء الذين جأوا إلى السلطة وهم ليسوا أهلا لها تحت شعار « المسعوديين » (٩٣) . وقد عبر الوزير عن هذا صراحة بقوله : « فتح هذا السلطان الطريق أمام كثير من الأذئاب ، وزاد في جراتهم » (٩٤) .

ولم يخف الوزير انفعاله بهذه المساواة منذ أول يوم تولى فيه الوزارة حتى أنه عندما لبس خلعة الوزارة في حفل أعده له السلطان ، أقدم عليه كبير الحجاب آنذاك ويدعى بلكاتكين مقدما إليه الهدايا الثمينة وتبعه بقية الحجاب مقتدين به ، فإذا بالوزير الجديد ينظر إليهم شخرا رافضا هداياهم (٩٥) . ثم أمر بتسجيل كل ما وصل إليه من هدايا ، وضماها إلى خزانة الدولة ، مما يشير إلى منهجه في التعامل أمام الآخرين (٩٦) . وبدأت مظاهر الإصلاح في كافة الشئون

---

(٩١) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ١٦٠ .

(٩٢) نفسه ، ص ١٦١ .

(٩٣) عباس برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣٢٨ .

(٩٤) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ١٦١ .

(٩٥) المصدر السابق ص ١٦٥ .

(٩٦) المصدر السابق ص ١٦٥ .

الادارية بتدبير أحمد بن الحسن . فأصدر أوامره للمستوفين والكتاب بمراجعة سجلاتهم ورصد قوائمه ومقابلتها بما سجله خازنو السلطان حتى تتضح الميزانية العامة للدولة (٩٧) .

استطاع هذا الوزير بأسلوب بارع أن يفتت الجبهة التي يمكن أن تقاومه مستقبلا بخطة أحكم . فاستمال الى جانبه كل من أبى سهل الزوزنى وأبى سهل الحمدوى بولاية الاول على أعمال العرض — الجيش — ، وولاية الثانى فى وظيفة الاشراف على المملكة وهى احدى الوظائف الهامة آنذاك . وتناسى انوزير مؤقتا ما يكنه لأبى سهل الزوزنى من كراهية (٩٨) . وخطط الوزير فى الوقت نفسه للتخلص من أبى القاسم كثير المعزول من امارة العرض وكل من أبى بكر الحصرى وأبى الحسن العقيلى وكانا من جملة الندماء المقربين للسلطان وكانت تربطهما بالوزير علاقة سيئة منذ أيام السلطان الراحل محمود . وليس غريبا أن يفكر الوزير فى القضاء على هذه الجبهة او اضعافها .

#### تشبث المسعوديين بالسلطة :

وأن أحمد بن حسن قد استطاع أن يخفف من غلواء جبهة المسعوديين بإبعاد بعض قادتهم ، فقد بقى أمامه البعض الآخر ، وعلى رأسهم الزوزنى وعبدوس وغيرهما وقد ثبت للوزير تشبث هذه الزمرة بالسلطة وعدم رضوخها للاتجاه المعتدل الذى سار عليه ، وأن هؤلاء ما زالت لهم وسائلهم فى اشغال المواقف واثارة السلطان للوصول الى أهدافهم . وقد تجلى ذلك فى حادثة مقتل الوزير السابق حسنك الذى عهد السلطان بأمره الى أبى سهل الزوزنى ، ووجدها هذا فرصة للتشفى واطهار القدرة على الانتقام من المخالفين له ،

---

(٩٧) نفسه ، ص ١٦٨ .

(٩٨) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٦٩ .



واحتفظ بحسبك معتقلا من نيسابور الى بست(٩٩) ثم الى هراة وأخيرا الى بلخ(١٠٠) . ولقى حسبك طوال هذه المدة شتى أنواع الزجر والاهانة من جانب الزوزنى الذى أراد اظهار نفسه على أنه ما زال فى قمة السلطة رغم محاولات الوزير أحمد بن حسن إيقاف هذه الزمرة عند حدها(١٠١) .

وتقدم الزوزنى الى السلطان مطالبا بشنق حسبك والتخلص منه ، وهو طلب ينطوى على التواء صاحبه وسوء طويقه لاسباب متعددة منها :

أولا : أراد الزوزنى أن يضع أحمد بن حسن فى موقف لا يحسد عليه ، فهو يعلم أن الوزير سيقف مكتوف الايدى رغم تفويض السلطان له بإدارة الأمور فى الدولة ، وأن رفض مثل هذا الطلب أو الاعتراض عليه سيظهر الوزير أمام السلطان على أن الاول متعاطف مع أعداء الدولة من أمثال حسبك . وإذا وافق الوزير مضطرا اعتبر ذلك نصرا للزوزنى ورفاقه ، وظهروا على أن الكلمة فى الدولة ما زالت لهم .

ثانيا : تخوف الزوزنى من سياسة الوزير الجديد الرامية الى وقف اضطهاد المحموديين والاستفادة منهم بما لديهم من خبرات ، فيحصل حسبك على أعفاء من السلطان بتأثير من الوزير . ويعلم الزوزنى جيدا خطورة تواجد حسبك فى السلطة ، وما يكنه هذا الرجل للزوزنى ورفاقه من احتقار وكراهية .

---

(٩٩) بست وهى مدينة بين سجستان وغزنة وهراة ، وكان يطلق على ناحيتها كرم سير أى الجهات الحارة . عنها انظر ياقوت ، معجم البلدان ، مجلد ٢ ، صفحات ١٤ ، ١٥ . وقد افتتح هذه المدينة سبكتكين وضمها الى أملاكه . أبو الفدا ، المختصر ، ج ٢ ، ص ١١٧ . والحنبل ، شذرات الذهب ، ص ٢٢٠ .

(١٠٠) ثابتى ، تاريخ نيشابور ، ص ١٣٨ .

(١٠١) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ١٩١ .



وألقي الزوزنى ورقاقه ثقلهم في هذه الجولة الجديدة لتحقيق هدفهم في ضرب القوى المعادية لهم . وأعدوا الخطة كاملة ، فعندما تردد السلطان في قتل حسنك على أساس عدم وجود اتهام يجيز قتله ، أحيى الزوزنى من جديد الصاق تهمة القرمطى التى كان حسنك قد أتهم بها في عهد السلطان محمود من جانب الخلافة (١.٢) . وقد ثبتت براءة الرجل ، ودافع عنه محمود حتى أنه قال « لو كان حسنك قرمطيا فأنا أيضا قرمطى » (١.٣) .

ومن المعروف أن السلطان محمود كان سنيا على مذهب أبى حنيفة ، ثم أعجب بتفسيرات الشافعيين للأحاديث وقريهم له (١.٤) . ولم تفلح معه محاولات الفاطميين لضمه اليهم . فقد كانوا يرسلون الكتب والهدايا اليه فيردها عليهم ويحرق كتبهم (١.٥) . فقد أرسل له الحاكم بأمر الله في ٤٠٤ / ١٠١٣ م رسولا ، ثم أرسل الخليفة الظاهر له بعد ذلك مكررا ما حدث في عهد الحاكم ، فلم تلق هذه الدعوات من محمود إلا الاستنكار والرفض ، وإرسال خاسع وهدايا الفاطميين له الى خلفاء العباسيين ، معلنا لهم الولاء

---

(١.٢) تعرض حسنك لتهمة القرمطى من جانب الخلافة العباسية بسبب اتصال دعاة الفاطميين به عندما مر ببلاد الشام في طريق عودته من الحج . وقدم له رسل الفاطميين بعض الهدايا لكسب وده وود السلطان محمود . عن ذلك انظر البیهقي، تاريخ المسعودى ص ١٩٤ .

(١.٣) ثابتى ، تاريخ نيشابور ، ص ١٤٠ . برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣٢٨ ، كذلك :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 61.

(١.٤) الحنبلى ، شذرات ، ص ٢٢١ . كذلك :  
Richard Bulliet, The Patriciant of Nishapur, PP. 70 - 71.

(١.٥) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ١٢ ص ٣٢ . كذلك لويون ، حضارات الهند ، ص ٢١٨ . أيضا النجرامى ، العلاقة السياسية والثقافية بين الهند والخلافة العباسية ، ص ١١٦ .

والطاعة (١٠٦) ، كما كانت العملة الغزنوية في عهد محمود تحمل اسم الخليفة العباسي (١٠٧) . ومعنى هذا كله أن اتهام حسنك وزير السلطان محمود بالقرمطية ، ودفاع محمود عنه وتبرئته ، واستمرار حسنك في وزارة محمود يشير الى اتهام محمود نفسه . ومع ذلك لم يهتم الزوزنى ورفاقه الا بما يحقق لهم غايتهم .

وهناك من المؤرخين (١٠٨) من يربط بين قتل حسنك ووصول الخليفة القادر الى السلطان مسعود في نيسابور (٤٢١ / ١٠٣٠ م) حيث حمل هذا الرسول بالاضافة الى الهدايا والخلع رغبة الخلافة في التخلص من حسنك . ولعل هذا هو الذى دفع الكرديزى (١٠٩) في تأريخ مقتل حسنك بسنة ٤٢١ / ١٠٣٠ م مخالفا بذلك اغلب المؤرخين .

استطاع الزوزنى أن يجسد اتهام حسنك بالقرمطية أما السلطان على أساس أن قتل حسنك لابد أن يتم تنفيذا لاوامر الخليفة العباسي القادر بالله . فاضطر السلطان الى توجيه امره للوزير بعقد محاكمة لحسنك يحضرها كبار رجال الدولة والقضاة والاعيان . ويرى بعض المؤرخين (١١٠) أن السلطان مسعود ساعد بشكل ما في قتل حسنك ، وأنه لو أراد انقاذ حياته لفعل كما دافع عنه السلطان محمود من قبل ورفض اتهام الخلافة له . ويؤكد بعض المؤرخين (١١١) رغبة مسعود في التخلص من حسنك لما بدر من الاخير في حق

---

(١٠٦) العتبي ، تاريخ يمينى ، ج ٢ ، ٢٣٨ . عصام عبد الرعوف ، تاريخ الاسلام في جنوب غربى آسيا ، ص ٨٥ . الساداتى ، تاريخ المسلمين ص ٧٩ .

(١٠٧) العتبي ، نفس الكتاب ، ص ١١٢ . النجرامى ، العلاقة ، ص ١١٥

(١٠٨) برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣٢٨ .

(١٠٩) زين الاخبار ، ص ٩٦ .

(١١٠) انظر :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 61.

(١١١) ثابتى ، تاريخ نيشابور ، ص ١٣٨ .

مسعود أبان حكم العاهلين السابقين محمود ومحمد ، فينقل عن حسنك أنه قال مرة لعبدوس « قل للامير مسعود انتى افعل كل ما أفعل بأمر مولاي — ربما قصد محمود — فاذا نلت يوما سرير الملك تمر بشنق حسنك » (١١٢) .

ووجد هؤلاء الذين تركوا مناصبهم من قبل بمقتضى اصلاحات الوزير أحمد بن حسن فرصتهم للعودة من جديد على المسرح السياسى فإلبدوا الزوزنى ووقفوا بجانبه ، بل وسمح لبعضهم من أمثال أبى القاسم كثير حضور المحاكمة (١١٣) .

ولم يكن فى وسع الوزير الاستاذ الرئيس كما كان يطلق عليه رفض قرار السلطان بعد أن أغلقت كل الابواب أمام الدفاع عن حسنك الذى اتهم فى صحة عقيدته من جانب الخلافة وأيد السلطان ذلك . واقتنع الوزير باحناء رأسه للعاصفة حتى تمر ، وعقد جلسة المحاكمة . ولكنه فى الوقت نفسه لقن الزوزنى درساً قاسياً . فقد تعمد الوزير استقبال حسنك ذلك المتهم استقبالا طيبا نكساية فى الزوزنى ، وأعطى له الفرصة فى الرد على اهانات الزوزنى الذى لم يتمالك نفسه ، ولم يراع حرمة الجلسة والجالسين بانفعالاته المتكررة . وهنا لفت الوزير نظره ، وصغر من شأنه أمام الجميع فمن العبارات التى وجهت له « انقص فى كل الامور يا أبا سهل » و « الا ينبغى أن تراعى حرمة هذا المجلس السلطانى » (١١٤) وغيرها .

وصلت المعركة فى الوسط السياسى الى أشدها ، فقد استجاب الوزير لنوجيهات السلطان بعقد جلسة المحاكمة لحسنك ، ولكنه أدار الجلسة

---

(١١٢) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٩١ ، ثابتى ، نفس الكتاب ، ص ١٣٨ .

(١١٣) البيهقى ، نفس الكتاب ، صفحات ١٩٥ ، ١٩٦ .

(١١٤) نفسه نفس الصفحات .

بطريقة حازمة ، ولم يجعل منها ما يعرف عن بعض المحاكمات السياسية التي تتمكن فيها الدولة من استصدار حكم سريع لصالحها . بل كان أحمد بن حسن يهيم نفسه في المقام الاول واثبات قدرته ، أن يكسب المعركة ويقتنع السلطان ببراءة حسنك وخطورة ما يترتب على قتله من نتائج . ولكن الزوزنى ورفاقه ثارت ثائرتهم ، واعتبروا القضية بالنسبة لهم قضية مصر ، فكثفوا جهودهم لاثارة الضغينة عند السلطان من جديد . بل وصل الامر بالزوزنى وجماعته أن دبروا حيلة تم بمقتضاها وصول رجلين من بغداد برسالة من الخليفة يقول فيها « يجب صلب حسنك القرمطى » (١١٥) فأغلقت هذه الرسالة الباب أمام كل شفاعاة . وليس هناك مجال للتدابير اذا حلت المقادير .

ويبدو أن المؤرخ بارتولد(١١٦) لم يقف على دور هذه الدسائس التي قام بها أصحاب النزعات ، فتصور أن السلطان مسعود متناقض في قراراته

### صحة الحموديين :

وكان مقتل حسنك صدمة قوية لبقايا الحموديين ، وكذلك لهؤلاء المعتدلين الذين يتزعمهم الوزير الاستاذ الرئيس أحمد بن حسن وأبو نصر مشكان صاحب ديوان الرسائل وغيرها . بينما هال لهذه الحادثة زمرة الزوزنى من المسعوديين ، ويروى البيهقى(١١٧) أن الزوزنى كان يضع رأس حسنك في طبق ليراها رفاقه في جلساتهم الخاصة .

---

(١١٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٩٨ .

(١١٦) البيهقى ، ص ٤٣٦ وما بعدها .

(١١٧) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٠١ .



واستغل المحموديون المشاعر العامة للناس والجند وانفعال الجميع بمقتل حسنك ، وبدأوا ينشطون من جديد في الايقاع بخصومهم من المسعوديين ، فوقع اختيارهم على قائدين كبيرين ارتفع شأنهما في عهد مسعود وهما ارياق الحاجب صاحب جيش الهند واشفتكين الغازي صاحب جيش خراسان ، وتمكن المحموديون على ما يبدو بطرق ملتوية من اقناع السلطان بسوء مسلك هذين القائدين وما تنطوى عليه نواياهما من خداع للسلطان الى لم يمتنع من استمالة بعض المقدمين العاملين تحت قيادة كل من ارياق والغازي ليكونوا عيوناً له يرصدون على قائديهما كل صغيرة وكبيرة .

واستطاع المحموديون من جانبهم وبوسائلهم اغراء المقدمين بما ينتظرهم من مناصب اذا احسنوا التجسس واصطياد الثغرات لهذين القائدين (١١٨) . فوصلت الى مسعود انباء تفيد استبداد ارياق بأمور الهند . ومن ثم عمل بكل وسعة على استقدام هذا القائد لحاسبته . واحتال السلطان عليه ، حيث جعل الوزير يضمن له الامان . فلما قدم على رأس قوته ورجاله من الترك والهنود ، تلقاه مسعود بالاكرام فاغتر ارياق بذلك . ثم باغته حرس السلطان فقبضوا عليه ذات يوم وهو في مجلس أنسه ، وعين السلطان بدلا منه أحمد ينالتيكين على جيش الهند (١١٩) . وتمكن السلطان من اسكات جند ارياق واطفاء ثورتهم بالمنح والعطايا . وسبق ارياق معتقلا الى غزنة في ٤٢٢ / ١٠٢١ م ومنها الى بلاد الغور (١٢٠) .

ومع ذلك لم يقتنع عتاة المحموديين بعد اعتقال ارياق وغروب نجمه مع وجود صديقه الغازي سبھسار رخاسان . وادرك هؤلاء أن مغترياتهم وشائعاتهم لا تكفي كسلاح لضرب هذا الرجل الذي يكن له السلطان مسعود تقديرا خاصا لما قام به في مساندته في بداية حكمه . ولذلك نجدهم يستخدمون

---

(١١٨) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ٢٣٦ .

(١١٩) عبد الحى الحسنى ، الهند في العهد الاسلامي ، ص ١٦١ .

(١٢٠) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ٢٤٨ .



كافة الاسلحة والوسائل السرية والعلنية لضرب هذه الثقة حتى أنهم تعرفوا على احدى وصيفات الغازى واستخدموها فى نقل أخبار ملفقة له ، مؤداها أن السلطان قد أضر له الشر وأن مصيره سيسير الى ما سار اليه مصير ارياق(١٢١) .

فاستشعر الغازى الخوف وأعد عدته للفرار سرا من بلخ مع أعوانه . وكانت عيون المحموديين ومسامعهم مع خطوات الغازى وتحركاته ، فما أن بدأ تحركه السرى ليلاً حتى كانت الانباء قد وصلت الى السلطان . فلأصبحت الشائعات والدسائس التى روجوها من قبل مستندة الى واقع عملى أقدم عليه الغازى . فثارت ثائرة السلطان وأمر الجند بمتابعته واللاحاق به لمنع من تحقيق أهدافه ومهامه ، واستطاع الجند اللحاق به ومنازلته عند قرية سياه گرد(١٢٢) ونتج عن هذه المعركة انكسار قوته واصابته مما جعله يقبل عرض السلطان الذى وصل به عبدوس وهو العودة مرة أخرى لينظر السلطان فى أمره بعد أن أظهر للجميع أن الغازى خلع الطاعة ، ولم يعد له حق انبقاء فى السلطة السياسية والعسكرية(١٢٣) .

على أية حال فقد ظلوا بشائعاتهم الى أن دفعوا السلطان الى ابعاد الغازى نويشتكين هو الآخر من بلخ وارساله معتقلا الى غزنة .

ولعلنا نلاحظ هنا صحوة متجددة لجماعة المحمديين فى العمل السياسى ، وكانوا قد آثروا السلامة لفترة من الوقت . ويبدو أن فترة استكانتهم هذه

---

(١٢١) نفسه ، ص ٢٥٢ .

(١٢٢) سياه گرد : لم يفكرها ياقوت . وهى تقع على طريق ترفد . عنها انظر لسترنج ، بلدان الخلافة الشرقية ، ص ٤٦٣ .

(١٢٣) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٥٦ .

كانت مرحلة لجس نبض السلطان مسعود ، وهل سيستمر تحت ضغط وتأثير زمرة المسعوديين الجدد التي امتلأ قلبها حقدا على عهد محمود ورجال دولته ، ولماذا لا وقد كانوا نسيا منسيا في عهد محمود الراحل فأصبحوا هم القسادة ورجال الدولة السعودية ، وصارت آمالهم تصبو الى اعتلاء المراكز العليا في الدولة بدلا من هؤلاء المحموديين الذين رغم كفاعتهم ينتسبون الى عهد بائد يحمل ذكريات مؤلمة لسلطانهم الجديد مسعود .

ولا يستطيع الباحث ان يجد خطأ واضحا لسياسة السلطان محمود أمام هذه الاتجاهات المتناقضة ، الا اذا اعتبرنا التآرجح بين الاتجاهين والاستفادة من صراعها هو الخط الذي رسمه السلطان لنفسه . فقد رأى مسعود ما ينتجه هذا الصراع بين المتنازعين من كشف المثالب وإبراز أعداء وخصوم حكمه ، وأن عيون كل جانب من أطراف النزاع هي بمثابة عين السلطان على الجانب الآخر . وأخيرا فان الجميع يسعون لكسب وده ورضاه اما رغبة أو رهبة .

ونعتقد أن الوزير الاستاذ الرئيس أحمد بن حسن لم يكن تروق له هذه السياسات القائمة على الصراعات الداخلية حول السلطة المركزية ، وكان بحكم خبرته وسنه يعلم أن هذه الانقسامات ستورث انهيارا داخليا تمتد آثاره الى كافة شئون الدولة في الداخل والخارج . ولم يصل الرجل بفكره الى ما وصل اليه غيره من المحموديين القدامى أو المسعوديين الجدد الذين تشبثوا بأحقادهم وخصوماتهم في نظرتهم لامور الدولة . وعلى عكس ذلك نجد الوزير يحاول اطفاء هذه النار المستعرة بين النزعات المختلفة . وربما بدا عمله في الوزارة بتقليل اظافر بعض المتسلطين بإقالتهم من مناصبهم (١٢٤) ، ولكنه لم يطالب بقتلهم أو حتى اعتقالهم ، وإنما اكتفى بإبعادهم عن المناصب المحيوية في الدولة . ولا نستطيع أن نضم هذا الوزير الاستاذ الرئيس الى اتجاه من الاتجاهات المتطاحنة . فقد ارتفع بنفسه فوقها ، ليأخذ الاتجاه

المعتدل. إصالح الدولة . فهو لم يكن راضيا عن قتل حسنك الذى دبر مقتله زمرة المنتفعين بالحكم الجديد ، كما أنه لم يكن راضيا عن اقالة ارياق والقبض عليه انذى دبر له المحموديون(١٢٥) . وذلك لانه يعلم جيدا أن الحزبين لم تكن تحركهما مصلحة الدولة أو الولاء للسلطان بقدر ما هي رغبة الانتقام والتشفى .

ورغم أن الوزير صرح السلطان بحقيقة الامر وخطورته ، فإن السلطان انساق في كثير من قراراته السياسية وراء هذه التحيزات ودسائسها بل والادهى من ذلك أن السلطان أخذ منهاج هذه التحيزات في التعامل . فبعد أن وافق على خطة الوزير التى تدعو الى العفو عن ارياق وتهئية خاطره ، والاستفادة منه ، بدأ الوزير فعلا محاولته بأن جمع ارياق والغازى بالسلطان لتهئية روعهما مما يقال عنهما وما يدبر لهما ، فوجيء الوزير أن السلطان أعد من ناحية أخرى خطة القبض على ارياق ، مما سبب وقوع الوزير في حرج شديد(١٢٦) .

وأصيب الاستاذ الرئيس بخيبة أمل ، فبعد أن كان قد أوشك بحزمه وجده من ناحية واصلاحاته الادارية من ناحية أخرى أن يصلح أمور الدولة لتسير على ما كانت عليه من استقرار وازدهار في عهد السلطان محمود، ووجه الوزير بهذه التحيزات التى عرقلت طريقه للوصول الى هذه الاهداف .

### **نزعة المسعوديين التصفوية وشططها في غزة :**

وعندما سار السلطان من بلخ متجها الى غزة ( جمادى الاولى ٤٢٢ / ١٠٣١ م ) راسل عمه يوسف سبكتكين الذى كان قد أبعده الى قصدار(١٢٧)

---

(١٢٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٢٤٢ .

(١٢٦) نفسه ، صفحات ٢٤٤ ، ٢٤٦ .

(١٢٧) قصدار بالقرب من غزة وتعتبر من نواحي السند عنها أنظر : ياقوت ، معجم مجلد ٤ ص ٣٥٣ . وقد فتحها سبكتكين وضمها الى أملاك الغزنويين . أبو الفدا المختصر ، ج ٢ ، ص ١١٧ .

فطالبه بالتوجه الى غزنة ومن المعروف أن هذا الامر تولى من قبل القيادة العليا لجيش السلطان محمد (١٢٨) ، كما كان له وضعه المرموق في عهد السلطان محمود ، حيث منحه الخليفة القادر الالقياب السامية مثل عضد الدولة ومؤيد الملة (١٢٩) . فأضهر له مسعود بفعل نفسائس المسعوديين الشر ، فحتى هذا العم لابد من تصفية الحساب معه . وكان يوسف عندهما وجه الى قصدار للقضاء على بعض حركات العصيان بها لا يعلم أنه قد أرسل لفحيد اقامته بها ، وأن كل من معه اما حراسا عليه أو عيونا يرصدون كل تصرفاته وأقواله ، حتى حاجبه الخاص الذى يدعى طغرل استطاعت القيادات المسعودية ضمه الى هؤلاء العيون . فصار هذا الحاجب ينقل الى السلطان كل ما يفوه به الامر يوسف حسرة على ما آل اليه حال السلطان وخطورة تغلب هذه الفئات المنتفعة بالحكم الجديد مما زاد من غضب السلطان عليه (١٣٠) .

فلما وصل الامر يوسف الى غزنة قبل ابن أخيه السلطان بأيام خرج للقاءه وتقديم فروض الولاء له ، وهو لا يعلم ما ينتظره عند السلطان ! فبالرغم من المقابلة الطيبة التى قابله بها السلطان فانه سرعان ما تبين للامر يوسف انه أحد المطنوبين فى حملة الاعتقالات السياسية وها هو يوسف يرمى به فى احدى القلاع وتدعى سكاوند كما سيق قبله الى المعتقلات كل من ارياق وانشتگين (١٣١) .

وتلقى أهالى غزنة الذين نصبوا الاقراح وأقاموا ليالى الطرب بهجة وسرورا لوصول سلطانهم الغائب حادث اعتقال الامر يوسف وهم فى حيرة وتعجب لهذا القرار (١٣٢) . وسرعان ما تحول التعجب الى خوف واستنكار

---

(١٢٨) برويز ، ديالة وغزنويان ،

(١٢٩) أنظر :

Bosworth, The titulature, P. 219.

(١٣٠) ، تاريخ المسعودى ، ص ٢٧٣ .

(١٣١) نفسه ، ص ٢٨١ .

(١٣٢) الكرديزى ، زين الاخبار ، ص ٩٨ .



لقرار جديد جاء في صورة مشروع تقنم به المسعوديون ووافق عليه السلطان .  
ويقضى هذا المشروع باستعادة أموال الهبات والصلات التي قدمت في عهد  
السلطان محمد ممن حصلوا عليها وأغلبهم بطبيعة الحال من المحموديين (١٣٣) .  
واستطاع أبو سهل الزوزنى أن يضع أمام السلطان خطة متكاملة لكيفية  
استرجاع هذه الاموال . فيطلب من القائمين على الخزائن قوائم المصروفات  
التي أنفقت ، وأن ترسل هذه القوائم الى ديوان العرض الذى يشرف عليه  
الزوزنى ، فيقوم هذا باسترداد الاموال من الذين حصلوا عليها باعطاء  
براءات أو بإحالة بعض الجند لتقاضى رواتبهم من البعض الآخر وهو ما عرف  
بطريقة « التسبيب » واقترح الزوزنى أن لا يصرف مال المرتبات من الخزانة  
لمدة عام حتى يستوفى كل ذلك المال (١٣٤) .

وتقدم الزوزنى بهذا المشروع الى السلطان مباشرة . فلعله كان يعلم  
ان الوزير بخبرته لن يوافق عليه . وربما أراد الزوزنى تجاهل الوزير واغفاله ،  
ليحقق لنفسه بعض المكاسب السياسية ، فمثل هذه المشاريع تعد من  
اختصاصات الوزير لارتباطها بميزانية الدولة وسياستها المالية . أما السلطان  
فلم ينظر لهذا المشروع الا بعين واحدة هى ما يدره هذا المشروع من أموال  
للخزانة وقد عبر عن ذلك ، عندما سأله وزيره عن مدى اقتناعه بهذا المشروع  
فرد قائلا : « نعم لقد فكرت في ذلك ورأيت العمل به صوابا فانه مال  
كثير » (١٣٥) .

ونحن لا نفكر انه مال كثير فقد بلغ ما بين سبعين او ثمانين مليون  
درهم (١٣٦) ، اذا صح ما نقله المسعوديون الى السلطان . ولكن مثل هذه

---

(١٣٣) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٨١ .

(١٣٤) المصدر السابق ، ص ٢٨٢ .

(١٣٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٢٨٢ .

(١٣٦) المصدر السابق ، ص ٢٨١ .



المشاريع لابد من دراستها دراسة متأنية . فلم يحدث من قبل أن استردت أموال الهبسات التي تمنح للجند والرعية مما يترك آثارا سيئة في نفوس الجميع . يضاف الى هذا صعوبة حصر وجمع هذه الاموال بدقة فمنها ما هو عيني ومنها ما هو مادي . وقد بلغت دهشة الوزير من ذلك المشروع حتى أنه قال « انهم يريدون استرداد ما منحه محمد حتى للشعراء والطباليين والزمارين والمضحكين » (١٣٧) . ثم كيف يحرم الجندي العادي من راتبه ، مما يؤدي الى اثاره البليغة في داخل الدولة . واصيب الناس بالقنوط والياس على حد تعبير البيهقي (١٣٨) .

ولم يخف الوزير استياءه ، بل اعتبر ما حدث من هؤلاء المسعوديين بمثابة مؤامرة مدبرة للاساءة للدولة . ومع أنه فاتح السلطان وحذره من نتائج هذا التعامل بهذا المشروع ، فقد ذهبت محاولاته سدى ، لان هؤلاء المنتفعين احكموا بالخطه تماما . واستخدم الزوزنى ورفاقه كافة الوسائل لتحصيل الاموال من الناس . فبيست قلوب الناس وخمدت في نفوسهم العواطف التي قابلوا بها السلطان عند مقدمه ، ولاكت الافواه الزوزنى ورفاقه (١٣٩) .

وواصل المسعوديون نشاطهم بزعامة الزوزنى ، الذي قرر استغلال الفرصة لتوجيه ضربة قاضية الى عتاة المحموديين الذين يحسب لهم السلطان قدرهم وهو التونتاش حاكم خوارزم . فأدخل الزوزنى في روع السلطان أن التونتاش هذا يضر الشر وأن القضاء عليه يجلب الى الدولة مزيدا من المال الذي في حوزته بالاضافة الى تأكيد سيادة الدولة المسعودية على خوارزم بما لها من أهمية استراتيجية .

وقضت خطة الزوزنى السرية التي تقدم بها للسلطان والتي لا تقل سوءا

---

(١٣٧) نفس المصدر ، ص ٢٨٣ .

(١٣٨) نفس المصدر ، ص ٢٨١ .

(١٣٩) نفس المصدر ص ٢٨٤ .

عن خطته السابقة في استرداد أموال العطايا والهبات سالفه انذكر ، أن يكتب السلطان رسالة الى أحد المنشقين على التونتاش في خوارزم ، ويأمره بقتله بعد تقديم مساعدات السلطان الى هذا الثائر ويدعى منجوق (١٤٠) .

وليس غريبا أن يعتمد الزوزنى اخفاء هذه المؤامرة على الاستاذ الرئيس ، بل والاكثر من هذا نجد الزوزنى يطالب السلطان بالحفاظ على سريتها (١٤١) . وعلى الرغم من ذلك فقد أفشى السلطان الى عبدوس بهذا السر الخطير ، فنقل الاخير بدوره هذه المؤامرة السرية الى كاتم سره أبى فتح البسنقى . وسرعان ما أفشى كاتم السر الاسرار الى غيره . وكان لخوارزمشاه وكيل في البلاط السلطاني ، فهو كالسفير له الا أنه يبت له سرا وعلانية ما يهم من أمور . فسارع هذا الوكيل في ارسال رسالة سرية أو « معبأة » كما كان يطلق عليها وهي أشبه بالشفرة لاعلام التونتاش بما سمعه هذا الوكيل عن خطة الزوزنى ومؤامرته (١٤٢) .

ولما علم الاستاذ بهذه المؤامرة اشتط غيظا وأدرك هذا الوزير أن الزوزنى ورقاقه لا يقيمون له وزنا ، وأنهم تحذروا في السلطان الى درجة أعمته عن مصالح الدولة مما سيؤدى الى نتائج وخيمة في الداخل والخارج .

على أية حال لم يتحقق للزوزنى ما سعى اليه . وتمكن التونتاش بحكمة وزيره أحمد بن عبد الصمد درء الفتنة في خوارزم والقضاء على القائد الثائر منجوق بقتله وتفريق جماعته (١٤٣) .

---

(١٤٠) نفسه ، ص ٣٣٤ .

(١٤١) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ٢٨٤ .

(١٤٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣٥ .

(١٤٣) المصدر نفسه ، ص ٣٤٢ .

وتفجرت المشكلة أمام السلطان ورجال دولته . وراحت العقول تدور حول موقف التونتاش من السلطان بعد أن تؤكد لأول ما يضره العاهل الغزنوي له . وليس هناك عذرا مقبولا ، فالرسالة التي أرسلت الى منجوق النائر تحمل توقيع السلطان فتوقع الجميع اقدام التونتاش على خلع طاعة مسعود والاتفاق مع أعدائه (١٤٤) .

### تصدى الميمندى للانحراف السياسى :

وهنا ضرب الاستاذ الرئيس ضربته بعد طول صبر وانه على هؤلاء الزوزنيين ، ما اقترح على السلطان اذا اراد الابقاء على علاقة طيبة بخوارزمشاه التونتاش ، وانقاذ ما يمكن انقاذه فعلى السلطان ابعاد الزوزنى واعتقاله هو ورفاقه لانهم مسئولون عما حدث وأن خوارزمشاه يعلم هذه الحقائق جيدا . ولعله يلتبس العذر للسلطان اذا وجده قد فاق من غفلته وأبعد هؤلاء عن السلطة .

ولم يجد السلطان أمامه الا الاستجابة لاقتراحات وزيره . فأصدر قرارا بابعاد الزوزنى ورفاقه عن السلطة بما يمثلونه من نزعة استغلالية انتهائية عملت على تصفية من حولها للاستئثار بحكم الدولة . وأمر السلطان باعتقال الزوزنى وجماعته ومصادرة أملاكهم (١٤٥) .

وتمكن الوزير أحمد بن حسن من معالجة الاوضاع المتردية ، وخاصة علاقة السلطان بخوارزمشاه التى تحسنت بإرسال السلطان الهدايا والرسائل لخوارزمشاه ، بل واستجاب السلطان لمشورة وزيره بتعيين أحد أبناء التونتاش فى منصب الحجابة لدى السلطان (١٤٦) .

---

(١٤٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤٣ .

(١٤٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(١٤٦) بارتولد ، تركستان ، ص ٤٤١ .

ووجد الاستاذ الرئيس الفرصة سانحة أمامه لمصارحة السلطان بضرورة نبذ سياساته السابقة التى قامت على أساس التحزب المدهر غير الرشيد . فان كانت الظروف اضطرت السلطان فى بداية حكمه أن يعتمد على هؤلاء المنتفعين وأن ينصاع الى رغباتهم الجامحة ، فقد حان الوقت للالتزام بسياسة حكيمة ، يعطى لكل ذى خبرة مكانه فى الدولة المسعوية (١٤٧) .

وكان الاستاذ الرئيس أراد أن يختتم حياته باعادة الوعى السياسى للدولة بهذه النصائح التى أسداها لسلطانها . فلم يلبث الرجل أن لقى حتفه مع بداية المحرم ( ٤٢٤ / ١٠٣٣ م ) ( ١٤٨ ) وان كان بعض المؤرخين يسجل وفاته فى ( ٤٢٣ / ١٠٣٢ م ) ( ١٤٩ ) . وقد تأسف السلطان على موته وتآلم لفقده حتى أنه قال : « لو كانت حياته تباع لما بخلت فى شرائها بأى ثمن » ( ١٥٠ )

#### مرحلة جديدة فى موقف مسعود من النزعات السياسية بدولته :

ويبدو أن السلطان تعقل نصائح الوزير الراحل أحمد بن حسن فنجده لا يلتفت لمن حوله لما بينهم من شقاق وشكوك وذلك عند اختياره لوزيره الجديد . وركز السلطان اختياره على أساس الكفاءة فعهد بالوزارة الى أحمد بن عبد الصمد ، الذى بدأ حياته فى رئاسة ديوان خوارزم عند التونتاش ثم من بعده لابنه هارون ، فاستدعاه السلطان مسعود وقلده الوزارة ( ١٥١ ) . فأدار ابن عبد الصمد مهام الدولة ودبر أمور الجيش والرعية بأسلوب نال اعجاب

---

(١٤٧) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٣٤٦ .

(١٤٨) نفسه ، ص ٣٨٧ . والسمرقندى ، جهاز مقاله ، ص ١٠٠ .

(١٤٩) برويز ، ديامنه وغزنويان ، ص ٣٣٣ .

(١٥٠) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٣٨٧ .

(١٥١) برويز ، نفس الكتاب ، ص ٣٣٣ .

المؤرخين فوصفه خوندمير (١٥٣) بقوله : « أصبح بواسطته دستوراً لوزراء العالم وقانوناً لكبرى الدنيا » . وقد ظل في هذا المنصب حتى نهاية عهد مسعود .

ونلاحظ ملامح السياسة الجديدة القائمة على الكفاءة والخبرة عندما قلد السلطان أباسهل الحمدوى وهو من عتاة المحمديين كتحذائية الرى ونواحيها بعد أن وصلته أنباء تفيد اضطراب أحوالها (١٥٣) . ومنح السلطان الوالى الجديد الحمدوى لقب « الشيخ العميد » تكريماً له رغم أنه كان وزيراً للسلطان محمد سابقاً (١٥٤) . كما بدأ السلطان مسعود في غزاة الاستعانة بالعنصر الهندى فأصبح له قادة منهم ، ولعبوا دوراً في تحقيق التوازن بين القوى انسياسية داخل الدولة (١٥٥) .

ولعل تفسير هذه السياسة الجديدة يكمن في أن السلطان مسعود أدرك خطورة الانقسامات في داخل الدولة ، كما كان للوزيرين أحمد بن حسن وأحمد بن عبد الصمد دورهما في كشف مقاصد هذه النزعات السلطوية وخطورة مراميها ، يضاف الى هذين العاملين عامل ثالث وهو رغبة السلطان بعد أن تحقق له الاستقرار في الحكم بمركز دولته أن يفرض مركزية سلطانه على الولايات التابعة ، التى كان التركمان قد هاجموا وفرضوا سلطانهم عليها (١٥٦) . ثم جاء من بعدهم السلاحقة بقوتهم الفتية ليفرضوا أنفسهم

---

(١٥٢) دستور الوزراء ، ص ٢٣٩ وما بعدها .

(١٥٣) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٤١ .

(١٥٤) الحسينى ، زبدة التواريخ ، ص ٢٨ .

(١٥٥) عبد الحى الحسينى ، الهند في العهد الاسلامى ، ص ١٦٢ . ، كذلك

لوبيون ، حضارات الهند ، ص ٢١٨ وما بعدها .

(١٥٦) ابن خلدون ، العبر ، ج ٣ ، صفحات ٤٥٠ ٤٥١ . ، برويز ،

ديالمة وغزنويان ، ص ٣٣٣ .



على أملاك الغزنويين . وظل مسعود فيما تبقى له من سنوات حكمه وعمره ،  
ومعه دولته يبحثون عن حلول لمشاكل كبيرة تتعلق بمصير دولتهم الغزنوية .

ولا نقول ان النزاعات السياسية ، داخل الدولة الغزنوية قد انتهت  
بانشغال الدولة في صراعها مع السلاجقة ، ولكنها هدأت وأخذت أشكالا  
جديدة تختلف عن تلك التي رأيناها في السنوات الاولى من حكم مسعود .  
وليس هذا عجيبا في تاريخ الدول فمن شأن الحروب الخارجية ان توقف هذه  
النزاعات الداخلية لمواجهة ما هو أخطر على حياة الدولة وكيانها السياسي .

\* \* \*

## المصادر والمراجع

### أولا - المصادر والمراجع العربية :

- ١ - ابن الاثير ( محمد بن عبد الكريم ت ٦٣٠ / ١٢٣٢ ) الكامل في التاريخ ( عدة أجزاء ) نشر دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٠٠ / ١٩٨٠ م .
- ٢ - ابن الاثرق ( أبو عبد الله ٨٩٦ / ١٤٠١ م ) ، بدائع السلك في طبائع الملك ( جزآن ) تحقيق على سامي النشار ، منشورات وزارة الاعلام بالعراق ١٩٧٧ .
- ٣ - أحمد السعيد سليمان ، تاريخ الدول الاسلامية ومعجم الاسر الحاكمة ( جزآن ) الجزء الثاني طبع دار المعارف بمصر ١٩٧٢ م .
- ٤ - بارتولد ( فاسيلي فلاديمير وفتش بارتولد ) . تركستان من الفتح العربي الى الغزو المغولي ، نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم الكويت ١٤٠١ / ١٩٨١ م .
- ٥ - البيهقي ( أبو الفضل ت ٤٧٠ / ١٠٧٧ م ) ، تاريخ المسعودي ، ترجمه الى العربية يحيى الخشاب وصانق نشأت ، القاهرة ١٣٧٦ / ١٩٥٦ م .
- ٦ - حامد أيو غنيم ، العلاقات العربية السياسية في عهد البويهيين ، القاهرة ١٩٧١ م .
- ٧ - حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ( عدة أجزاء ) ، نشر مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٤ م .
- ٨ - الحنبلي ( أبو الفرج عبد الحى بن العماد ١٠٨٩ هـ ) ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ( عدة أجزاء ) ، ذخائر التراث العربي ، نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت .

٩ — الحسيني ( صدر الدين علي بن أبي ناصر ) في التلخيص الأول من القرن السابع / الثالث عشر الميلادي ) ، زبدة التواريخ ، أخبار الامراء والملوك السلجوقية ، بيروت ١٤٠٥ / ١٩٨٥ م .

١٠ — ابن الجوزي ( أبو الفرج عبد الرحمن ت ٥٩٧ / ١٢٠١ م ) المنتظم في تاريخ الملوك والامم ( عدة اجزاء ) ، الطبعة الاولى حيدر اباد الدكن ١٣٥٩ هـ .

١١ — ابن خلدون ( عبد الرحمن بن محمد ت ٨٠٨ / ١٤٠٦ م ) ، المعبر وديوان المبتدأ والخبر ( عدة اجزاء ) طبعة ١٣٩١ / ١٩٧١ م .

١٢ — الساداتي ( أحمد محمود ) ، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم ، الجزء الاول ، القاهرة ١٣٣٧ / ١٩٥٧ م .

١٣ — السمرقندي ( النظامي العروضي ت ٥٥٢ / ١١٥٧ م ) ، جهار مقالة ، ترجمة عبد الوهاب عزام ويحيى الخشاب ، القاهرة ١٣٦٨ / ١٩٤٩ م .

١٤ — عبد الحى الحسنى ، الهند في العهد الاسلامى ، راجعه وحققه واكماله نجلا المؤلف د . السيد عبد العلى الحسيني والاستاذ أبو الحسن على الحسنى الندوى ، طبع دار المعارف العثمانية بحيدر اباد الدكن ١٣٩٢ / ١٩٧٢ م .

١٥ — العنبي ( أبو نصر محمد بن عبد الجبار ت ٤٣١ / ١٠٣٩ م ) ، تاريخ يمينى ( جزآن ) القاهرة ١٢٨٦ وطبعة لاهور ١٣٠٠ / ١٨٨٢ م .

١٦ — عصام عبد الرؤوف ، تاريخ الاسلام في جنوب غربى آسيا في العصر التركى القاهرة ١٩٥٧ م .

١٧ — أبو الفدا ( الملك المؤيد عماد الدين اسماعيل ت ٧٣٢ / ١٣٣١ م ) ، المختصر في اخبار البشر ( عدة اجزاء ) ، الجزء الثانى ، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت .

١٨ — القرماني ( أبو العباس أحمد بن يوسف بن أحمد الدمشقي ت ١٠١٩ / ١٦١٠ م ) ، أخبار الدول وآثار الاول ، نشر عالم الكتب ببيروت .

١٩ — ابن كثير ( عماد الدين أبي الفدا ت ٧٧٤ / ١٣٨٢ م ) ، البداية والنهاية في التاريخ ( عدة أجزاء ) ، تحقيق ومراجعة وتعليق محمد عبد العزيز النجار ، الرياض مكتبة الاصمعي للنشر والتوزيع .

٢٠ — لسترنج ( كي ) ، بلدان الخلافة الشرقية ، ترجمة بشر فرنسيس وكوركيس عواد ، بيروت ١٩٨٥ م .

٢١ — لوبون ( جوستاف ) ، حضارات الهند ، ترجمة عادل زعبيتر ، مطبعة دار احياء الكتب العربية ١٦٣٧ / ١٩٤٨ م .

٢٢ — النجرامى ( محمد يوسف ) ، العلاقة السياسية والثقافية بين الهند والخلافة العباسية ، بيروت ١٣٩٩ / ١٩٧٩ م .

### ثانياً — المصادر والمراجع الفارسية :

٢٣ — الثابتي ( سيد علي مؤيد ) ، تاريخ نيشابور ، سلسلة انشارات انجمن آثار ملي ايران ٢٥٣٥ شاهنشاهي .

٢٤ — الجوزجاني و ( منهاج سراج ت ٦٥٨ / ١٢٥٩ م ) طبقات ناصري ، بتصحيح وتعليقات عبد الحى حبيبي . طهران .

٢٥ — خوندميز ( غياث الدين بن همام الدين ق ١٠ / ١٦ م )

( ١ ) دستور الوزراء با تصحيح ومقدمة سعيد نفيسي ، طهران ١٣١٧

توجد ترجمة عربية لبعض فصول هذا الكتاب قام بها د . حربي

أمين سليمان القاهرة ١٩٨٠ م .

( ب ) حبيب السر ( عدة اجزاء ) از انتشارات كتابخانه خيام . طهران

١٣٣٣ شمسی .

٢٦ — عباس برويز ، تاريخ ديالة و غزنويان ، طهران ١٣٣٦ .

٢٧ — فخر الدين على صفى ( مولانا ت ٩٣٩ / ١٥٣٢ م ) ، لطائف الطوائف

با مقدمة وتصحيح وتحشية وترجمة أحمد كنجين معانى ، طهران ١٣٣٦

٢٨ — الكرمانى ( فضل الدين أبى حامد أحمد ق ٦ / ١٢ م ) ، تاريخ افضل

يا بدائع الزمان فى وقائع كرمان فرآورده مهدى بيانى ، طهران

١٣٢٦ / ١٩٤٧ .

٢٩ — الكرديزى ( أبو سعيد عبد الحى بن الضحاك بن محمود مت فى حدود

٤٤٠ / ١٠٤٨ م ) ، زين الاخبار ، بسعى واهتمام محمد ناسم ،

برلين ١٣٤٧ / ١٩٢٨ م .

٣٠ — مؤلف مجهول ، تاريخ سيستان ، تصحيح ملك الشعراء بهار ، بهمت

محمد رمضانى ايران ١٣٥٢ .

٣١ — نظام الدين ( أحمد بن محمد الهروى مت ١٠٠٣ / ١٥٩٤ م ) ، طبقات

اكبر شاهى مخطوطة بمكتبة المتحف البريطانى تحت رقم Add. 6543



**ثالثا — المراجع الاوربية :**

**— Bosworth ( C. E ).**

- 1 ) Rise of the karamiyyah in khurassan, Muslim World 1960.
- 2 ) The heritage of ruleship in early islamic Iran and the search for dynastic connections with the past., IRAN 1973.
- 3 ) The titulature of the early Ghaznavids. ORIENS, LEIDEN 1962.
- 4 ) The imperial policy of the early Ghaznavids ISLAMIC STUDIES Journal of the central institute of Islamic research, Karachi 1962.
- 5 ) Aturco - Mongol practice among the early Ghaznavids. CENTREL ASIATIC JOURNAL 1962.

**BULLIET ( R. W. ) :**

The patricians of Nishapur. Astudy in medieval Islamic social history. Cambridge 1972.

The Cambridge history of Iran  
Nazim ( M. ), The Life and times of Mahmud of Ghazna,  
Cambridge 1931.



# الرؤية النقدية للبيئة جولدبرج في أدب الأطفال

د. زين العابدين محمود حسن

مدرس اللغة العبرية وآدابها

جامعة القاهرة



## الرؤية النقدية للبيئة جوالبرج (١) في أدب الاطفال

أدب الاطفال قديم قدم قدرة الانسان على التعبير ، وحديث حداثة القصة التى يرويها المدرسون فى فصول الدراسة اليومية ، أو يذيعها المذيعون فى ركن الاطفال بالاذاعة والتلفزيون هذا الصباح ، أو يقصها الآباء والامهات والمربيات بجوار أسرة الاطفال عند النوم أو يرويها الرواة فى مجتمعات الاطفال فى كل مكان ينسجون أدبا يستمتع به الاطفال فيطلق العنان لخيالاتهم وطاقاتهم الابداعية ، ويطور وعيهم وطريقة فهمهم للحياة وينمى ادراكهم الروحى ومحبتهم للجمال والروح والمعرفة ، ويبنى فيهم الانسان ويصنعه وعبر المسيرة الطويلة من عمر الزمن يسهم أدب الاطفال بنصيب كبير فى صنع البشرية حين ينتقل تراثها وخبراتها من جيل الى جيل (٢) .

والطفل اليهودى — مثله فى ذلك مثل سائر أطفال العالم — نظم له الشعر وكتبت له القصص والأساطير ، بيد أنه يختلف عن هؤلاء أنه مر بكثير من المراحل الاجتماعية والفكرية والسياسية المتقلبة ، والتى اختلفت كل مرحلة منها عن الاخرى اختلافا كبيرا بحيث يمكن لنا القول ان كل مرحلة كانت أشبه بثورة عارمة على المرحلة السابقة لها . . وقد انعكس ذلك كله على ما يصاغ للطفل اليهودى من فنون الادب ارتباطا بأهداف المرحلة التى يعيشها . ولكننا يمكننا أن نقسم هذه المراحل جميعها الى عصرين أساسيين عصر ما قبل قيام الدولة ، وعصر ما بعد قيامها .

### الطفل اليهودى بين عصرين :

من الطبيعى أن يقوم الاديب بتحديد أغراض انتاجه الادبى طبقا لوجهة نظره الخاصة ومزاجه الذاتى ، وينطبق هذا الحكم على أى نوع من أنواع الانتاج الادبى بما فيها أدب الاطفال ، فأدب الاطفال لا يمكن له أن يخرج عن نطاق الحكم ، بل على العكس من ذلك فان العديد من الادباء يجعلون أدب الاطفال وسيلة هامة للوصول الى بعض الاغراض القومية



والاخلاقية والثقافية التي تتنقسم بالتوجيه والتي يسهل غرسها والتأثير بها على انسان ما زال في أول أطوار حياته ، بل أن بعض النقاد قد غالى في هذا الامر حين أصدر حكمه بأن « كل الادباء يرون أن أدب الاطفال ما هو الا وسيلة لتحقيق الاهداف السابق ذكرها » (٣) . ونحن لا ننكر أن العمل الادبي الموجه للاطفال يجب أن يكون عاملاً مساعداً لتحقيق هذه الاهداف ولكن أن يكون عاملاً أساسياً في التوجيه الايدلوجي لشخصية الطفل هو ما نرفضه ونعترض عليه ، وربما سائل يسأل : وما هي اذن وظيفة أدب الاطفال ؟ والرد على ذلك هو أن أدب الاطفال نوع من انواع العمل الفني ، ووظيفته الرئيسية يجب أن يبحث عنها في محيط استعمالات الفنون ، وكما ان الغناء والرسم والنحت والموسيقى قادرة على أن تؤدي اهدافاً ثانوية فإن أدب الاطفال يمكن أن يعد نفسه لاهداف مساعدة ، ولكنه في حقيقته وقبل كل شيء عمل فني .

وليئة جولدبرج — التي نتناول آراءها النظرية في أدب الاطفال — خرجت بانتاجها الادبي والنقدي بعيداً عن هذا الاطار التوجيهي الضاغط حين تمسكت ببدا « انسانية الانسان » ، والشكل الاجتماعي العام لهذا الانسان » (٤) ، وجعلته الغرض الاسمي بين اغراض أدب الاطفال عندها ، لقد عاصرت لية الطفل اليهودي وعاشته في مرحلتين متناقضتين تماماً وهما : مرحلة ما قبل قيام الدولة ١٩٤٨ ، ومرحلة ما بعد قيامها فأحست بمكونات قلبه ومشاعره الوجدانية . لقد رأت لية جولدبرج الطفل الاسرائيلي وقد أخذ شكل الانسان المتحضر بعد أن عاش حياة التخلف بكل أبعادها في الدياسبورا . « الشتات اليهودي » حيث عانى الطفل من قصور وضعف في اللغة العبرية التي لم تكن آنذاك لغة حديث ، بالاضافة الى التخلف الحضاري والتزمت الديني الذي شاع وانتشر بين معظم الطوائف اليهودية في أوروبا والذي كان يشجب أية محاولة للكتابة أو القراءة في غير الدين ، بل يحرم انشاء دور تعليمية تأخذ بمناهج العلوم الحديثة . . وما أكثر الامثلة التي تدل على هذا التزمت الذي نشرته الحسيديّة (٥) والذي تربي الطفل اليهودي في أحضانه وأدى الى ضيق أفقه وقتل ملكة التفكير عنده ، ماذا رجعنا الى حياة ادباء العبرية أنفسهم نجدها تزخر بذلك : فحاييم نحمان بياليك — ١٨٧٣ — ١٩٣٤ . عانى معاناة انسانية من تزمت جده ، وأجاد — ما عام ١٨٥٦ — ١٩٢٧ حين كتب صغبات حياته أشار الى هذا التزمت حين حاول تعلم الروسية

أو قراءة آى من الكتب العلمانية (٦) . . . وقد كان لكل ذلك أثر كبير على مرحلة الطفولة التى — كما سبق القول — يسهل التأثير عليها واشتباعها بالكثير من الاغراض الموجهة وغير الموجهة ، وهل يستطيع هذا الطفل اليهودى — تحت وطأة هذا الجو المضطرب العصيب — أن ينال حظه من التذليل والدغابة والفكاهة وهى أسس رئيسية فى احتياجات الطفل الفطرية ؟ ! لا نعتقد ذلك ، لقد كانت فترة ما قبل قيام الدولة فترة مظلمة على انجماعات اليهودية بشكل عام وعلى الطفل اليهودى بشكل خاص ، وهو ما دفع مجموعة من الادباء والمفكرين اليهود الى القيام ببغث حركة ثقافية وقومية وحيضارية بين جماهير اليهود أطلق عليها حركة (الهسكالا) أى التنوير لليهودى فى الفترة ما بين ١٧٥٠ — ١٨٨٠ حيث حددوا أهدافها فى اخراج الجماعات اليهودية — حبيسة الجيتو — الى الشارع الاوروبى والانخراط فى خضم الحياة الاوربية ، والتعايش مع أبناء لشعوب التى يعيشون بين ظهرانيها ، ودفع تلك الجماهير اليهودية الى النهل من معين الثقافة الحديثة والاخذ بمبادئها بالاضافة الى العمل على احياء اللغة العبرية وجعلها لغة حديث وتخطب ناهيك عن اقامة دور العلم المتطورة ، وبإيجاز شديد كان هدف هذه الحركة أن يعيش اليهودى كإنسان وأن ينأى بنفسه عن التعصب لدين أو جنس . وهو ما دفع شاعر الهسكالا الأكبر يهودا ليف جوردون ١٨٣١ — ١٨٩٢ أن يقول قولته المشهورة : كن يهوديا فى بيتك انسانا خارجة . ولكن سرعان ما خمدت هذه الحركة واضناها الفتور فى أعقاب الاضطرابات التى حدثت فى روسيا القيصرية عام ١٨٨١ والتى أدت الى فقدان الامل فى الاندماج والعيش مع الشعوب الاخرى ، فانبثق عنها التيار الصهيونى الذى يدعو الى اقامة وطن لليهود فى فلسطين ، وهكذا تهاوى مبدأ « الانسانية » فى الأدب العبرى ليصبح ادبا موجهة لخبرة قضية اليهودى كيهودى لا يهودى كإنسان ، وانعكس ذلك كله على ما يكتب للطفل .

ومضت عجلة الزمان وتمكنت الجماعات الصهيونية من اقامة الدولة اليهودية فى فلسطين ، وتبدأ مرحلة جديدة فى حياة الطفل الاسرائيلى ، فهذا الطفل لم يعد يضطدم بالواقع الذى اصطدم به من سبقه من أطفال اليهود ، فحين فتح للطفل الاسرائيلى عينيه وجد آباءه يتحدثون العبرية ، فى عصر تراجع فيه التخلف الفكرى ، وأخذ المجتمع الذى يعيش فيه شكلا أكثر تحضرا من ذى قبل ، وانتهت ارهاصات التعصب الحنيدى الاعمى ، ليشهد ذلك الطفل

كثيرا من الانفراج الدينى والانفتاح على المعارف العلمانية بكل أنواعها وفروعها ، كما عاش في جو من روح الدعابة والفكاهة والتدليل في بيته ، بل في مجتمعه ككل ، كما لم تعد تذكر أمامه دعاوى العمل على إقامة الدولة ، فقد قامت الدولة فعلا ، وبذا انتهت النداءات الموجهة للطفل اليهودي في عصر ما قبل الدولة وتغيرت الحال عما كانت عليه في العصور السابقة .

وطبقا لكل هذه التغيرات الاجتماعية والسيكولوجية التي حلت بالطفل اليهودي تغيرت أغراض الانتاج الادبي الموجه له عند كثير من ادباء العبرية ، ولذا شب الطفل متلهفا على معرفة الحقيقة (٧) ولم يعد في امكانه أن يتقبل أي زيف ادبي يتلاعب بعواطفه وقدراته العقلية والنفسية (٨) .

وفي هذا الاطار نجد لبنة جولدبرج قد طالبت بالعمل الجاد على انشاء مكتبة للأطفال ليشب الطفل في احضان الكتاب وليتربى على الاهداف الادبية والانسانية العامة عن طريق الخطوات التالية : —

١ — جذب انتباه الطفل نحو القراءة بحيث تصبح دافعا مكتسبا لديه .

٢ — ارضاء الفضول الطبيعي عند الطفل ، وحل الغاز العالم المحيطة به .

٣ — توسيع افقه ومساعدته على تكوين رأيه الخاص في كل ما يعترضه من مشاكل .

فليئه ترى أن سد حاجات الطفل تساعد على تشكيل شخصيته وصقل ملكاته العقلية ، خاصة اذا كان قد قطع شوطا لا بأس به في التقدم الحضاري (٩) ، ولذلك فقد هبت تستحث الادباء الذين يكتبون للأطفال ان يبذلوا قصارى جهدهم لاكساب الطفل الاسرائيلي أسلوبا عبريا رصينا ونظرة أدبية يميز بها الخبيث من الطيب (١٠) .



### أدب الأطفال بين الروسية والعبرية :

لو القينا نظرة متفحصة الى أدباء الأطفال في الاتحاد السوفيتي وإلى أغراض إنتاجهم الأدبي لوجدنا أن هذه الأغراض تماثل تلك الأغراض التي يرمى اليها الكثير من أدباء الأطفال في إسرائيل ، فهناك تشابه بين الوضع الذي آلت اليه روسيا السوفيتية في أعقاب الثورة البلشفية ١٩١٧ وبين الوضع الجديد بعد قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ ، فبعض الأدباء الاسرائيليين وخاصة ذوى النشأة الروسية — يرون أن الهجرة الى فلسطين وترك الشتات اليهودي يشكل ثورة لا تقل في أهميتها عن الثورة الروسية ، وإذا كان بعض أدباء الأطفال يأملون أن يروا في الأطفال الذين نشأوا في عصر الدولة طابعا مختلفا عن أولئك الذين نشأوا في الشتات ، فإن أدباء الروسية يأملون في أن يشب الجيل الجديد في روسيا على مثالية وقيم تختلف عن تلك التي سادت في روسيا القيصرية ، ولقد كان لهذا الأمر عميق الأثر على التيارات الأدبية بوجه عام وأدب الطفولة بوجه خاص ، بل أننا لا نغالي حين نقول أنه وضع الإطار الرئيسي لأغراض أدب الأطفال وموضوعاته في كل من روسيا وإسرائيل كي يكون أدبا موجها شأنه في ذلك شأن العلم والفن .

أما ليئه جولدبرج فقد كانت على النقيض من كل أولئك الأدباء الاسرائيليين حيث اتخذ أدب الأطفال عندها هدفا إنسانيا عاما يخلو من كل ضغط أو توجيه ووضعت له الأسس والمبادئ التي يسير عليها ، بل أنها رفضت هذا النوع من الأدب الموجه ، وسأعدها على ذلك أنها لم تكن تتفق مع العالم الماركسي ، بل كان عالمها أرحب وأشمل ، أن عالمها هو عالم الثقافة البرجوازية الأوروبية التي تكفل حرية الكتابة والإنتاج الأدبي (١١) .

### أسس الكتابة الفنية عند ليئه جولدبرج :

ما هو جوهر الكتابة الجيدة والمناسبة للأطفال ؟ وهل يقل أدب الأطفال في قيمته ورونقه عن أدب الكبار ؟ ثم هل يفقد الأديب شيئا من ثقله الفني إذا كان الطفل هو المحور الأساسي والغرض الرئيسي الذي يوجه اليه إنتاجه الأدبي ؟

لا شك أن هذه التساؤلات قد طرحتها على الساحة الأدبية قضايا هامة وأساسية ، منها على سبيل المثال هل من المحتتم على من يكتب للأطفال أن يؤمن بأن القضية العليا والإسباسبية تكمن في مجرد الكتابة نفسها ؟ وهى الكتابة المنزهة عن كل غرض غير أدبي ، والتي تشكل انعكاسا للحاجة النفسية والدافع الداخلى للكاتب ؟ أم أن يكتب أدبا موجهًا للأطفال يصدر فيه الأحكام طبقا لنزعاته الخاصة وتمشيا مع دوافعه وظروفه النفسية والفكرية ؟ ثم كيف يكتب الأدب إذا كان من ذلك النوع الموجه للأطفال ؟ وهل يكون أدبا فقيرا وضعيفا ليمشى مع المراحل الأولى للأطفال ؟ وما هو الأسلوب الأمثل للكتابة الجيدة للأطفال ؟ وما هى الأسس التى لابد من توفرها عند الكتابة للأطفال ؟ إن الإجابة على تلك التساؤلات تشكل عددا من المبادئ التى تحدد الإطار العام للكتابة الجيدة والمناسبة للطفل ، ولقد أجابت ليئه جولدبرج — فى مقالاتها المتعددة — على معظم هذه التساؤلات ، بيد أن إجاباتها امتدحت الى كثير من التركيز ، بل اتخذت — فى كثير من الأحيان — صفة العمومية المطلقة وعدم الوضوح . ومن الحق أن نقول انها ليست أول من طرح تلك القضايا على ساحة النقد الأدبي بل سبقها ولحقها الكثير ممن القوا الضوء عليها جميعها (١٢) ويمكن تقسيم إجاباتها الى جزئين : —

١ — تحديد المبادئ الإيجابية للكتابة الفنية للأطفال .

٢ — تحديد المبادئ السلبية لتلك الكتابة .

### أولا — المبادئ الإيجابية : —

١ — ألا يفرق الكاتب بين كتابته للكبار أو للصغار .

عند تناول ليئه جولدبرج لهذه المبادئ عكبت مقارنة بين أدب الأطفال وأدب الكبار من حيث الثقة والقيمة فصاغت تعريفا عاما أطلق عليه « القاعدة الذهبية » لأدب الأطفال (١٣) ، وقد جاءت هذه القاعدة لتمنح القارئ الكبير حق وضع معايير أساسية — طبقا لذوقه الذاتى — يستطيع من خلالها أن



يسدر احكاما على ائب الاطفال من حيث الجودة أو الضعف ، فإذا ما راق ادب الاطفال الكبار أصبح ادبا جيدا وقويا ، والعكس صحيح اذا لم يعجب الكبار بهذا الادب حين قراءته لأصبح ادبا ضعيفا ، وطبقا لوجهة نظرها فإن الكاتب القدير حين يكتب للاطفال يجب ألا يكتب بطريقة مختلفة أو بانهتمام أقل لمجرد أنه يكتب للصغار أو لمجرد الاعتقاد أنهم لن يكونوا على ادراك كامل بالاسلوب أو بأسرار اللغة (١٤) ، ذلك ان «كاتب أدب الاطفال كطبيب الاطفال» ، وكما أن طبيب الاطفال لابد له من دراسة أصول الطب العام ثم يطبقه بعد ذلك على المرضى من الاطفال ، كذلك الذي يكتب للاطفال لابد له من أن يعرف الاصول العامة للكتابة الادبية ثم يطبق معلوماته على ما كتب للاطفال » (١٥) .

وتضيف ليئه قائلة في كتابها « القصة والشعر لمرحلة الطفولة الاولى : ان ادب الاطفال الجيد هو ما يشعر الكبار بجودته اذا ما قرأوه (١٦) » فهي تحدد صراحة أن الكبار « يجب ان يتذوقوا جمال الانتاج الادبي المكتوب للطفل كما لو كان قد كتب من اجلهم واذا لم تتوفر في الادب هذه الخاصية فهو لا يصلح ادبا للاطفال » ! وبهذا وسعت ليئه جولدبرج — في هذا المقام — من دائرة ادب الاطفال دون تقديم ادنى برهان أو دليل يؤيد قولها ، ومن الغريب انها اقتت بوجوب التمسك الشديد بهذه القاعدة وعدم التخلي عنها « كحقيقة مؤكدة » (١٧) .

ومن الجدير بنا — قبل ان نناقش اقوال ليئه السابقة — أن نشير الى أن تمسك ليئه بهذا المبدأ عند مناقشتها لنظرية ادب الاطفال أو حتى في انتاجها الادبي للاطفال كان نابعا من شعور شخصي عميق مرت به أثناء طفولتها ، ذلك أن عملية الحديث مع الكبار وتبادل الآراء معهم بشكل جدي ورزين كانت تسترعى انتباهها بشدة ، بل وتنشيط على وجدانها سيطرة كاملة (١٨) ولهذا طالبت بأن يلتزم الاديب بالجنية المطلقة دونما تخفيف أو مراعاة للسن أو المرحلة ، وهي بهذا تعبر عن رغبة قطاع معين من الاطفال ، وهو قطاع يريد مثل هذا النوع من التعامل ونحن لا نعتقد أن هذا القطاع يمثل الغالبية العظمى من الاطفال .

ولا يحول هذا كله دون اختلافنا معها في الرأي ، وتأييدنا للرأي القائل « ليس من الضروري أن يكون أدب الاطفال الجيد جيدا للكبار أيضا ، بل يجب بحث كل إنتاج لذاته (١٩) فليئه نفسها تعترف أن الثروة اللغوية عند انطفل محدودة ، وأن خبراته وتجاريه ما زالت في مهدها (٢٠) فان كثيرا من الموضوعات القريبة من الكبار لا يمكن للطفل أن يتفهمها أو يدركها من أساسها مثل موضوعات الجريمة والحرب والجنس بتفصيلاتها المفرطة والتي « يجب أن نتجنبها وقاية لأدب الصغار » (٢١) .

وإذا كان من المأمول من أدب الاطفال — في رأينا — أن يكون مناسباً في المضمون والاسلوب لعقلية الطفل وتجاريه وقدراته ، فان هذا التناسب — في حد ذاته — يقلل من تذوق الكبير واستمتاعه بهذا النوع من الادب ، وبالإضافة الى ذلك فان قدرة الطفل على الاصغاء والتركيز لمدة طويلة ما زالت محدودة ، وكان لهذا الامر الأثر الكبير في تحديد طول وحجم معظم ما أنتج من أدب الاطفال (٢٢) ، ذلك أنه اذا لم يدرك الطفل الأمل المنشود من هذا الادب فانه سيعاود قراءته مرات ومرات وهي أسس لا يحتاج اليها الكبير ، وربما يفسد هذا الطول متعة القراءة عند الطفل ، فهل يتساوى الصغير مع الكبير في هذا ؟ ! كما أن قدرة الطفل على استيعاب الكثير من الاسس والمعلومات في مرحلة زمنية واحدة ما زالت محدودة وفقيرة ناهيك عن أن الرهنيات بعيدة عن نفسه ، بل انه لا يستطيع — في مرحلته هذه — أن يرقى بفكره الى مستواها التجريدي . . ومن هنا يمكن القول أن هذه « القاعدة الذهبية » لم تعد ذهبية للطفل ذاته لانها اجتازت مرحلة الطفولة بطاقتها وقدراتها الى ما هو أعلى منها في التجربة والخبرة والفكر والثقافة والتركيز ، كما أننا اذا وافقنا على صحة هذا القول من الناحية الفنية والبنائية والتقنيكية فاننا نرفضه من ناحية الموضوعات التي يجب تناولها وطرحها على الصغار ، وكذلك من ناحية اللغة المستخدمة حيث يجب تجنب غريب الالفاظ ومجاز الاسلوب وتعقيداته ، بل يجب جعل الجمل قصيرة بحيث تدع الفرصة للقارئ والسماع كي يدرك الاحداث ويتخيلها ، بالإضافة الى اختيار الالفاظ التي تثير المعاني الحسية الملموسة دون مبالغة أو اسراف في الزركشة والتفصيل (٢٣) . . لقد ألغت ليئه جولدبرج حاجز الزمن وحاجز قدرة الطفل

على استيعاب الرمزيات وهو اتجاه يجافى الحقيقة الأساسية التي فطر الله الإنسان عليها .

## ٢ — إن يكون الأدب للأدب :

انطلاقاً من الوضع الجديد الذي أصبح عليه الطفل الاسرائيلي بعد قيام الدولة عام ١٩٤٨ ، والذي استعرضناه فيما سبق من الحديث ، شب هذا الطفل على وضع اجتماعي وفكري وعلمي جديد يجعله يرفض التلاعب بعواطفه وقدراته العقلية مثلما تم مع من سبقه من أجيال قبل قيام الدولة ، ومن هذا المنطلق حددت ليته جولدبرج أغراض أدب الاطفال عندها ، فالمفروض الأساسي من الانتاج الأدبي — طبقاً لرؤيتها الذاتية — هو مجرد الانتاج الأدبي والفني ذاته والاستغراق فيه والتخليق بالنفس البشرية الى عالم «تنسى فيه كل شيء» (٢٤) . وترى ليته من وراء ذلك الى تشكيل شخصية الطفل الاسرائيلي تشكيلاً إنسانياً عاماً لا يخضع فيه للتعصب الطائفي الجامد ، وهو ما يفرق بينها وبين بعض الكتاب والادباء الذين يكتبون للاطفال ، والذين سخرُوا أقلامهم لاكتساب الاطفال النظرة اليهودية المنغلقة واشباعهم بما يسمى « بالثقافة اليهودية » ، وكأن الطفل ما زال يعيش في القرون البالية ، وكان الظروف الاجتماعية والفكرية والسياسية المحيطة بالطفل لم تتغير ، فالأدب — على حد زعم أولئك — ما هو الا وسيلة لتحقيق أهداف قومية واجتماعية عامة ، دون النظر الى انفراد ذاته ، أي إسقاط الفرد في سبيل المجموع (٢٥) ، وهو ما يطلقون عليه « الهدف الصهيوني القومي » حيث يجرعون النظرة اليهودية والافكار الصهيونية حتى لا ينسى هويته بين الشعوب فيضل الطريق ويعود الى ما كان عليه أسلافه .

لقد اختارت ليته جولدبرج كتابين أدبيين نلاطفال لتعقد بينهما المقارنة ، كان الاول موجهاً للاطفال حسب النظرية القديمة ، وكتب الثاني ليكون منزهاً عن أي غرض أو هوى ، وفي نهاية المقارنة أكدت ليته الكتاب الثاني حيث أشارت الى أن كاتب هذا النوع من الأدب يركز على قضية : ماذا أريد أن أقول بغض النظر عن ماعية القارئ الذي سيقراً وما اذا كان سيستمع بالكتاب أم سيرفضه .

ولقد اكدت ليئة أن الخوف من التكيف مع ذوق الطفل والنزول الى مستواه قد ساعد على حسم موقفها وجعلها تؤيد الرأي القائل « الادب لجد الادب » (٢٦) ونحن نتفق مع ليئة في أن الكاتب يجب ألا يهبط بفكره الى درجة مضحلة ليتمشى مع فكر الطفل ، ولكننا نؤكد على ضرورة أن يأخذ الكاتب فكر الطفل برفق فيرتفع به تدريجيا دون أن يحدث هوة سحيقة بين واقع الطفل وخيال الكاتب ، اذا ما ارتفع الكاتب بفكر الطفل دفعة واحدة ، فينهث الاخير الى أن يضل الطريق .

### ٣ — توفر الرغبة في الكتابة :

تري ليئة ضرورة توفر رغبة اكيدة في كتابة هذا النوع من الادب ، وعلى الكاتب — حين يكتب — أن يخاطب الطفل بالرزانة والجدية التي يقبلها الطفل ، محافظا بذلك على كيان الطفل الذاتى مهما بلغ من الصغر ، وهى لا تقصد من وراء ذلك أن تفصل بين مادة أدب الاطفال وبين تلك المادة التى يتشكل منها ادب الكبار ، فهى لا تنفصل عند نشأتها عن التيار الادبى العام بل هى شريحة من شرائح هذا التيار ، بل وتخضع للمعايير النقدية التى يخضع لها ادب الكبار (٢٧) ، ومن ثم فان ادب الاطفال يستحق أن يواجه المستويات النقدية التى يواجهها ادب الكبار دونما تهاون فى وصف الفج منه والتافه بما يستحق من صفات وأن يتخذ منه موقف لا يقل جدية عما يتخذ حيال ادب الكبار ، فاذا ما اختلف ادب الكبار عن ادب الاطفال فى اللغة والخيال والموضوع الا أن النظرية النقدية التى تطبق على كل منهما هى نظرية واحدة ، ومن هنا لم تعد الكتابة للاطفال عملا يخجل منه الكاتب أو يحجم عنه لانه يحط من قدره أو ينتقص منه فيقواري تحت اسم مستعار اذا كتب للصغار . وتقول ليئة جولدبرج : « يجب على من يكتب للاطفال أن يتأكد من أن انتاجه للاطفال ذو مهمة فنية واضحة المعالم وحقيقية الاركان كما لو كان يكتب للكبار » (٢٨) وفى هذا المقام تشبه ليئة من يكتب للاطفال كمن يكتب للمسرح (٢٩) . ذلك أن كلا منهما يلتقى بجمهور حى ذى استجابة فورية، وهو جمهور له بعض الاحتياجات والمطالب الفردية التى لا يمكن اغفالها، كما أن كلا منهما يتجه الى جمهوره مباشرة ، ولذا فمن الواجب عليهما أن يعطياه



قدرا ملائما من الاهتمام والرعاية بالاضافة إلى جذب انتباهه والتحليق به في جو يبعده عما يعتل في داخله من مشاكل . ومع ذلك كله فليس لكاتب المسرحى الحق في أن يتخلى عن المستوى الفنى لان ذلك شرط أساسى لاي نوع من أنواع الانتاج الادبى ، فكما أن كاتب المسرح مطالب بادخال البسمة الى جمهوره دون التخلي عن المستوى الادبى الذى يحكم كتابته الفنية كذلك انيب الاطفال مطالب بادخال السعادة الى وجدان الطفل والتحليق به في عالم يفيض حبا وحنانا مع الاخذ في الاعتبار الا يفقده هذا التواعد الادبية التى يجب توفرها في كتابته .

#### ٤ — الفوص في اعماق الطفولة :

على من يكتب أدبا للأطفال أن يفوص عميقا في ذكريات طفولته ، ذلك أن فهم نفسية الطفل والوقوف على أبعادها المختلفة سوف ينبع من قدرة الكاتب على هذا النوع من التذكر (٣٠) ، فالشئ الذى ينفرد به أدب الاطفال هو الجمهور الذى يخاطبه الأديب ، فالاطفال يفكرون ويشعرون ويعجبون ويدهشون ويتألمون ويحلمون ، وحياتهم نيرة بالحب أو الخوف ، وما أكثر ما يعرفه الاطفال لكن القليل هو ما يعبرون عنه ، والطفل تواق الى استشكاف الحيناة ومعرفة عالم الكبار ، وهو يعيش تيارات التوتر والتفاؤل والحب والكراهية والحيرة والاستقرار مع الاسرة نفسها ، والكاتب الذى يمكنه أن يشبع هذه التجارب بانخيال ويستغرقها بالادراك والبصيرة وينقلها للصغار يكون ما كتبه هو الادب الحقيقى للأطفال (٣١) .

#### ٥ — توفر الاساس الروائى :

وهو أساس لا غنى عنه في أدب الاطفال ، وفي هذا الاطار اكدت ليئه جولدبرج على ضرورة الاهتمام بالواقعية والعقلانية لتكون أكثر رسوخا من التصوير والعاطفة سواء كان ذلك في قصص الاطفال أو أشعارهم .



كما أن عنصر الجذب والتشويق لازم لكل الأعمار سواء كان طفلا صغيرا أو غلاما يافعا ، فهذا الأساس يهم الطفل بل ويجذبه بشدة لاستكمال قراءة العمل الأدبي .

#### ٦ — توفر النهاية السعيدة :

وهو أساس ضرورى فى أدب الاطفال حيث يكمن فيه « عقدة التحالف بين الطفل والعالم » ، وقد توصلت ليئه الى هذا الأساس حين غاصت فى نفسية الطفل وتعرفت على ميوله ورغباته ، فهى ترى ضرورة مراعاة روح التفاؤل الفطرى الموجود دائما لدى الاطفال مما يدفعهم الى التطلع لنهاية سعيدة حتى ولو كانت القصة مأساوية ، وقد نظمت فى هذا الاطار قصيدة جاء فيها :

ولكنهم جميعا ، جميعا يحبون

ان النهاية

تأتى دائما مرضية وسعيدة (٣٢) .

#### ٧ — الدعابة :

وهى أساس رئيسى وهام فى أدب الاطفال ، وترى ليئه ضرورة توفر الاحساس بالدعابة والفكاهة عند من يكتب للاطفال ، ذلك أن هذا الاحساس يسيطر بشدة على شخصية الطفل (٣٣) مما يستوجب دفع هذا الاحساس وتقويته من خلال الاصغاء للغة الاطفال والاهتمام بقدراتهم وملكاتهم الخاصة . والدعابة التى تقصدها ليئه جولدبرج هى الدعابة الرزينة الخالية من السخرية والتهكم (٣٤) ولم يكن تأكيد ليئه جولدبرج على ضرورة توفر الدعابة والابتسامة فى أدب الاطفال منطلقا من قضية خلق أو تنشئة ان طفل ليكون انسانا ملما بجوانب معينة ، بل لان الطفل — فى رأيها — فى أمس الحاجة الى هذه الدعابة وتلك الابتسامة (٣٥) .

## ٨ — دعم قدرة الطفل على التخيل :

ذلك أن الخيال ضرورة من ضرورات الابداع ، وهو الخطوة التي تسبق كل بحث علمي أو اجتماعي ، ومن ثم يجب أن ننميه . . بيد أن ليئه جولدمبرج جعلت رأيها مطلقا دون تحديد ، فلم تشر مثلا الى الاسلوب الذي يتم به تنمية هذا الخيال ، فهناك من اتخذ عملية تزييف الخيال وتحويله الى الاثارة تجارة جديدة تهدد خيال الطفل ، كما فعل بيلي مارشال حين حاكى «بان فلمنج» مبدع شخصية جيمس بوند (٣٦) وعنصر التخيل متوفر في القصص الاسطورية والواقعية على حد سواء ، وفيما يتعلق بمكانة الاسطورة وتأثيرها على ادب الاطفال كان لئيئه رأي محدد أوجزته فيما يلي :

« يجب الا يفتابنا أى قلق ازاء تأثير الادب الاسطوري على الاطفال ، فهو يثرى خيال الطفل ونفسيته ولا بأس أن ينخدع الطفل فيحس بواقعية الاسطورة واسطورية الواقع ، فهو يعلم في داخله — أن ذلك بعيدا عن الحقيقة وما هو الا كذب » (٣٧) .

فهى ترى انه يجب الا نقلق من الخلط بين عالم الواقع وعالم الخيال في ذهن الطفل ، فهذا الخلط لن يشوه الواقع في نظره ، فعلى حد قولها « الاطفال يستطيعون في سن صغيرة أن يميزوا بين عالمي الواقع والخيال » (٣٨) . بل انهم يميلون الى عالم الخيال ويقبلون عليه في حياتهم كما لو كان حلما من أحلامهم ، بيد أن ليئه لم تحدد بالضبط تلك السن الصغيرة انتهى يستطيع الطفل عندها أن يقوم بهذا التمييز . فمن الخير للاطفال الا نسرق فنطلعهم على كل ألوان الاساطير منذ الطفولة المبكرة ، والرأى السديد أن نمنع النظر في نوعية الاسطورة التي تقدم للاطفال ، مع مراعاة سن الطفل الذى يقرأها أو تحكى له ، فالاسطورة التي تفسر الدين أو تمتزج بالفلسفة مثلا ليست مناسبة للاطفال جميعا (٣٩) .

## ثانيا — المبادئ السلبية :

تصدت ليئه جولدمبرج بكل حزم للكتابة « الضارة والمفسدة » للاطفال ، سواء من الناحية الفنية أو الشكلية أو الاسلوبية ، وحذرت مما يأتى :-

## ١ — عدم التقنى الى مستوى الطفل العقلى والتكيف مع ذوقه :

ومن الحق أن نقول انها أكدت على ضرورة الكتابة الجيدة بصرف النظر عن ما هية القارئ ، الا انها ترى أن الرغبة فى التكيف مع ذوق الطفل يؤدي الى خلق انشاج أدبى مرفوض وباطل (٤٠) ، فالكاتب يكبح جماح الثروة اللغوية لتصبح مناسبة لقدرات الطفل ، بل ان الكاتب يقتصر شخصية انسان لم يبلغ بعد طور النضج فى احتياجاته ورغباته ، ناهيك عن أن هذا اتنوع من الكتاب غير المتخصصين — يتبنى آراء متملقة يصيغها بأسلوب يتسم بالمبالغة والمغالاة ، ورغم هذا التصنع فان هذا الكاتب لا يستطيع أن يخفى حقيقة أنه « كبير » يتحدث الى « صغير » ولهذا فان ليئه ترفض أن يعتنق مبدأ « الصبينية » (٤١) .

## ٢ — البعد عن الكتابة العاطفية :

وترتبط معارضتها للكتابة العاطفية برفضها المطلق للانسان العاطفى الذى ينأى عن المنطق واستخدام العقل فى الحكم على الامور (٤٢) وهى ترى أن من يقرأ الادب العاطفى فى سن صغيرة سيتحول الى قارئ عاطفى يقتل من استخدام فكره العقلانى مما يجعل أحكامه غير متزنة (٤٣) .

## ٣ — البعد عن الغرض التعليمى :

أشارت ليئه الى ضرورة رفض المغالاة فى التأكيد على الجانب التعليمى والثقافى ، سواء كان ذلك عن طريق النصيح المباشر أو رسم صورة مبالغ فيها « للبطل الايجابى » وهو اصطلاح أطلقت عليه « الطفل المعجزة » الذى جعله بعض الكتاب مثلاً أعلى يصعب الوصول اليه ، ذلك ان هذا الاتجاه يؤدي الى اشغال الخصومة والعداء بين الاطفال وبين هذا الطفل على وجه الخصوص . أما من حيث اثراء الطفل لغوياً فهى ترى أن يكون ذلك عن طريق الاناشيد الشعرية بالذات ، وذلك لسببين : —

( أ ) أن الطفل يميل الى حفظ النشيد كاملا ، وبالتالي فانه سوف يحفظ — عن غير قصد — الكلمات الجديدة التي وردت في هذا النشيد .

( ب ) أن الايقاع الموسيقى الذي يتضمنه الشعر يسهل عملية القراءة والحفظ وهو أمر لا يتوفر بنفس القدر في الانواع الادبية الاخرى التي يضطر الطفل فيها الى الوقوف على كل كلمة لاستيعاب معانيها ، وربما ينساها بعد ذلك ، أما النشيد الشعري فانه يحفظه كله ويصبح منحوتا في الذاكرة .

\* \* \*

## الموامش

(١) ولدت ليئة جولديبرج عام ١٩١١ في مدينة كوفنو التابعة لمقاطعة ليتوانيا ، وحين بلغت الثامنة من عمرها تعلمت اللغة العبرية لتكون لغتها الثانية بعد الروسية التي تربت في أحضانها ، وفي عام ١٩١٦ بدأت تخطو أولى خطواتها نحو نظم الشعر باللغة الروسية ، حتى التحقت بالمدرسة الثانوية العبرية في ليتوانيا عام ١٩١٩ فبدأت تصيغ أدبها باللغة العبرية لتكون بذلك أول من اعتلى من خريجي تلك المدرسة مضمار الادب العبرى ورفع من شأنه ، حيث نشرت باكورة إنتاجها الشعرى في مجلة « هيدليطا » صدى ليتوانيا عام ١٩٢٨ ، وهو العام الذى التحقت فيه بجامعة كوفنو حيث درست فيها اللغات السامية والتاريخ والادب الروسى والفلسفة ، وفي عام ١٩٣٠ انتهت من دراستها في جامعة كوفنو واستطاعت الحصول على منحة دراسية للسفر الى المانيا حيث التحقت بجامعة برلين وبون ، وكلت حياتها الدراسية بالحصول على درجة الدكتوراة في الفلسفة عام ١٩٣٣ فعاادت على أثرها الى ليتوانيا لتعمل معلما للادب العبرى في المدرسة الثانوية العبرية حيث استمرت في هذا العمل طيلة عامين قررت بعدها الهجرة الى فلسطين حيث عملت محررة في مجلة « دافار للأطفال » فتوفرت لها بذلك امكانية نشر أشعارها وخواتمها ، وخرج الى النور ديوانها الشعرى الاول « طبعوت عاشان » بصمات دخان ، ثم أعقبته بباكورة إنتاجها النثرى المتمثل في كتاب « مختايم منسيما مدوميه » رسائل من رحلة وهمية ، وفي تلك الفترة نظمت للأطفال العديد من القصائد الشعرية وكتبت لهم الكثير من القصص فانسأب إنتاجها الادبى كالتيار السيل المنهر حيث تعاقب صدور دواوينها الشعرية : « شبولت يروقات هاعاين » سنبلة خضراوية العين ( ١٩٣٩ ) ، « شير بكفاريم » أشعار في القرى ( ١٩٤٢ ) ، « مبيتى هياشمان » من بيتى العتيق ( ١٩٤٤ ) ، « عل هبريحا » حول الازهار ( ١٩٤٨ ) ، « باراق بيوكر » بريق في الصباح ( ١٩٥٥ ) ، « موقدام أو مؤوچار » ان أجلا أو عاجلا ( ١٩٥٩ ) ، « عم هليلا هازه » مع هذه الليلة ( ١٩٦٤ ) .  
فما إنتاجها النثرى للأطفال فيتركز في مجموعاتها القصصية التى نذكر منها على



سبيل المثال : « يد يدای مېر حوف ارنون » أصدقائي من شارع ارنون ( ١٩٤٣ ) ، وهو هاور ، وهو النور ( ١٩٤٦ ) ، « نيسم ونفلأوت » معجزات وأعاجيب ( ١٩٥٤ ) ، « صاراف قاطان » كوخ صغير ( ١٩٥٩ ) ، « معسيه بشلوشا أجوزيم » عمل بثلاث جوازات ( ١٩٦٠ ) ، « معسيه بتصيار » حكاية رسام ( ١٩٦٥ ) ، ويضاف الى ذلك رصيد هائل من الكتب النقدية والتثقيفية من بينها « يلقوط شيرت روسيا » ديوان الشعر الروسى بالاشتراك مع ابراهام شلونسكى ( ١٩٤٢ ) « بجيشا عم مشورير » لقاء مع شاعر ( ١٩٥٢ ) « خمشا براقيم بيسودوت هشير » خمسة فصول فى أسس الشعر ( ١٩٥٧ ) ، « ايمانوت هسبور » فن القصة ( ١٩٦٣ ) ، « هسفروت هاروسيت بمياه هتشع عسرية » الادب الروسى فى القرن التاسع عشر ( ١٩٦٨ ) . . . ولم تقتصر ليئه جولدبرج على الانتاج الادبى الذاتى فقط ، بل ساهمت بدور كبير فى حركة الترجمة من اللغات الاخرى الى العبرية حيث كانت تلم بست لغات ، فلعبت بذلك دورا كبيرا فى اثراء المكتبة العبرية بخضم هائل من الكتب المترجمة من بينها : « مختاقيم مبيت هكيلي » خطابات من السجن تأليف روزا لوكسمبرج ( ١٩٤٢ ) ، « يلدوت » طفولة تأليف جوركى ١٩٤٣ ، نثيف هيسوريم درب الآلام تأليف تولستوى ( ١٩٤٦ ) ، « ملحاما فشالوم » الحرب والسلام تولستوى ( ١٩٥٣ ) ، « ناسعتى لشفيديا » سافرت الى السويد تأليف أبسن ( ١٩٥٣ ) ، « بيت سيفر لنا شيم » مدرسة النساء ( ١٩٦٦ ) تأليف مولير ، ناهيك عن العديد من المقالات والمسرحيات والمؤلفات الاخرى .

وقد حصنت ليئه جولدبرج على العديد من الجوائز الادبية من بينها جائزة شلونسكى عام ١٩٥٦ ، وجائزة جامعة نيويورك فى الادب عام ١٩٦٩ وجائزة حولون ١٩٦٠ . وقد تدرجت ليئه فى المناصب العلمية الى ان تبوات رئاسة قسم الادب المقارن فى جامعة القدس عام ١٩٦٢ ، وفى الخامس عشر من يناير عام ١٩٧٠ توفيت ليئه جولدبرج بعد ان تركت انتاجا ادبيا خصبا ومتنوعا ما يزال يشكل تراثا هائلا واصيلا فى الادب العبرى .

٢ — على الحديدى دكتور : فى ادب الاطفال . مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة الطبعة الثانية ١٩٧٦ مقدمة الكتاب .

٣ — ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شل ليئة جولدبرج ،  
نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج مطبعة دفير ١٩٨٠ . ص ٢٠٠ .

٤ — ليئة جولدبرج : ديون على سفروت هيلاديم ، حوار حول أدب  
الاطفال مطبعة دفير ١٩٧٠ ص ٤٢ .

٥ — الحسيديه حركة دينيه ذات اتجاهات صوفية نشأت في القرن  
الثامن عشر شرق أوروبا .

٦ — آحاد هاعام : « كل كتفى » كل كتابات آحاد هاعام .

٧ — ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شل ليئة جولدبرج ،  
نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠١ .

٨ — المرجع السابق ص ٢٠٩ .

٩ — ليئة جولدبرج : « ديون على سفروت هيلاديم » حوار حول أدب  
الاطفال ص ٥٥ .

١٠ — ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شل ليئة جولدبرج  
نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠٢ .

١١ — مناحم راجاف : « ليئة جولدبرج كمسبيرة ليلاديم » ليئة  
جولدبرج كروائية للاطفال ص ١٠٧ .

١٢ — يعقوب فخمان : مشوريرت حداثا « شاعرة جديدة » مطبعة  
عم عوفيد ٣٨ .

١٣ — ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شل ليئة جولدبرج  
نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠٠ ..

١٤ — ليئة جولديبرج : عل سفات هيلاديم « حول لغة الاطفال »  
مطبعة عم. عوفيد ١٩٦٣. ص ٧١ .

١٥ — ليئة جولديبرج : « ديون على سفروت هيلاديم » حوار حول  
ادب الاطفال ص ٦٨ .

١٦ — نقلا عن ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شي ليئة  
جولديبرج نظرية ادب الاطفال عند ليئة جولديبرج ص ٢٠١ .

١٧ — ليئة جولديبرج : « ديون على سفروت هيلاديم » حوار حول  
ادب الاطفال ص ٦٩ .

١٨ — ليئة جولديبرج : « عل سفات هيلاديم » حول لغة الاطفال ص  
٧٦ .

١٩ — مناحم راجاف : ليئة جولديبرج كسبيري ليلاديم : ليئة  
جولديبرج كروائية للاطفال ص ٧٢ .

٢٠ — ليئة جولديبرج : ديون على سفروت هيلاديم حوار حول  
ادب الاطفال ص ٧٢ .

٢١ — على الحيدى : في ادب الاطفال ص ٦٨ ،

٢٢ — ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شي ليئة جولديبرج ،  
نظرية ادب الاطفال عند ليئة جولديبرج ص ٢٠١ .

٢٣ — على الحيدى : في ادب الاطفال ص ٦٨ .

٢٤ — ليئة جولديبرج : حوار حول ادب الاطفال ص ٥٠ .

٢٥ — ليئة حوفيف : نظرية ادب الاطفال عند ليئة جولديبرج ص ٢٠٢

- ٢٦ — ليثة خوفيف : المرجع السابق ص ٢٠٨ .
- ٢٧ — ليثة جولدبرج : حوار حول أدب الأطفال ص ٤٤ .
- ٢٨ — المرجع السابق ص ٤٨ .
- ٢٩ — المرجع السابق ص ٤٧ .
- ٣٠ — علي الحديدي : في أدب الأطفال ص ٦٨ .
- ٣١ — ليثة جولدبرج : حوار حول أدب الأطفال ص ٤٤ .
- ٣٢ — ليثة جولدبرج : اوروت قطانيم ، أنوار صغيرة ص ١٣ .
- ٣٣ — ليثة جولدبرج : حوار حول أدب الأطفال ص ٤٦ .
- ٣٤ — المرجع السابق ص ٤٧ .
- ٣٥ — يعقوب مخمان : مشوريزت حداثا — شاعرة جديدة ص ١٠٥ .
- ٣٦ — نقلا عن علي الحديدي : في أدب الأطفال ص ١٠٥ .
- ٣٧ — ليثة جولدبرج : حوار حول أدب الأطفال ص ٤٨ .
- ٣٨ — المرجع السابق ص ٤٨ .
- ٣٩ — علي الحديدي : في أدب الأطفال ص ١٥١ .
- ٤٠ — ليثة جولدبرج : حوار حول أدب الأطفال ص ٤٧ .
- ٤١ — ليثة خوفيف : نظرية أدب الأطفال عند ليثة جولدبرج ص ٢٠٨ .
- ٤٢ — يعقوب مخمان : شاعرة جديدة ص ٨١ .
- ٤٣ — ليثة جولدبرج : حوار حول أدب الأطفال ص ٥٠ .

# البيئة الأندلسية في شعر مانويل ماتشادو

د . جمال عبد الكريم

قسم اللغة الأسبانية وآدابها

كلية الآداب

جامعة القاهرة





## البيئة الاندلسية في شعر مانويل ماثيادو

لا شك أن الادب الاسباني قد ساهم بقدر كبير في ظهور وتطور واثراء الحركات أو الاتجاهات الادبية العالمية ، نذكر منها على سبيل المثال الرواية والمسرح والشعر .

نفى مجال الرواية ، نجد أن الكاتب الاسباني الشهير ميغل دي سيرفانتيس سافدرا Miguel de Cervantes Saavedra ( ١٥٤٧ — ١٦١٦ ) في القرن السابع عشر استطاع بروايته « دون كيخوت » Don Quijote أن يجعل منها الركيزة الاولى والاساسية التي تعتمد عليها عناصر الرواية وبخاصة في القرنين الثامن والتاسع عشر حتى يومنا هذا .

وقد بكر المسرح الاسباني في الظهور منذ اواخر القرن الخامس عشر بمسرحية « لائلستينا » La Celestina ثم ظهر خلال القرنين السادس والسابع عشر عدد من اعظم رواد المسرح على المستوى العالمي نذكر منهم لوبي دي رويدا ( ١٥١٠ — ١٥٦٥ ) وتيرسو دي مولينا ( ١٥٨٤ — ١٦٤٨ ) ولوبي دي فيجا ( ١٥٦٢ — ١٦٣٥ ) وكالديرون دي لباركا ( ١٦٠٠ — ١٦٨١ ) وهذان الآخران هما اللذان يمثلان العصر الذهبي للمسرح الاسباني ، فقد ألف كثيرا من الروايات المسرحية الشهيرة التي تمثل المجتمع الاسباني في وقتها خير تمثيل وقدم لنا خلاصة للشخصية الاسبانية بكل مقوماتها وعناصرها اعمق التأثير وتأثر بهما المسرح الاوربي ، وفي مجال الشعر ، نجد أن الادب الاسباني وادب امريكا اللاتينية ساهم بنصيب كبير في اثراء الادب العالمي وظهر شخصيات ادبية هامة معاصرة كشخصية روبن داريو Rubén Darío ( ١٨٦٧ — ١٩١٦ ) الشاعر والاديب النيكارجوي التي تجرى في عروقه دماء افريقية هندية ، والذي يعتبر اعظم الشعراء المتحدثين باللغة الاسبانية ورائد الحركة الادبية المعروفة بالمذهب أو الاتجاه الحديث " Modernismo "

وفي القرن العشرين ظهرت حركات شعرية عظيمة مع مطلع القرن لم تشهد اسبانيا مثيلتها منذ بداية العصر الذهبي :

الاتجاه الادبي الحديث " Modernismo " وجيل ٨٩ Generación 89  
ثم « جيل ٢٧ » Generación . وكان خير من يمثل هذا العصر الذهبي  
والذي بدأه أنطونيو ماتشادو ( ١٨٨١ — ١٩٥٨ A. Machado ) وخوان رامون  
خيمينث H Juan Ramón Jiménez ( ١٨٨١ — ١٩٥٨ ) ومانويل ماتشادو  
Manuel Machado ( ١٨٧٤ — ١٩٤٧ ) وخورخي جيين Jorge Guillén  
( ١٨٩٣ ولد الوليد Valladolid ) ولويس ثيرنودا Luis Cernuda ( ١٩٠٢  
اشبيلية — ١٩٦٣ المكسيك ) وغيرهم ، وبعدهم جاء كل من رفائيل البرتي  
Rafael Alberti ( ١٩٠٢ اشبيلية ) وجارثيا لوركا García Lorca  
( ١٨٩٨ — ١٩٣٦ ) وهما شاعران عظيمان استطاعا أن يصلوا الى اعماق  
الروح القومية للكشف والتعبير عن الذاتية الاسبانية .

### مانويل ماتشادو : —

مانويل ماتشادو Manuel Machado ( ١٨٧٤ — ١٩٤٧ ) من الشعراء  
الاسبان الاندلسيين ومؤلفى ونقاد المسرح الدرامى الحديث الذين ينتمون الى  
الحركة الادبية المعروفة بالـ " Modernismo " أى الاتجاه الادبي الحديث .  
وهذا المذهب الادبي الجديد ابتدعه معلم وشاعر امريكا اللاتينية النيكارجوى  
الشهير روبن داريو ( ١٨٦٧ — ١٩١٦ ) الذى ظهر فى اواخر القرن التاسع  
عشر واولئل القرن العشرين وتأثر بها شعراء امريكا اللاتينية والشعراء  
الاسبان (١) .

---

(١) هذا المذهب الادبي الجديد الحديث هو فى الواقع ثورة وظاهرة أدبية  
كبيرة، ثورة تهدف الى تجديد وتطوير الشعر وقد بدأت — على حد قول الدكتور  
مكى — سنة ١٨٨٨ وجاءت بعد ما أفلست الرومانسية وعجزت عن تقديم أى

وقبل أن نتطرق الى الحديث عن شخصية مانويل ماتشادو وعن حبه وتغنيه بالاندلس وعاداتها وتقاليدها العربية والاسلامية الموروثة والراسخة في الحياة والبيئة الاسبانية بصفة عامة والاندلسية بصفة خاصة ، يتعين علينا أن نقدم نبذة مختصرة عن حياته وعن بيئته وعن التأثيرات والاتجاهات الادبية والفكرية التي ظهرت بصفته خير معبر عن الروح الاندلسية .

### حياته وفكره : —

ولد مانويل ماتشادو باشبيلية في التاسع والعشرين من شهر اغسطس سنة ١٨٧٤ ، ورحل مع عائلته الى مدريد سنة ١٨٨٣ وبصحبه اخيه انطونيو ماتشادو Antonio Machado (١٨٧٥ — ١٩٣٩ ) الشاعر الغنائي والمسرّحى الدرامى المشهور في الادب الاسبانى والعالمى .

وايضا مانويل ماتشادو شخصية أدبية اندلسية ومن رواد الادب الاسبانى في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وينتمى الى عائلة أدبية مثقفة ونشأ في جو فنى وبيئة علمية نشيطة ، حيث اكمل كاخيه انطونيو دراسته الجامعية وتخرج من كلية الفلسفة بجامعة اشبيلية في جنوب اسبانيا سنة ١٨٩٦ .

ويحدثنا مانويل ماتشادو عن طفولته وعن نشأته الادبية وهوايته للشعر منذ الصغر هكذا :

---

جديد ، اى حينما لم يعد لدى شعرائها ما يقدمونه من أجل التطور الشعري ، وقد اعتبر هذا المذهب الجديد Modernismo رد فعل ضد الرومانسية والواقعية معا ، أنظر الدكتور مكى : الشعر الاسبانى المعاصر في اسبانيا وامريكا اللاتينية بمجلة عالم الفكر ص ٤٦٧ . الكويت عام ١٩٧٢ .

« كنت شاعرا وأنا في الثانية عشرة من عمري حتى الخامسة عشر »

يا لها من سنوات مضت ! ! ! وان لم اكن شاعرا ، فعلى الاقل كنت  
أقرض الشعر ، أى أنه لم يصعب على أبدا كتابته بقوافيه وأوزانه  
وايقاعاته .

وأول ما بدأت حياتي الادبية ، كنت أميل الى قراءة الاشعار الرومانسية  
والمسرح الكلاسيكى ومن هنا جاءت هوايتى وحبى وعشقى للمسرح وكتابتى  
للمسرحيات الشعرية ، وهو نشاط لم ينقطع الا بسبب انشغالى واهتماماتى  
بالشعر الغنائى (٢) .

وفي سنة ١٨٩٩ ينتقل مانويل ماتشادو الى باريس لتكملة دراسته  
وللاستزادة العلمية على نفقته الخاصة ، بعد موت جده وابيه ، وظل هناك  
حتى سنة ١٩٠١ .

واشتغل خلال هذه الفترة بأعمال الترجمة في دار النشر Garnier Frères  
رغبة في الحصول على المال لمساعدة أسرته ، والتقى بأخيه أنطونيو  
وكانا يحضران الندوات الادبية التى تنظم في منزل الكاتب ادوارد  
وبينوت Eduardo Benot الذى كان يشغل حينئذ منصب وزير في  
الحكومة الجمهورية الاسبانية الاولى .

وقد كان يحضر هذه الجلسات والصالونات الادبية أشخاص متعددون  
ومتنوعون تعرض وتناقش فيما بينهم مواضيع أدبية وكان بينهم من يقرضون  
الشعر ، وكان بينوت كاتباً بارعاً ودارساً واعياً ، وقد كان أنطونيو ومانويل

---

(٢) نشرت هذه الكلمات في كتاب بعنوان « أشعار ، روح وعصر » بهدريد  
عام ١٩٤٠ . صفحات ٣٣ — ٣٤ .



ماتشادو من الهواة والتحمسين لمثل هذه الندوات الادبية التي كانت تجمع الشعراء والادباء والكتاب ومؤلفي ونقاد المسرح والفنانين والرسامين المشهورين وأساتذة الجامعة ورجال الفكر والمهندسين والتجار ومصارعى الثيران أيضا .

وكان الاخوان ماتشادو يترددان على مقاهى مدريد الادبية التي كانت ايضا ملتقى الادباء والشعراء والعلماء والاصدقاء وأهم هذه المقاهى الادبية المعروفة هو المقهى الاسبانى Café Español ذو الذوق الفنى الشعبى ، حيث كان يعزف على البيانو مدرس موسيقى ضرير وكان هذا المكان زاخرا بالاشخصيات والتراث الشعبى ، ولكن بمرور الوقت قل التردد على هذا المقهى واغلقت ابوابه ، ثم انتقل الاخوان ماتشادو الى « المقهى الاوروبى » El-Café Europeo الموجود بشارع Glorieta de Bilbao وأصبحوا من رواده ، وبعدها ترددوا على مقهى باربلا Café Varela فى شارع برثيادو Calle Preciado الذى تحول بعد ذلك الى كافيتريا عامة فقط .

وفى اثناء وجود الاخوين ماتشادو بمدريد كانوا يجتمعون بالممثل المشهور ريكادو كالبو Ricardo Calvo وريكاردو باروخا Ricardo Baroja الرسام والكاتب والمؤلف وكذلك جارثيا كورتيس Garcia Cortes والياس Elias والدكتور خيمينيث انثيناس Doctor Jimenez Encinas وخوسيه ماتشادو José Machado ومن كان لهم اهتمامات بالحركة الثقافية والفكرية والنقدية

---

(٣) هذه أول الاعمال الادبية التى ألفها وشاركه فى هذا العمل E. Paradas وهى مؤلفة شعرية تظهر فى وضوح حداثة سنة وشبابه فهى متأثرة بأشعار جوستاف اولفو بيكر G. A. Bequer وبخاصة كل من ثريا Zorilla وأسبرنثيدا Espronceda وبخاصة المواضيع التى تتعلق بالحب والمواضيع الشعبية كالغناء الاندلسى .

وفي رحلته الثانية الى باريس سنة ١٩٠٢ تعرف على روبن داريو R. Dario الذي يعد رائد المذهب الادبي الحديث " Modernismo الذي يدعو الى تطوير وتجديد الشعر ، وقد وثق روبن داريو علاقاته وصداقته مع كبار الكتاب الفرنسيين في نهاية القرن التاسع عشر أمثال مورياس Moreás وتيلهادي Tailhade وكورتلين Courteline وآخرون .

أثر مانويل ماتشادو الكتابة في المواضيع المستوحاة من البيئة الاندلسية وبخاصة الوطنية والدينية وأول قصائده الشعرية ظهرت في سنة ١٨٩٤ تحت عنوان « أحزان وأفراح » Tristes y Alegres و « الى آخره » Etcètera بالاشتراك مع صديقه القصصي والشاعر اينركي بارادس Enrique Paradas وفي باريس سنة ١٩٠٢ انتهى مانويل ماتشادو من نظم الاجزاء الاولى من قصائده الشعرية التي أطلق عليها اسم « الروح » Alma التي كتبها في باريس ونشرها عند عودته الى اسبانيا بمجلة Electra أما عن الكتاب كله فقد ظهر في مدريد دون تاريخ .

ومن الملاحظ أنه في سنة ١٩٠٠ الى سنة ١٩١٠ كان لمانويل ماتشادو نشاط ثقافي وأدبي بارز وكبير وبخاصة بعد نشر بعض أجزاء من قصائده الشعرية التي اشرنا اليها ، وكان له ايضا الفضل في اصدار بعض المجلات مثل « مجلة الشباب » و « مجلعة عصر النهضة » و « مجلة العالم الحر » و « عالم أمريكا اللاتينية » وغيرها .

تزوج مانويل ماتشادو بالسيدة اولاليا كاتريس Eulalia Cáceres في ١٥ يونيو سنة ١٩١٠ مودعا بذلك حياته البوهيمية ومغامراته ونزواته الشبابية واشتغل بعدها بالمكتبة العامة الجامعية بمدينة سفتيا جو دي كومبوستيلا . Santiago de Compostela وهي مدينة تقع شمال غرب اسبانيا .

وبالمكتبة العامة بمدرية Biblioteca Nacional ويستقر بعدها في مدريد مع أسرته ويقوم بنشر بعض المقالات في الصحف والمجلات الصادرة في مدريد

حتى ١٩١٥ كنفاقد مسرحى فى « مجلة الجبر » El Liberal التى كان يشرف عليها جومث كارىو Gomez Carrillo ، وبعدها كتب ١٩١٩ فى « مجلة الحرية » La libertad التى كان هو صاحب الفضل أيضا فى تأسيسها وعمل بها محررا وناقدا مسرحيا أيضا ولكن تفرغه للكتابة الشعرية اثر على نشاطه كصحفى وناقدا مسرحى وعلى ادارة بعض المجلات والصحف التى كان يشرف عليها .

### مكونات شخصية مانويل ماثشادوا : —

كان لبعض الاشخاص المقربين لـ ماثشادوا اثر كبير على شخصيته الادبية والفكرية وعلى حياته الاجتماعية واتجاهاته طوال فترة حياته ، حيث لعبت دورا هاما وحيويا فى تكوين شخصيته نخص منهم الذكر :

اولا : — كان لابنة عمه اولاليا Eulalia دور كبير بارز فى حياته منذ الصغر ، فقد اثرت عليه عاطفيا وأرھفت أحاسيسه ومشاعره الوجدانية ، وخاصة بعد زواجها منه ، وكان لها تأثير على نفسيته وتكوين شخصيته لحد كبير ، حيث استطاعت أن تغير مجرى حياته تماما وجعلته — بعد مرور بعض السنين — يعود الى معتقداته التى صبغت أشعاره وقصائده الأخيرة وبالضبعة الدينية والروحية والقومية أيضا ، وكان من مظاهر ذلك نظمه ، قصيدته المشهورة Ars Moriendi فى سنة ١٩٢١ .

ثانيا : — تلقى مانويل ماثشادوا قسطا وافرا من التعليم والثقافة فى طفولته وتربى فى بيئة وجو أدبى وفنى وكان يعين فى ذلك لـ D. Antonio Machado Alvarez الشاعر والكاتب والمحامى والمعلم الذى ذاع صيته وشهرته خاصة فى الفلكلور الشعبى الاندلسى بصفته أهم التراث القومى للاندلس فبجانب دراسته للقانون وحصوله على الدكتوراة فى الفلسفة والاداب تميز باحساسه بالفن وعشقه للفلكلور وتعمق فى دراسته دراسة عميقة وفى العادات والتقاليد الشعبية الاندلسية كالرقص باختلاف أنواعه وأقاليمه

وكذلك الاحتفالات والاعياد والمواكب الدينية التي ترجع أصولها التاريخية لفترات زمنية قديمة ، والتي من خلالها استطاع أن يتعرف على الناس ، وقد اهتم اهتماما بالغاً بالاغنية الاندلسية التي كانت تمثل جانبا هاما من جوانب الفلكلور الاندلسي والتي تنتهي الى ما يسمى الغناء الاندلسي El Cante hondo او الاغنية العظيمة El Cante Grande وقد ألف والد مانويل ماتشادو كتباً كثيرة منها : —

الفلكلور . مكتبة التقاليد الشعبية الاسبانية  
El Folklore, Biblioteca de Las Tradiciones Populares Españolas.  
وكذلك الاغاني الفلمنكية Cantes Flamencos ثم الفلكلور الاندلسي  
Folklore Andaluz ومجموعة الغاز ونبوءات  
Colección de Enigmas y Adivinanzas  
والاغاني الاسبانية الشعبية Canciones Populares Espanolas  
والتقويم الشعبي الجليقي Calendario Popular gallego

وقد كان أنطونيو ماتشادو البارث هو صاحب الفضل في انشاء جمعية الدراسات الفلكلورية الاندلسية وعمل سكرتيراً لها . ومن بين المؤلفات التي اشرف اليها من قبل مجموعة الاغاني الفلمنكية Colección Cantes Flamencos التي نشرها سنة ١٨٨١ ، وعن طريقها استطاع مانويل وأنطونيو ماتشادو أن يتعرفا على هذا الفن الاندلسي . تأثر مانويل ماتشادو بأبيه وبقنه وقدر له تفهم والتعمق في الحياة والبيئة الاندلسية وفي هذا الفن وأحبه وتأثر به ودرسه وأصبح من رواده بل كان محور اشعاره وموضوعاته ومسرحياته تدور عنه وتتعلق به وبخاصة « الغناء الاندلسي » وعمق الاغنية الشعبية الاندلسية المعروفة بالـ Cante hondo التي كانت وما زالت خير معبر لعمق الاحاسيس ومشاعر هذا الشعب .

ثالثاً : — ما يدين به كل من مانويل وأنطونيو ماتشادو للمعلم الفاضل والكريم الصديق فرنسيسكو خنير دى لوس ريوس Fco. Giner de los Rios



الذى كان له عظيم الاثر في اتجاهاتها وتكوينها الادبى والفكرى ، فقد تتلمذ كل منهما عليه في تعليمها الثانوى تحت اشرافه .

ويقول ماتشادو في رثاء معلمه هذه الابيات :

« يرقد هنا القديس فرنسيسكو خير بين اكليل من الغار والسعف ،  
قدم جسده لله ، وروحه لعباده » .

رابعا : — تأثر مانويل ماتشادو بروبن داريو R. Dario صاحب الاتجاه  
الادبى الحديث Modernismo الذى اشرنا اليه سابقا وبأعماله الادبية وكذلك  
بشعراء الرمزية الفرنسية " Simbolismo " أمثال بولير Baudelaire ورامبو  
Rimbaud وفيرلين Verlaine وغيرهم كثيرون . وقد كانت  
تأثيرات فيرلين الادبية في أشعاره اللاحقة ويسبب ترجمته لكتابه « الحفلات  
المصاخبة » Fiestas Galantes في سنة ١٩١٠ (٤) .

خامسا : — لقد كانت الصلة الوثيقة بأخيه أنطونيو واشتراكهما في كثير  
من الاعمال الادبية وخاصة منها المسرحية عاملا مهما في نجاحه في حياته الادبية ،  
فقد استطاعا أن يبلغا درجة عالية من النجاح في كل الاعمال التى قاما بها  
معاً .

سادسا : — كانت هناك أحداث أخرى هامة وخطيرة في حياة مانويل  
ماتشادو منها تتفاقم الازمات والصعوبات التى تصاعدت في نهاية القرن التاسع  
عشر والتى جاءت نتيجة لفقدان المستعمرات الاسبانية وتدهور المشاكل  
السياسية والاجتماعية التى حلت بالبلاد ، بالإضافة الى عدم صلاحية الدستور

---

(٤) أنظر كتاب رفائيل فيريرس : فيرلين وشعراء المذهب الحديث الاسباني

Rafael Ferreras : Verlaine y los Modernistas Españoles, Gredos,  
Madrid, 1975, PP. 136 - 176 .



واحترام سيادة القانون واندلاع الحروب الاهلية سنة ١٩٣٦ ، لتي كان لها  
اثر كبير في أواخر حياة مانويل ماتشادو وشعره .

عاش الشعب الاسباني هذه الصورة القاتمة ازاء اندلاع هذه الحروب  
داخل البلاد بين الشعب نفسه الذي انقسم الى فريقين ، فريق يقابل فريق  
وأخوة من نفس الوطن ومن نفس الدم ومن نفس أبناء الوطن ، اليمينيين منهم  
ضد اليساريين استمرت هذه الحروب المدمرة من ١٨ يوليو سنة ١٩٣٦ ، حتى  
أبريل عام ١٩٣٩ ، قاتل الجنرال فرانكو Franco وجيشه ضد الجمهوريين  
Republicanos الاسبان أي ضد الجمهورية الاسبانية الثانية  
La Segunda República Española لأسباب سياسية ، انهزم فيها الجمهور  
وكان مانويل ماتشادو في هذا الوقت في المنطقة التي كانت تحت سيطرة  
الجمهوريين ، ويبدو أنه كان جمهوريا كأخيه أنطونيو ! ! وكذلك اضطر مانويل  
ماتشادو ازاء تقدم جيوش الجنرال فرانكو لمنطقة الجمهوريين أن ينتقلوا الى  
مناطق أكثر أمانا ، مثل بلنسية أو برشلونة .

هذه هي الحرب القاسية الضارية والمؤلمة الفظيعة التي عانى منها  
الشعب الاسباني والتي شهر فيها الأخ السلاح في وجه أخيه والاب ضد ابنه  
والابن ضد أبيه وراحوا ضحايا هذه الحرب الغبية المدمرة وأرواح بريئة من  
أجل مصالح شخصية لا قومية وتركوا وراءهم موتى ومرضى وعجزة ، وفقر  
وهرب كثير منهم خارج البلاد ، ونفى من نفى كل هذا بسبب أفكار سياسية  
مختلفة عن غيرها استطاع مانويل ماتشادو في بعض من قصائده أن يعبر عما  
خلفته الحروب القاسية .

سابعاً : — توبته الصادقة وهدايته الدينية ودخوله المجمع اللغوى الملكى  
١٩٣٨ وموت أخيه المفاجئ أنطونيو كل هذه الاحداث الهامة والخطيرة والمؤلمة  
اثرمت في حياة ونفسية مانويل ماتشادو الشخصية والادبية .

### مانويل ماتشادو والمذهب الادبي الحديث :

هـن ينتمى مانويل ماتشادو الى هذه الحركة الادبية او الاتجاه الادبي الحديث المعروف بالـ Modernismo ام الى جيل ٩٨ : Generación 98 ؟ عند عودته ماتشادو من باريس الى مدريد في نهاية سنة ١٩٠٠ عاصر هذين التيارين الادبيين المتصارعين كما أشار جيزمو دياس بلاخا Guillermo Diaz Plaja في كتابه (٦) وذكر عددا كبيرا من رجال الادب والفكر المشهورين في هذه الفترة أمثال خوان رامون خيمينث J. R. Jimenez بايبي إنكلان Valle Inclán وأونامونو Unamuno وأثورين Azorin وباروخا Pío Baroja وغيرهم كثيرون .

ولم تشهد أسبانيا تيارات أدبية هامة مثل الاتجاه الحديث وجيل ٩٨ . وقد تحمس للكتابة في هذا الموضوع في هذه الفترة كل من بدرو ساليناس Pedro Salinas (٧) وخوان رامون خيمينث J. R. Jimenez (٨) ورفائيل فيريراس Rafael Ferreras (٩) وبدرو لاثين أنتر الجو Pedro Lain Entralgo (١٠) وآخرين ولكن قبل الحديث عن موقف مانويل ماتشادو من هاتين الحركتين علينا ان نعرف ماذا نفنى بهما وما المقصود بهما ؟

---

( 6 ) Guillermo Diaz Plaja : Modernismo y Noventa y O cho Modernismo frente a Noventa y O ho, ed. Espasa Calpe, Madrid, 1950

( 7 ) Pedro Salinas : El problema del Modernismo en España o un conflicto entre dos espritus en Lit. Esp. Sèneca Mexico, 1941 .

J. R. Jimenez : El Modernismo. Notas de un curso. ( 1953 ), Aguiór, Mexico 1962 .

( 9 ) Rafael Ferreas : Los límites de Modernismo y iel 98, Taurus, Madrid, 1964.

( 10 ) Pedro Lain Entralgo, la Generación del 98, Espsa Calpe, Madrid, 1947.

المذهب الادبي الحديث : Modernismo

يطلق بصفة عامة في الادب على المذهب أو الاتجاه الحديث للشعوب الناطقة باللغة الاسبانية في أمريكا اللاتينية واسبانيا وهي حركة أو ثورة جديدة ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر لها مدلول أدبي اختص بها ابداع وابتكار فني واتجاه شعري جديد يدين بعبادة الجمال والحرية بدأت أصوله في أمريكا اللاتينية على أيدي خوسيه مارتى José Martí ومانويل جوتيرس ناخرا Manuel G. Najera وسلفادور دياس ميرون Salvador Diaz Mirón وخوليان دى كسال Julián de Casal وخوسيه أسونثيون سلفا Jose Asunción Silva

استمدت هذه الحركة أفكارها واشتقت عناصرها من الادب الفرنسي والمدارس الادبية التي تعاقبت في فرنسا منذ الرومانسية حتى أواخر القرن التاسع عشر وكان لها طابع عالمي ، مخورها فن التعبير الادبي وهدفها الرغبة الصادقة في تجديد وتطوير الشعر من ناحية الشكل والصياغة والاسلوب .

ويعتبر روبن داريو R. Darío رمزا ورائدا لهذه الحركة الادبية الجمالية والفكرية الجديدة التي أثرت على الشعر الاسباني المعاصر وتشير هذه الحركة الى ظهور هذه الشخصية العظيمة لاديب أمريكا اللاتينية ، وشاعر نيكارجوا العظيم (١١) ، والتي من أهم أشعاره النثر الدنيوى

---

(١١) بالنسبة لنقاد وأدباء أمريكا اللاتينية ، تبدأ حركة المذهب الحديث هذه في أمريكا بعد موت خوان منتالفو سنة ١٨٨٩ Juan Montalvo وفي اسبانيا تبدأ تظهر بوضوح في أشعار أوسيبو بلاسكو Eusebio Blasco المعروفة بالخلوات Soledades سنة ١٨٧٨ وفي Cromos الألوان ورسومات Acuarelas لمانويل ريتا Manuel Rita سنة ١٨٧٨ وفي مؤلفة De los quince a los treinta لريكاردو و / خيل Ricardo Gil وفي

Prosas Profanas  
عام ١٨٩٦ وأغاني الحياة والامل  
Cantos de Vida y Esperanza

سنة ١٩١٥ ومن خلال دراستنا لكثير من أشعاره ، نجد أن كلها موسيقى وإيقاع موزون ، وكلماته متجانسة وتعبيراته موافقة ، ولذلك فهو دائما يبحث عن قياسات شعرية جديدة ويجيد ويحسن موسيقاه ولذلك جاءت معبرة عن احساسه وعواطفه وتأملاته ، وقد قرأ روبن داريو للكثير من الادباء الاسبان والكلاسيكين والشعراء الرومانتيكين من الاسبان أيضا ومن وكان له تأثير كبير في الشعراء الاسبان المحدثين .

جيل ٩٨ الاسباني : Generación 98

أما جيل ٩٨ فهو يشمل فترة زمنية تقدر بحوالى خمس عشرة سنة تقريبا ، وهى حركة أدبية وقومية ووطنية ظهرت فى سنة ١٨٩٨ ، وقد حددت هذه الفترة المنحصرة بين ١٨٧١ و ١٨٩٨ ، وهى لا تقل أهمية ولم تكن أقل من الاتجاه الحديث قوة ولا خصبا ولا اثراء لادب اللغة الاسبانية . ظهر جيل من المفكرين والادباء والشعراء المعارقة الاسبانيين فى هذا الوقت عميق الاحساس بمشكلات وطنهم ، للبحث عن الحقيقة من خلال الروح الاسبانية والتعبير عن احساسهم وشعورهم بما تقاسيه اسبانيا وشعبها من حزن عميق نتيجة لفقدان آخر مستعمراتها فى كوبا وجزر الفلبين وبورتوريكو ووقوعها تحت سيطرة الولايات المتحدة . وكانت اسبانيا حينذاك تعيش فترة من

---

الحياة القلقة La Vida inquieta لماثويل ريتا M. Rita أيضا سنة ١٨٩٤ .  
هذه المؤلفات نجد التأثير الـ Modernismo ( الاتجاه الادبى الحديث )  
فى هذه الاشعار . ومن المعروف انه عند موت Montalvo كان روبن داريو يبلغ من السن حوالى ٢٢ سنة ، وبعدها بثلاث سنوات أى سنة ١٨٩٢ ، يقوم برحلة لاسبانيا سنة ١٨٨٨٩ ويذهب الى باريس وبدأت دعوته الى هذه الحركة تنتشر فى كل مكان باسبانيا وأمريكا اللاتينية .



الانكماش والاحباط ، يمكن أن يطلق عليها « فترة الانتكاسة » أو « أزمة العصر » وقد هزت هذه الانتكاسة الهائلة ضمائر الكتاب ومثقفى هذا العصر في اسبانيا وجعلتهم على أن يعيدوا النظر الى ماضى بلادهم وحاضرهم ، لذلك فقد كان لزاما على هؤلاء الكتاب والشعراء والادباء وجيل ٩٨ من المفكرين أن يرفعوا من الروح المعنوية لهذا الشعب ولتغنى بأصالته واظهار قيمته وعبقريته وقدراته البشرية وابرار شخصيته ومواهبه الفنية والفكرية وعمق روحه الانسانية ، ذلك عن طريق نشر كتاباتهم واشعارهم وأدبهم للحث على تجديد المجتمع الاسباني وكانت وسيلتهم الى ذلك لا تقتصر على اثارة المشاعر الوطنية للشعب فحسب ، بل كانت رغبة شديدة وملحة في مراجعة كاملة للقيم التى كانت مصطلح عليها الاجيال السابقة والكشف عما تبين لهم من عيوبه وسلبياته ونقد كل هذه الجوانب نقدا صارما لا رفق فيه ، والالاحاح على ضرورة وجود روح وفكر جديد .

ولم يكتفوا فى ذلك باستعراض تاريخ بلادهم القريب من أيامهم ، بل عمدوا الى تأمل تاريخ الشعب الاسباني منذ أقدم العصور ومتابعة مساره ومعرفته أوجه الخلل فى مجتمعهم على مدى التاريخ وتقييم كل ذلك بصورة شاملة واعية وكان من بين رواد هذه الحركة والداعين لها كبار مفكرى هذه الفترة وأدبائها أمثال أونامونو Unamuno وأنخيل جانييفيت Angel Ganivet وبيايى انكلان Valle Inclán وباروخا P. Baroja وماتويل ماتشادو .

وان كانت هذه الحركة الادبية المعروفة بالاتجاه الحديث Modernismo هى حركة رائدة لاديب أمريكا اللاتينية فى اسبانيا فان جيل ٩٨ يمتاز بأنه جيل ظاهرة ادبية لها مدلول روحى وتاريخى ينتهى الى بلد وشعب واحد هو اسبانيا ، أى انها ظاهرة اجتماعية وأدبية اسبانية صميمة وتقتصر فقط على الشعب الاسباني وحده ومشكلات بلاده فى اطارها التاريخى والبيئى المحدود ، ولذا فهى حركة قومية ووطنية تختلف فى جوهرها عن المذهب الحديث ، وان كان هدفها واحدا وهو الرغبة الصادقة فى التجديد والثورة على التقليد وتأكيد الذات ، ولكن بطريقتين واسلوبين مختلفين ، ومع هذا فان كثيرا من أدباء



وشعراء هذه الفترة ينتمون الى هاتين الحركتين اللتان شهدتهما اسبانيا في حدود سنة ١٩٠٠ .

وان كنا نعتبر حركة الـ Modernismo عصرا ذهبيا للآداب الاسبانية في القرن العشرين ، فان جيل ٩٨ يعد عصرا ذهبيا ثانيا لها ، ولعلنا لا نبعد عن الصواب اذا اعتبرنا بداية هذا العصر هو نشر أونامونو لاهم أعماله وهي مقالات حول « الاصلالة » .

ويعلق الشاعر الاسباني العظيم خوان رامون خيمينث على مفهوم المذهب الادبي الحديث وظهوره بقوله :

« لم يقصد بهذا المذهب حركة او ظاهرة ذات ميول ادبية فقط وانا هو ظاهرة اجتماعية منتشرة ، اجتاحت كل المجتمع الاسباني وشعوب امريكا اللاتينية واثرت في كل ميادين حياتهم فهي ظاهرة فكرية اكثر منها ادبية تدعو الى تغير المجتمع الاسباني والسير به في طريق التطور » (١٢) .

وهناك من يدرج مانويل ماتشادو ضمن هذه الحركة ، بل يعتبره روبن داريو الآخر (١٣) وبعضهم ينسبه الى جيل ٩٨ . ومهما كان الامر فقد اتضح من دراسنا لاعمال مانويل ماتشادو الادبية ونشاطه الكبير انه ينتمي فعلا الى كلتا الحركتين معا ويصرح هو بنفسه بذلك (١٤) .

---

(١٢) انظر الجريدة اليومية التي تنشر بمadrid تحت عنوان « الصوت » .

(١٣) Antonio Oliver Belmas : Este Otro R. Darío, H Barcelona, 1960.

(١٤) Manuel Machado, El 98 y yo ( para alusiones ), publicado en Arriba, diciembre, de 1945 su Antología Poética, Prólogo, Selección y Notas .

— Margarita Sinerdón Altolaguirre. Colección Novelas y Cuentos, Madrid, 1977.

« حقيقة اننى انتمى الى جيل ٩٨ عندما كان يدين بعبادة الجمال والشكل ،  
اى من الناحية الفنية والادبية ومن اهم منجزات هذا الجيل الثورة  
الادبية التى كان هدفها التخلص من التقليد والبحث عن الصياغة وجمال  
الموسيقى والإيقاع والصياغة الشعرية . . . . الخ » .

### انتاجه الادبى

#### اولا : الشعر

كان نتاجه الادبى من الشعر مجموعة من القصائد الشعرية الهامة التى  
تبلغ ستة عشر عملا ادبيا من اروع ما كتب .

بدأ ماتشادو كتاباته الشعرية منذ عام ١٨٩٤ حتى عام ١٩٤٧ وكانت  
اشعاره انعكاسا لحياته وتعبيرا عن مشاعره وأحاسيسه ، فهى مزيج من  
الآلام والبكاء والمرح والسعادة فى نفس الوقت ، وكلها صفات تميز شعره  
وهى التى جعلت منه شاعرا ذا صيت عظيم واديبا انسانيا .

وبالرغم من قلة انتاجه الادبى النسبى ، ولنذكر هنا ان هذا الانتاج  
لم ينشر بعد كاملا فان دراسة عميقة لما وصل اليها من شعره تدل بوضوح  
على انه كان واسع الاطلاع فقد كانت اشعاره تتناول موضوعات كثيرة  
ومتنوعة ، مستوحى معظمها من البيئة الاندلسية كالرقص والاغاني والموسيقى  
والعادات والتقاليد الاندلسية الراسخة فى أكثر مدنها الجنوبية مما ورثوه  
عن العرب والمسلمين .

وتغنى أيضا مانويل ماتشادو بطبيعة الاندلس وسحره وجماله وأعياده  
القومية والمحلية كمصارعة الثيران والكرنفال والاسبوع المقدس وسمات  
وطبيعة وشخصية الشعب الاسبانى وبخاصة الاندلسى .

وكان بعض اشعاره يدور حول المناظر الطبيعية فى الاندلس وعن لياالى  
الاندلس القهرية وعن فصول السنة وهناك جانب كبير من اشعاره يتناول

المرأة الاندلسية ويتحدث عن الحب وعن الفن وعن الرسم وعشاقه ومواضيع أخرى كثيرة .

أما لأواوينه الشعرية الغنائية فهي :

أحزان وأفراح Tristes y Alegres التي ألفها سنة ١٨٦٤ ومجموعة قصائده المعروفة باسم الروح Alma سنة ١٩٠٢ ، وأهواء Caprichos سنة ١٩٠٥ ومصارعة الثيران سنة ١٩٠٦ والقصيدة الرديئة Mal poema سنة ١٩٠٩ وللمجموعة المعروفة بآله الشعر Apolo سنة ١٩١١ والغناء العميق Conte hondo سنة ١٩١٢ وأغاني وأهداءات سنة ١٩١٥  
Cançiones y Dedicatorias وأشبيلية وقصائد أخرى Sevilla y otros poemas  
سنة ١٩١٩ وفن الموت Ars Moriendi سنة ١٩٢١ ثم أخيرا العنقاء  
سنة ١٩٣٦ Phoenix

### دراسات ونماذج من شعره : —

يقال ان اول قصائده الشعرية بغض النظر عن محاولات الصبا السابقة ظهرت في سنة ١٩٨٤ : سنة ١٩٨٥ وهي مجموعة القصائد المعروفة بأحزان وأفراح Tristes y Alegres التي تذكر على سبيل المثال بعض أبياتها والقصيدة تحت عنوان Nada « لا شيء » وتبدأ هكذا :

ليس هناك ما أطمح اليه

لا أقوى على التفكير في شيء جميل وجديد

عندما أهفو الى الحياة ، أفكر في الموت ...

وعندما أرغب في الرؤية أغمض عيني .

أو القصيدة التي نظمها تحت عنوان « ليلة حمراء » التي تقول :

أسدلى شعرك الاسود على ظهرك

وفكى ضفائر شعرك .....  
ولكن انتظري  
لا تنزعى الزهور من شعرك  
أريد رؤيتها وهى تنساب على ثوبك  
دون أن تلمسيها أنت .....  
فقط انسقط حبي  
بهذه الطريقة .

ومثل قصيدته بعنوان « نهاية القرن » Fin de Siglo

أفسأل أكثر من ألف مرة  
لماذا أحبك  
لست أدري ..... لا  
انتظر اجابة  
لأن زوجي تتشكك  
ولو أنى أعرف فى ماذا  
لما أحبتك

لا شك أن القصائد الشعرية التى ألفها مانويل ماتشادو فى باريس تحت  
عنوان « الروح » Alma تتسم بروح العصر فى هذا الوقت وتسائر  
الحركة الادبية الجديدة والمعروفة بالاتجاه أو المذهب الحديث Modernismo  
وبخاصة القصيدة تحت عنوان زهور الدفلى Adelfas

مثل مثل الخلق الذين اتوا الى ارضى فأننا  
من سلالة عربية ، من جنس كان صديقا قديما للشمس  
أنا من أولئك الذين كسبوا كل شيء ، وفقدوا  
أيضا كل شيء وروحي هى من روح

الفرجس العربى الاسبانى .  
قد ماتت ارادتى فى ليلة قمرية  
وكان أجمل ما فيها أننى كففت عن التفكير وعن الحب . .  
وكان كل ما أريد فى هذه اللحظة أن استلقى بنفسى  
دون أمال وأحلام  
من حين الى حين كنت أرغب فى قبلة واسم امرأة  
فى روى ، أخت الاصيل ، لا توجد حدود  
والوردة التى ترمز الى حبنى الوحيد  
هى زهرة تثبت فى أرض مجهولة  
زهرة ليس لها رائحة ولا شكل ولا لون  
قبيلات ؟ ولكن لا أريد أن أعطيها  
والنجد ؟ . . . ما يديتونه به لى  
وهو ما يجب أن يأتى الى كاته شعلة نور  
لتقذف بى الامواج وتحميلنى تارة هنا وتارة هناك  
ولكن لن يجبرنى احد على أن أسلك الطريق الذى اختاره  
الطموحات ! ! ليست لى . . والحب ؟ لم أشعر به قط  
لم أحرق ابدا بنيران الايمان ولا العرفان  
كانت لى نزعة غامضة الى الفن ، ولكنى الآن فقدتها  
فلا الرذائل تغرينى ، ولا الفضائل تشوقنى  
لم يتشكك احد لحظة فى انتمائى لاصلى النبيل  
فالنبيل لا يكتسب ، ولكنه يورث بأناقته وشاراته .  
غير أن لقب الاسرة وعنوان الشارة  
الذى أنتهى اليه ما هو الا سحابة كذابة وخادعة  
ككسوف الشمس الزائفة



ليس لى مطلب عندكم ولا أكن لكم حبا ولا أحمل لكم كرها  
فامنعوا بى ما أفعله أنا بكم  
دعوا الحياة تتكفل بقتلى  
ما دمت لا اتجشم مؤونة الحياة  
ماتت ارادتى فى ليلة قهرية  
وكان أجمل ما فيها أننى كففت عن التفكير وعن الحب  
ومن حين لآخر ، تهفو شفتاى الى قبلة لم أرغب فيها . . . .  
قبلة كريمة لا أرغب فى ردها (١٥) .  
(باريس سنة ١٨٩٩)

ومن الملاحظ أن أول جزء من أشعاره وقصائده : Alma . . . . . خال تماما  
من الفكر الجديد والقواعد والقوالب والاشكال التى يدعو اليه المذهب الحديث  
والجديد Modernismo ، بل يكاد أسلوبها يكون أقرب الى  
الاسلوب الحوارى الجدلى بعيدا كل البعد عن الرمزية Simbolismo  
ومنها تلك القصائد التى نشرها فى مجلة Helios سنة ١٩٠٣ مثل  
« أهواء » Caprichos سنة ١٩٠٥ وكذلك مضارعة الثيران  
Fiesta Nacional . . . . . وعن قصائده التى نشرت سنة ١٩٠٧ تجت عنوان  
« روح ومتحف وأغان » Alma, Museo y Cantares فاننا نجد  
تمثل مجموعة من القصائد الاولى لمانويل ماتشادو التى نشرها فى مدريد  
والتي نذكر منها بعض الابيات وهى قصيدته المشهورة أغانى Cantares  
والتي مطلعها : —

---

(١٥) هذه القصيدة ترجمها أيضا الدكتور مكي ضمن دراسة مستفيضة  
عن الشعر الاسبانى المعاصر تحت عنوان : « الشعر الاسبانى فى اسبانيا  
وامريكا اللاتينية » . مجلة عالم الفكر الكويت سنة ١٩٧٢ ص ٥٢ . . . . .  
ذكر فيها مختارات من الشعر الاسبانى منها هذه القصيدة تحت عنوان  
« زهور الدفلى » لمانويل ماتشادو .

خمر ، وشجن ، وقيثارة وأشعار

هى التى تخلق أغانى وطنى

أغـانـى

تحت الظل الرطب للكروم القديمة

من يقل أغانى وكأنه قال : الاتدلس

كان هناك شاب أسمر يعزف على القيثارة

أغـانـى

أغـانـى . . . . .

شئ يلاطف وشئ يمزق

الاورتار الدقيقة تشدو

والاورتار الغليظة تنوح

والزمن الصامت ، يمضى ساعة اثر ساعة

أغـانـى

هى أثر حزين لماضى خلفه أسلافنا العرب

لا تهم الحياة ، فالحياة فانية

وبعد كل هذا ، ما الذى تعنيه هذه الكلمة : الحياة . . .

أغـانـى

الذى ينعمى ألمه ينساه .

الام ، الالم ، الحظ ، الالم ، الام . . الموت

العيون السوداء والحظ الاسود

أغـانـى . . . . .

تسكب فيها روح الروح

أغـانـى . . أغـانـى من بلدى وارضى

ليست هناك آغان إلا أغاني الاتدلس

أغـانـى

لم يعد بعد لحن في قيثارتى (١٦)

والرمزية نجدها واضحة أيضا في قصيدته التي تحمل عنوان « القصيدة  
الرديئة » Mal Poema التي كتبها يعد ذهابه الى برشلونة ، حيث  
قضى هناك أسبوعا حزينا كثيبا ونذكر بعض منها : —

### القصيدة الرديئة

#### صورة

هذا هو وجهي وهذه هي روحي . تطلعوا :  
عينان من ضجر وفم من عطش ....  
أما الأشياء الأخرى .. فلا شيء .. حياة .. أشياء .. وما هو معروف .  
مجون ..... مغامرات غرامية ... شيء لا قيمة له  
شيء من الجنون ، وشيء من الشعر ،  
قطرة من خمر الكآبة .....  
رذائل ... أكلها ولا شيء منها ... المقامرة ... لم أكن مقاتلا ..  
فلمست أستمع بما أكسبه ، ولا أهزن إذا خسرت  
وأنا أشرب ، حتى لا أتفكر لبلدى أشبيلية ،  
سنة كئوس من النبيذ الأبيض  
النساء ... لست بـ « دون جولان » ، وحاشالي أن أكون  
ومع ذلك ، فإن هناك امرأة تحبني . وأخرى أحبها أنا  
أتهم نفسي بأننى لا أحب إلا على نحو غامض .

---

(١٦) انظر أيضا ترجمة هذه القصيدة للدكتور محمود على مكي الشعر  
الاسباني في اسبانيا وأمريكا اللاتينية مجلة عالم الفكر الكويت ، من ٥٤١ .

سوى بعض الاشياء التى يسعد بها الناس :  
النشاط والحكمة والظرف والبراعة  
أكثر مما أحب الارادة ، والقوة ، والعظمة  
أناقتى وتصنعة مكلفة ، أفضل .  
على أناقة الاغريق النقية الخالصة  
الاناقة الفرنسية وبريق ثياب مصارعى الثيران  
أفضل تلالؤ الشمس والضحكة المناسبة  
على ضوء القمر الشاحب  
يقول عنى العنامة : أنتى .  
نصف غجرى ونصف باريسى  
وأن انتمائى الى مونمارتر والى عذراء « مكارينا » ( راعية إشبيلية )  
وقبل أن أكون شاعرا ، كنت أريد أولا  
أن أكون قائف حراب لاحد مصارعى الثيران .  
لقد فات الاوان ، وأنا أسرع السير فى طريق الحياة وضعتى .  
كلها سعادة ومرح ، مع أنتى لا انكر أنتى أسرع فى السير . . .

أما مجموعة القصائد المسماة ( المتحف ) Museo فهي تصطبغ  
بالصبغة التصويرية البيئية التى نجدها واضحة فى قصائده المعروف بآله  
الشعر أبوللو Apolo وبالمسرح التصويرى Teatro pictórico  
ثم يفكر مانويل مانشادو فى حياته بجدية وينتقل من حياته البوهيمية الى حياة  
كثارييس Eulalia Cacases ويكتب الى خوان رامون خيمينيث  
الاستقرار وتحمل المسؤولية ويتم له الزواج فى ١٥ يونيو سنة ١٩٢٠ من أولاليا  
خطابا بهذه المناسبة يقول فيه : —

تزوجت أخيرا بعد مضي أكثر من سنة فى إشبيلية من ابنة عمتى أولاليا  
Eulalia . وكنت أحبها منذ طفولتى وكان حبنى لها هو الاول والوحيد  
الحقيقى ، أما عن قصص مقامراتى العاطفية الأخرى ، فما هى الا تروا  
الطيش والشباب المراهق ، لقد كنت كائى شاب شاعر فى سنى تسنتهوى  
الحياة ولا بد لى أن أمر بهذه التجارب ، عهى طبيعية وعنى فى الحقيقة . لا  
تعنى شيئا حقيقيا .

## اولايبا

كنت أناديها وأخاطبها من القلب  
حتى حينما لم أكن أعرف اسمها . . . .  
ولكنى عرفته وأنا مرهق  
وكانت هي طفلة . . . . .  
واعتقد أننا لم نفكر أبدا في الحب  
كنا نحب دون أن نعرف أنه الحب ، وليس أكثر من هذا  
وحينما كنت أناديها من القلب  
كنت أعرف أنها تحبني من القلب أيضا  
وفي يوم دار بيننا هذا الحوار :  
هل تناديني ؟  
دائما ! ومن القلب . . . .  
هل ناديتني بأسمى ؟  
نعم ، ولكن لا بشفتي . . . .  
وعندما جمعنا الرباط المقدس  
كنا نعتقد أننا  
عشنا دائما معا  
اليوم في اليد  
وطريق واحد نمضي فيه .

وفي سنة ١٩٢١ نشر مانويل مابثادو قصائده الشهيرة والمعروفة  
« بفن الموت » Ars Moriendi وهي مجموعة من الاشعار الغنائية  
التي تكشف عن وجود مشكلة وأزمة يعاني منها المؤلف وهي عدم قدرته على  
الابداع والتأليف والانتاج الفكري في هذه الفترة .



الموت كالزهرة في الحلم  
عندما نستيقظ نجدها قد اختفت من أيدينا ولم  
يعد لها رائحة ولا لون  
وفي يوم بغير فجر نقطفها  
يا له من انسان سعيد الحظ ذلك الذي ينسى  
سبب رحيله  
ويترك روحه شارة في النجم ، في الزهرة ، وفي الترقب  
وقد قلت عش  
ومعنى ذلك : أحب وقبّلت  
استمتع وانظر واتحسس  
اسكر واحلم .....  
والآن انتهت قائلًا : مت !!  
ومعنى ذلك : أصمت وأغمض عينيك  
امتنع .... قف ، انس  
استسلم ..... وانتظر  
كان كالمياه التي جفت  
والرائحة التي تبخرت  
والنيران التي أخذت  
ولم يبق الا الجفاف  
والمرارة  
وثمالة الكأس  
تبدو لنا الحياة كحلم في طفولتنا ....

وبعد ما نفى لرؤيتها ، ثم نسى

باحث فيها عن السحر البهيم

الذي حلما به أولا

فاذا لم نجده

واصلنا البحث عنه ..

حتى ننام الى الابد

وهي تغدو الى تائبنا ! منذ أن ولدتنا

وخطواتها القريبة منى او البعيدة ، تسلك

نفس الطريق الذى نسير فيه حتى نلقاها ..

نفسى مليئة بالشكوك والحقائق

حتى لم تعد تفيدنى فى الحياة

راكنها تعد لى العدة الطيبة حتى الموت الهنىء

فكرى ، كالشمس الملتهبة

تد اعمت روحى وجففت قلبى

الجسد شاب ، ولكن الروح مثلجة ( مينة )

تنتى ذاهب الى الموت ،

لذلك فانى لا أحب شيئا

ونكتفى بهذا القدر وقبل أن ننهي دراستنا عن هذا الشاعر نقول انه مهما كان الامر فمانويل مانشادو لا يقل أهمية عن أخيه أنطونيو الذى كان أكثر شهرة منه، وأن كان أنطونيو مانشادو قد نجح في التعبير عن أزمة عصره تعبيراً سما الى درجة أنسانية رفيعة تخطت حدود بلاده وعلى نحو أكثر شهرة وعالمية ، فان مانويل مانشادو استطاع أيضاً ان يكشف لنا عن الذات — الاندلسية وعن عمق أصالتها وعاداتها وتقاليدها الموروثة — والتي ظلت — راسخة حتى عصرنا هذا وأثرت في كل المجتمع الاسباني بحيث أنفرد هذا المجتمع وسائر المجتمعات الاوربية . لقد عبر مانويل مانشادو أصدق تعبير عن المشاعر والقيم الروحية والدينية لشعب أصيل ذى أصول عربية اسلامية عميقة ومتأصلة هو الشعب الاندلسى وعن الحواضر ذات التاريخ العربى اعريق كاثيبداية وقرطبة ومالقة وغيرها من مدن الجنوب الشهيرة فى اسبانيا .

وفى يناير سنة ١٩٤٧ فى الساعة الثانية عشرة ، يذهب عنا هذا الشاعر الاندلسى الاصيل مانويل مانشادو الى الابد ويألف أنفاسه الاخيرة ، بعد أن ترك لنا تراثاً أدبياً رائعاً وعظيماً ونشهد له نحن ويشهد به معاصروه ومحبيه ومفكرو عصره وغيرهم .

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٨٣/٦١٥٣

دار النمر للطباعة





## مجلة الدراسات الشرقية

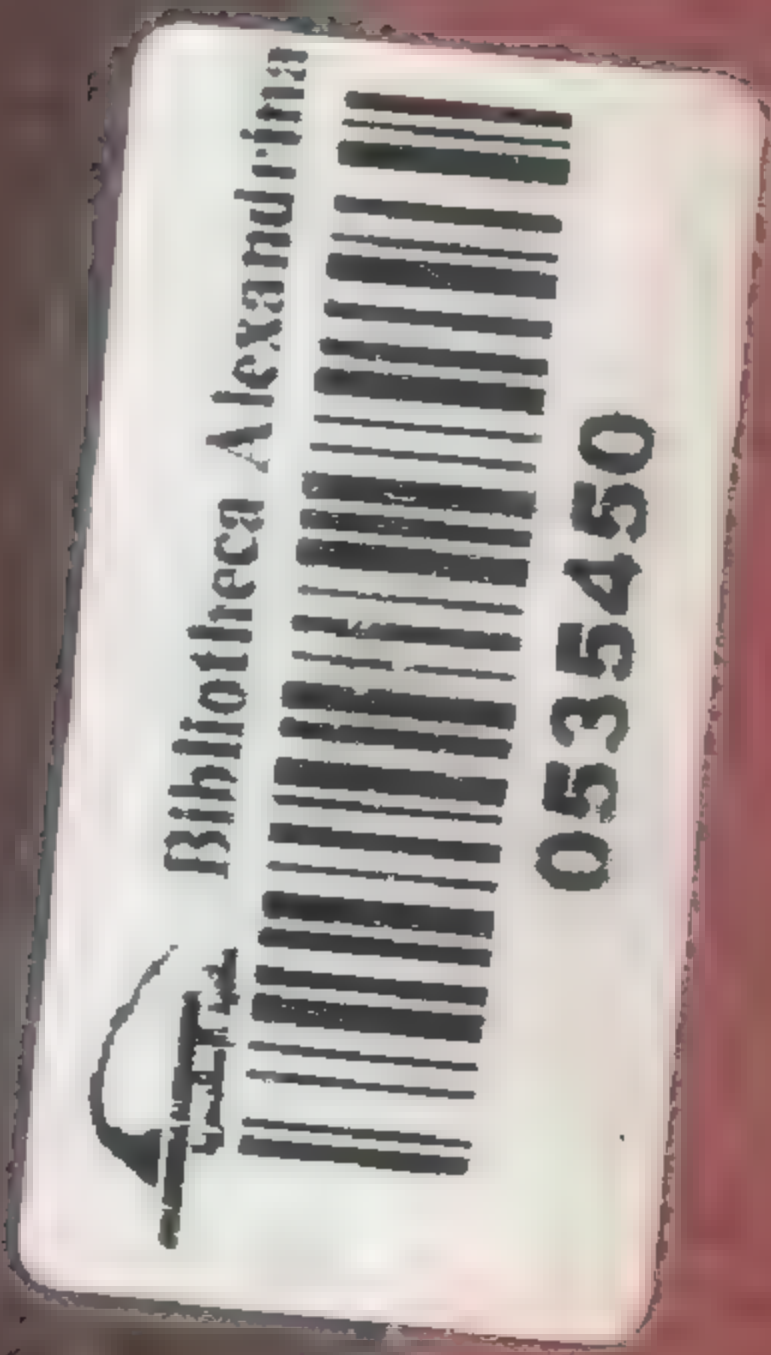
مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية.

المراسلات باسم : د . ذاكية محمد رشدي  
قسم اللغات الشرقية - كلية الآداب  
جامعة القاهرة

بريد الأورمان - جيزة - مصر

الاشتراك السنوي : ٣ جنيهات مصرية أو ما يعادلها















# مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير

الأستاذة الدكتورة زكية محمد رشدي

لجنة التحرير :

د. السباعي محمد السباعي

د. عبد الرازق قنديل

أحمد الحماني

أنور خليل

محمد الهوارى



## افتتاحية العدد

---

يسعدنى أيها القارئ الكريم أن أضع بين يديك العدد الأول من مجلة الدراسات الشرقية التى كانت من الأهداف الأولى التى حرصت جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية على تحقيقها . وقد كانت هذه الجمعية فكرة فى ضمير عدد من خريجي أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية منذ سنوات طويلة . وفى عام ١٩٨١ التقت رغبات الزملاء عند إرادة واحدة هى ضرورة اخراج هذه الجمعية الى النور فى أقرب وقت وقد تحقق الحلم وسجلت الجمعية تحت رقم ٦٤٦ فى شهر أغسطس عام ١٩٨١ .

وان هذا العدد هو النواة لأعداد كثيرة مقبلة سوف تقدم الى القارئ العربى المثقف بحوثا ودراسات فى مختلف المجالات التى تتصل بالدراسات الشرقية مثل الحضارات السامية والاسلامية والتاريخ الاسلامى والأدب الفارسى والأدب العبرى والتركى والأردى والدراسات اللغوية المقارنة والآداب المقارنة ودراسات متخصصة عن تاريخ أقطار المشرق ، ورغم أن هذه الدراسات متخصصة الا أن الزملاء الذين ساهموا بجهدهم فى هذا العدد قد حرصوا على الافادة للقارئ المتخصص والقارئ غير المتخصص .

ولا شك أن هذا العدد يحمل بين طياته العديد من الايجابيات ولكنه فى الوقت نفسه لا يمكن أن يخلو من السلبيات كأي شئ ولابد لا يزال يحبو، والامل كبير فيما يمكن أن تقدمه لنا أيها القارئ الكريم من اقتراحات ببناءة تساعد على التخلص مما يكون قد شابه من أخطاء أو ألم به من هنات وتقصير ، فنحن نرحب بأية ملاحظات لأن غايتنا هى أن نقدم لك خير زاد ترضى عنه راجين أن يكون العدد القادم أفضل والى الأمام دائما .

رئيس التحرير

د . زاكية محمد وشدي





## فهرسست

ص ٨	- مقدمة
	د. زاكية محمد رشدي
٣	- المسلمون والمغول
	د. السباعي محمد السباعي
٢٥	- منظومة ورقة وكلشاه سيوقى
	د. محمد السعيد عبد المؤمن
٤٣	- الألفاظ العربية في اللغة التركية
	د. احمد فؤاد متولى
٧٠	- أصول الاغتراب في الأدب العبرى القديم
	د. محمد خليفة حسن
٩٠	- التوراة السامرية والتراث الأدبي والتاريخى عند السامريين
	د. سيد فرج راشد
١١١	- حول الأدب العبرى الحديث ومراحله
	د. رشاد عبد الله الشامى
١٤١	- الفكرة الصهيونية بجوانبها المختلفة
	أحمد الحملى
١٤٧	- فى الاستشراق الأوروبى المعاصر
	قضايا حول الدراسات العربية والإسلامية
	مكسيم رودنسون - ترجمة د. محمد حافظ دياب
١٧١	- أسفار الحكمة فى العهد القديم والتأثيرات المصرية والبابلية عليها
	محمود على حميدة
١٨٧	- الملفحة - شموئيل يوسف عجنون
	ترجمة وتحليل : رضوان عبده رضوان



## المسلمون والمعصون

دكتور السباعي محمد السباعي

ما أشبه الليلة بالبارحة ، هذا مثل ينطبق على العالم الاسلامي ، في حاضره وماضيه ، الا أن ماضيه ، احقاقا للحق - شاهد فجرا تكرر ، وضوءا تلالا لفترات قصيرة ومتعاقبة أشبه بومضات برق عبر أربعة عشر قرنا .

فمنذ مبعث النبي محمد صلى الله عليه وسلم وانتشار الاسلام في جزء كبير من الجزيرة العربية وانتقاله الى الرقيق الأعلى ، وتولى الخلفاء الراشدين الأمر من بعده ، تتوالى عملية الفتح حتى شملت أجزاء كبيرة من أراضي الدولتين الأعظم آنذاك : وهما الدولة الساسانية في ايران والدولة البيزنطية أو الامبراطورية الرومانية الشرقية .

وكانت عملية الفتح تواكب الغزو العسكري العربي لأمالك تلكما الامبراطوريتين أو الدولتين الأعظم . فكما كان فتح الشام ومصر صاعقا على الامبراطورية الرومانية كانت معارك القادسية ونهاوند قاضيا على الدولة أو الامبراطورية الساسانية كل هذا حدث قبل انقضاء عصر الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، التي امتدت دولته ودولة الخلفاء الراشدين من بعده حتى عام ٤٠ هـ ، تلك الدولة كان مؤسسها محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام وسائسها عمر بن الخطاب ، وعالمها عليا بن أبي طالب رضي الله عنهما ، حتى وصفت بأنها لم تكن دولة من طرز دول الدنيا ، فهي بالأمور النبوية والأحوال الأخروية أشبهه . والحق في هذا أن زيتها زى الأنبياء ، وهديها هدى الأولياء وفتوحها فتوح اللوك الكبار . فمحمد هو المؤسس بإبلاغه رسالة ربه وبما خلفه من أحاديث وسنة صحيحة شاملة فصلت ما أجمل في القرآن الكريم ، وشرحت وبينت ما ورد به من أحكام . وعمر هو أول من مصر الأمصار ، وجند الأجناد ودون الدواوين بعد أن واصل عملية الفتوح ، ليواجه ما حدث للدولة من اتساع في عهده .

وعلى بن ابي طالب هو القائل : ان من أخوف ما أخاف عليكم  
خصلتين : اتباع الهوى وطول الأمل . أما طول الأمل فينسى الآخرة ،  
وأما اتباع الهوى فيصد عن الحق .

وقال لكميل بن زياد . احفظ عني ما أقول لك : الناس ثلاثة :  
عالم رباني ، ومتعلم على سبيل نجاة ، ومميج رعاع أتباع كل ناعق ،  
لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجأوا الى ركن وثيق يا كميل ، العلم خير  
من المال ، العلم يحرسك ، وأنت تحرس المال ، والعلم حاكم والمال  
محكوم عليه ، مات خزان المال ومعه أحياء ، والعلماء باقون مابقي الدهر .  
أعيانهم مفقودة وأمثلتهم في القلوب موجودة .

وقال لعمر بن الخطاب : ثلاث ان حفظتهن وعملت بهن كفيتهن  
ماسواهن ، وان تركتهن فلا ينفعك شيء سواهن . قال وما هن . فقال :  
الحدود على القريب والبعيد ، والحكم بكتاب الله في الرضى والسخط ،  
والقسم بالعدل بين الأحمر والأسود . فقال له عمر أبلغت وأجزت .

• وخرج يوما فقال : يا طالب العلم ، ان للعالم ثلاث علامات : العلم  
بالله ، وبما يحب الله ، وبما يكره الله . وللعالم ثلاث علامات : الصلاة ،  
والزكاة والورع . وللمتكلف من الرجال ثلاث علامات : ينازع من هو فوقه ،  
ويقول بما لا يعلم ، ويتعاطى ما لا ينال . والظالم ثلاث علامات : يظلم  
من هو فوقه بالمعصية ، ومن هو دونه بالغلبة . ويظهر الظلمة والاثم .  
والسرائي ثلاث علامات : يكسل اذا كان وحده . وينشط اذا كان من يراه ،  
ويحب أن يحمده في جميع أموره . وللحاسد ثلاث علامات : يغتاب اذا  
غاب ، ويتقرب اذا شهد ، ويشتم بالمصيبة . والمنافق ثلاث علامات :  
يخالف لسانه قلبه ، وقوله فعله ، وعلايته سريره . وللمسرف ثلاث  
علامات ، يأكل ما ليس له . ويشرب ما ليس له ، ويلبس ما ليس له . وللكسلان  
من الرجال ثلاث علامات : يتوانى حتى يفرط ، ويفرط حتى يضيع ، ويضيع  
حتى يآثم . وانما هلك الذين قبلكم بالتكلف . فلا يتكلف رجل منكم أن  
يتكلم في دين الله بما لا يعرف . فان الله عز وجل يعثر عن الخطأ ان  
أجهدك وأبك .



أن تلك الدولة الأولى التى كان العلم أساس قيامها كانت تطبق ما سبق نصا وروحا فالمساواة بين جميع الأجناس قائمة ، والعصبية المقرونة التى شاعت بين عرب الجاهلية ، قد تلاشت والتكلف والنفاق كسدت أسواقهما وبارت تجارتها . والتقوى معيار المفاضلة ، والمال محكوم عليه وليس بحاكم على الناس . الناس جميعا يحكمهم الاسلام . وينعمون فى ظل مبادئه بالأمن والأمان . ورغم حدوث بعض الأحداث فى تلك الدولة ، إلا أن الشعور القوى والإيمان التام بمبادئ الاسلام قد حفظ للمسلمين وحدتهم .

ثم قامت الدولة الأموية ، بعد أن بويع معاوية بن أبى سفيان فى السكوفة فى ذى القعدة من سنة ٤٠ هـ ورجع الى الشام سنة ٤١ هـ ليبدأ التاريخ الفعلى للدولة الأموية ، ويختلف طرز الدولة عما سبقتها كلية واستمرت الفتوحات الاسلامية رغم هذا التبدل ، ودخل المسلمون بلاد الهند ودخل محمد بن القاسم بن محمد الثقفى بلاد السند فى عهد الوليد ابن عبد الملك ودخل قتيبة بن مسلم الباهلى بلاد ماوراء النهر ونشر راية الاسلام فوق ربوعها وضم تلك البلاد حتى حدود الصين الى ديار الاسلام ، ثم كان موسى بن نصير الذى فتح بلاد الأندلس وأدخل الاسلام فى قارة أوروبا . وأما مسلمة بن الوليد فقد ظهرت عزمته فى حروب الروم التى كان يسير اليها فى كل عام فيفتح ما أمامه من الحصون مثل حصن طوانه وعمورية وهرقله وطرسوس حتى هاب الروم المسلمين .

ثم هدأت ثورة الفتوحات الاسلامية ، وانحسر مدها ، لأسباب متعددة منها : أن العربى كان ينظر اليه من قبل المسلمين من غير العرب باعتباره رمزا للدين ، ولكن هذا العربى ، سرعان ما عاد الى عصبية القبيلة المقرونة وطباعه الجاهلية ، التى أبطلها الاسلام ، ولما كان الخلفاء الأمويون بما كانت لديهم من بصيرة نافذة وحنكة سياسية ، قد عمدوا الى تعريب المناطق الشرقية من العالم الاسلامى بارسال عائلات جنود الغزو الى تلك المناطق والاستقرار بها ، فان زدتهم الى طباعهم الجاهلية كانت ذات تأثير سيىء فى نفوس المسلمين من أهالى تلك البلاد ، مما هيا

ررت . . . . . من . . . . . شعوب و . . . . . سى . . . . .  
لم يحسن اسلامها ، وان اظهرت الاسلام رغبة فى مغنم مادی او منصب  
مهم . او اظهارا للتقوى التى عرفوها عن طريق معتقداتهم القديمة .  
هيات الظروف لتلك الجماعات لبث سمومها ومبادئها بين المسلمين للنيل  
من العربى أولا ثم من الاسلام ثانيا فآخذوا يثيرون المتاعب فى تلك  
الأمصار وشجعهم على التمدى فى تنفيذ ما هدفوا اليه ما انتهجه العرب  
من التمدى فى خط الردة الذى ساروا عليه . وزاد الطين بلة ظهور ماجبل  
عليه العربى من حبه لنفسه أولا . ثم لقبيلته ثانيا . ثم لبنى قومه ثالثا .  
فآخذ كل منهم ينعم بالحرية الشخصية لا الحرية الاجتماعية . رغم ماتحدثه  
الأولى من فوضى واضطراب . وآخذ ينظر الى أبناء الشعوب الاخرى من  
فوس وروم . رغم ما كان لهم فى ميادين الحضارة من حول وطول . نظرة  
السيد الى المسود . فظهر عند أبناء الشعوب الأخرى التى دخلت فى الاسلام .  
أحساس بالخيبة وضرورة مواجهة هذا . فبدأ الشعور بالقوى بات يقوى  
وغذته الجماعات المناوئة للاسلام من أبناء تلك الشعوب . ولم يحاول  
أى من الخلفاء الأمويين معالجة هذا الوضع المتردى . عدا عمر بن عبدالعزيز  
وكانت مدة حكمه قصيرة وعادت الأمور بعدد سيرتها الأولى . فازدادت  
نار العصبية القبليّة تاججا . فتحكمت فى تصرفاتهم وسلوكهم . مما ساهم  
لمساهمة كبيرة فى اشعال نار الثورة ضدهم . والاطاحة بهم فيما بعد .  
حين ناضر الفرس دعوة أبى مسلم لبنى العباس . وانتهت دولة الأمويين  
بمقتل آخر خلفائهم مروان بن محمد فى ذى الحجة سنة ١٢٢ هـ وبتولى  
أمر المسلمين السفاح كأول خليفة للعباسيين فى نفس العام .

وقامت الدولة العباسية . ولكنها لم تستفد من الأخطاء التى وقع  
فيها الأمويون فلم تحاول اصلاح الأمور وتداركها . رغم حرص القرآن  
الكریم فى أكثر من سورة وآية على ذكر الحوادث الماضية وما حدث  
للأمم الشعوب . رغبة فى أخذ العظة والاعتبار . فعمد العباسيون الى قمع  
خصومهم . والانتقام ممن ساعدتهم ومد يد العون اليهم . ناسين أن  
العقائد والأفكار . لا تصارب بالقهر والجبروت الا بعد استنفاد كل  
السبل والوسائل . وان الوسيلة المثلى لمغالبة العقائد والأفكار المعادية .  
انما تتم بمقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل . وناسين أن القهر يخفى

العلن ، ونسى العباسيون ان التمثيل لا يجوز شرعا لا بالعدو ولا بالصدیق  
لقول النبی علیه الصلاة والسلام ایاکم والمثلة ولو بالکلب العقور .

عندئذ وفى المراحل الأولى لقیام الدولة العباسية ، حملت الدولة  
معها ارهاصات ضعفها وتدهورها فبرزت القوميات وظهرت الدویلات  
الاسلامية فى المشرق ممثلة فى قیام الدولة الطاهرية والصفارية ثم  
السامانية والغزنوية والسلجوقية أو البويهية والخوارزمية ، واكتفى الخليفة  
العباسی باللقب الاسمى وتطاوت بعض تلك الدویلات فهاجم حکامها الخليفة  
وعزلوه وأقاموا آخر مقامه .

هذا فى المشرق ، أما فى مغرب العالم الاسلامی ، فقد نجا من عملية  
التمثيل التى اتبعها السیاسيون مع الأمويين أمواتا وأحياء أمير من أمراء  
الأمويين ، هو عبد الرحمن بن معاوية بن هشام ، هاربا حتى دخل بلاد  
الأندلس سنة ١٣٨ هـ - ٧٥٥ م غسمى بالداخل ، لأنه أول من دخلها من  
آل مروان .

نجح بفضل ذكائه ، ومستفيدا مما حدث ، من استمالة القبائل الیمنية  
والمضرية التى تأججت نار الخلافات بينهم ، نجح فى استمالتهم الى جانبه  
واستطاع أن يهزم والى الأندلس هناك - وهو يوسف بن عبد الرحمن  
الفهري - فى واقعة المصارة لقرطبة سنة ١٢٨ هـ ويكون فى الأندلس  
امارة جعل عاصمتها قرطبة لیبقى الأمويون فى الأندلس بعد ذلك لعدة  
قرون .

أما مصر ، شأنها شأن غرب الامبراطورية الاسلامية ، فكانت قد  
تخلصت من نفوذ الحكومة المركزية فى بغداد لينفرد بحكمها الطولونيون  
حتى سنة ٩٠٥ م ثم ظهر الاخشيديون الى أن تمكن الفاطميون من دخول  
مصر ٩٦٩ م وظلوا بها نحو من مائتين وخمس من السنين الى أن قضى  
صلاح الدين الأيوبي على الفاطميين فى مصر ، ورأى أن مكانه مهدد فى  
مصر ما بقيت سوريا منفصلة عن مصر ، وذلك لقرب الدویلات الصليبية

منها بصورة خاصة . ولذا بسط نفوذه على سوريا بعد عدة معارك عنيفة في سوريا وفي جبهات أخرى وتوالى الحملات الصليبية على العالم الاسلامى ليخوض صلاح الدين حروبا متواصلة ضد الصليبيين مما خلد اسمه فى الشرق والغرب على حد سواء كل حسب نظرته اليه . وكانت أشهر معاركه ضدهم معركة حطين ١١٨٧ م التى انزل فيها صلاح الدين بالجيوش الصليبية هزيمة قاضية وأسر ملك القدس نفسه ، ومن ثم تساقطت حصون الصليبيين واحدة بعد الأخرى فى أيدي المسلمين حتى اذا كان شهر سبتمبر من سنة ١١٨٧ م وصل صلاح الدين وجنوده الى القدس فاستسلمت لىم المدينة لتعود الى حكم المسلمين مرة أخرى الا ان سقوط تلك المدينة أحيى لدى الفرنجة أو أوروبا فكرة الحرب الصليبية من جديد فنتسبت الحرب بين المسلمين والفرنجة مرة أخرى فى ١١٩١ م .- ١١٩٢ م ووقعت مجازر بين الطرفين الى أن تم الصلح فى ١١٩٢ م كان من نتيجة ذلك السماح للنصارى بزيارة القدس حجاجا عزلا من السلاح ليموت صلاح الدين بعد هذا مباشرة أى فى عام ١١٩٢ م ، ليخلفه خلفاؤه من بعده ، وظلت ذرية صلاح الدين قائمة فى حلب حتى ١٢٦٠ م أى الى الغزو المغولى . وتولى الملك العادل عرش الامبراطورية الأيوبية فعين الكامل فى مصر ليموت فى ١٢٢٨ ، ويقوم الصراع بين الأيوبيين ويستفيد الفرنجة من ذلك ويهناجمون مصر بقيادة لويس التاسع الذى احتل دمياط ثم تمكن المصريون من انزال الهزيمة بجيش الفرنجة وأسر لويس التاسع نفسه وتولى شجرة الدر أمر مصر .

فى تلك الأثناء كانت حملات المغول تترى على شرق العالم الاسلامى تقطع أجزاءه واحدا بعد الآخر . وهنا أقف وقفة قصيرة ، بعد هذا الاستعراض الموجز لأحوال العالم الاسلامى ، وأقول ان من حسن حظ الاسلام ، انه لا يؤخذ بما يفعله أبناؤه ، ولا يجوز الحكم عليه من خلال أعمالهم ، بل يؤخذ بسباده. التى ابتعد عنها المسلمون فضعفوا وتفرقوا واذا أردنا أن نصلح أنفسنا كمسلمين ، يجب أن نقف مع أنفسنا وقفة صدق . نشخص أمراضنا ونحدد طرق علاجها .، وأن ندرك أن الاسلام قول مقرون بالعمل ، وخير دليل على ذلك بالاضافة الى قيمة العمل التى



حرص القرآن على إبرازها ، من ر -

قول باللسان ثم يصدقهما المسلم بالعمل في باقى الأركان وفى إقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلا .

فنرى أن أول مأساة تكابدها اننا كمسلمين بعامه ، وكعرب بصفة خاصة نتكلم ونتكلم وأحيانا لا نحسن حتى الكلام . فيجب أن نقضى على هذا الداء الدفين الذى يجرى فينا مجرى الدم من العروق ، وأن ننبذ ما بيننا من خلافاط طاحنة بالقضاء على مسبباتها وهى كثيرة ومتعددة ولكن من يمن الطالع ان ما يوحد بيننا أكثر مما يفرق .

نتيجة لتمادى المسلمين فى خلافتهم ، وصراعاتهم وإيثار القول على العمل وشدة ضربات المغرول المتلاحقة على العالم الاسلامى ، وصفت تلك الحملات ، بأنها واحدة من أكبر الضربات التى تعرض لها العالم الاسلامى ان لم تكن أكبرها فمزقت أوصاله الواهنة ولعبت بمراكز القوى المتناحرة فيه ، حتى قضت عليها واحدا بعد الآخر ، وتركت أرض المسلمين قاعا صفصفا ، بما ارتكبته من تقتيل وتخريب وتدمير شمل كل شئ سوى من يحتاجون إليه .

دفع هذا الحادث الجلل مؤرخا اسلاميا عاصر تلك الأحداث فى بدايتها وهو ابن الأثير فذكر فى كتابه الكامل : « لقد بقيت سنين عدة معرضا عن ذكر هذه الحادثة ، استعظاما لها ، كارها لذكرها ، فأنا أقدم اليها رجلا ، وأؤخر أخرى ، فمن الذى يسهل عليه نعى الاسلام والمسلمين ، ومن الذى يهون عليه ذكر ذلك ، فياليت أمتى لم تلدنى ، وياليتنى مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا . . . » ثم يقول وهذا البيان يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التى عفت الأيام والليالى عن مثلها عمت الخلائق وشخصت المسلمين . فلو قال قائل ان العالم منذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم الى الآن لم يبلوا بمثلها لكان صادقا فان التاريخ لم يتضمن ما يقاربها أو يدانيها .

كتب ابن الأثير هذا قبل حدوث النكبة النهائية بثلاثين عاما ، حين سقطت بغداد على يد المغول بقيادة هولاكو سنة ٦٥٦ - ١٢٥٨ م فكانت



... سم واسمن وبم الفصاء على الحضارة الاسلامية  
التي ازدهرت وتلاّات انوارها قرونا عديدة ساعم فيها العرب والفرس  
وغيرهم .

ووصفها المستشرق الانجليزى ادوارد جرانفيل براون بقوله : ان  
البشرية لم تصب بأذى ، قدر ما أصابها من حملات المغول .

وقد أثارت هذه النكبة اهتمام الباحثين فى الشرق والغرب ، وكان  
اهتمام الغرب بها أكثر من الشرق ، رغم أن ما أصابهم من ويلاتها كان  
قليلًا . وطرحت أسئلة عديدة أجبت عنها فى بحثى الذى قدمته لجامعة  
القاهرة للحصول على درجة الدكتوراه منها :

هل المغول قوم لا يغلبون ؟

كيف تكونت دولتهم بعد تفرقهم الى قبائل وعشائر وبطون وفخاذ ؟

هل ما حققوه من انتصارات راجع الى قوتهم الذاتية وحدها أم الى  
غير ذلك من الأسباب ؟

وبادىء ذى بدء أقول : ان تحقيق الغلبة فى أية معركة يخضع للقوة  
الفارقة للمنتصر والخور القاتل عند المغلوب . أو لحسن استغلال الطرف  
المنتصر لنقاط الضعف عند المغلوب . انه غالبًا ما تكمن عند الطرفين  
المتنازعين نقاط ضعف وركائز قوة ، فاذا أحسن أى منهما معرفة ذلك  
وبنى خطته على أساسها حقق الغلبة .

على أية حال ، فان آثار هذه النكبة لا تزال واضحة السمات ، بادية  
القسمات على العالم الاسلامى لم توحيده وحدة ، ولم تجمعها قوة .

رغم أهمية ذلك ، فان تاريخ المغول ، لم يحظ بالأهمية المطلوبة من  
قبل علماء العالم الاسلامى المعاصرين ، مكتفين بما سجله عدد من  
المؤرخين المسلمين الذين عاصروا تلك الأحداث أو شاركوا فيها ، سواء

من الفرس أو العرب ، مثل عطا ملك الجوينى صاحب تاريخ جهان گشا  
أى فاتح العالم الذى كتب باللغة الفارسية ، والذى شغل مناصب عدة  
من قبل المغول مثل منصب صاحب الديوان وكذلك رشيد الدين وزير غازان  
خان ومن أتى بعده من الحكام المغول ، فقد كتب كتاب جامع التواريخ  
بالفارسية ثم كتاب طبقات ناصرى للجوزجاني . وتاريخ وصاف الذى  
يعتبر ذيلًا لكتاب جهان گشا ، ومن كتب بالعربية آنذاك ، النسوى  
مؤلف كتاب سيرة السلطان جلال الدين منكبرتى ، وهو من الكتب المهمة لأن  
النسوى عايش السلطان جلال الدين المنكبرى آخر حكام الدولة الخوارزمية  
التي دامت ويلات المغول قبل هجومهم على الخلافة العباسية :

فمن البحوث والكتب العربية التي تناولت تلك الحقبة بالدراسة  
والتحليل - وهى قليلة الى حد ما ماكتبه استاذى الدكتور فؤاد الصياد عن  
رشيد الدين فضل الله مؤلف جامع التواريخ ، والمغفور له الأستاذ حافظ  
حمدى فى كتابيه : الدولة الخوارزمية والمغول ، والشرق الإسلامى قبيل  
الغزو المغولى ، وكاتب هذه السطور فى رسالة عن عطا ملك الجوينى  
وكتابه جهان گشا ، والزميل الدكتور سعد الغامرى فى رسالة عن سقوط  
بغداد فى أيدي المغول وغير هؤلاء ، إلا أنها قليلة بالنسبة لأهمية  
الحدث .

أما عند الأوروبيين فقد كان الاهتمام أكبر والدراسات أكثر ، فقد  
نشرت بحوث كثيرة وترجمت أمهات الكتب التى تحدثت عن المغول الى  
اللغات الأوروبية . ولم يكتفوا بذلك بل قاموا بإجراء اتصالات ومراسلات  
قام بها الرحالة الأوروبيون فى أوقات واكبت الغزو المغولى ولحققت به مثل  
رحلات روبرت وكارينو .

أمل أن نقف على فحوى تلك المراسلات والزيارات التى قام بها  
هؤلاء السفراء والرحالة الى بلاط الخان ( الحاكم - الملك ) فى قراقورم  
عاصمة المغول فى موطنهم الأصلى .

كما اهتم العلماء الروس والصينيون بالمغول وتاريخهم منذ ظهور  
هؤلاء الأقوام وقاموا بإجراء العديد من الحفريات والدراسات لما أنتجته

تلك الحفريات من آثار شملت منطقة واسعة فى آسيا الوسطى وشواطئ نهر الفولجا ، واستطاعوا من خلال تلك الاكتشافات ، الوقوف على معلومات قيمة عن أصل تلك الأقوام .

وسأحاول فى هذه العجالة القاء الضوء على هؤلاء الأقوام ، ولما كان التعرف على أى قوم ، والوقوف على تاريخه ، يجب أن يبدأ أولا بدراسة ماهية هذا القوم والظروف الطبيعية التى عاش فيها - والاطار الاجتماعى الذى عاش من خلاله ، لأن العقلية عند أى إنسان إنما تخضع لعاملين أساسيين : الأول الظروف الطبيعية ، والثانى النظم الاجتماعية بما فيها من تقاليد وعادات ويكمل ذلك الظروف الخارجية المحيطة به .

لذا سأبدأ بوصف للموقع الجغرافى الذى عاشت فيه تلك الأقوام .

#### أولا - الملامح الجغرافية :

تمتد المنطقة المعروفة جغرافيا باسم آسيا الوسطى والشرقية ، من بحر اختك Okhotsk حتى بحر الخزر ( قزوين - مازندران فالأسماء الثلاثة تطلق على هذا البحر ) . وتشتمل على مظاهر جغرافية مختلفة من جبال ومضاب وفياف وأراض خصبة ، إلا أن البيئة الصحراوية هى الغالبة ولولا وجود مناطق حضارية فى أطراف تلك المنطقة كالصين شرقا وإيران غربا ، لما وجدت حياة بها .

ويقع القسم الرئيسى من تلك المنطقة على خطوط عرض واحدة ، مع دول وسائط أوروبا والبحر المتوسط وتحده شرقا هضبة منشوريا وجبال خينكان الكبرى Khingan وسور الصين العظيم وغربا بحر قزوين . وشمالا سيبيريا المعروفة بشدة برودتها وقلة السكان بها حتى أوائل القرن العشرين حين أنشئت شبكة السكك الحديدية التى شملتها جميعا ، وجنوبا هضبة التبت وجبال الهيمالايا التى تتخللها بعض الممرات الوعرة ذات الرياح الشديدة . فلم يتجاسر كثير من الناس على سلوكها ، إلا أن هذا لم يحل دون تيام علاقات بين الصين والهند وغيرها .

نتيجة لهذا فقد كانت هجرات الأتقوام الرحل فى تلك المنطقة . ومنسذ الأزمنة القديمة تتجه اما شرقا أو غربا طلبا للملجأ والكلا مما دفع بالصين وإيران الى تحسين علاقاتهما بتلك الاقوام بحسن المعاملة حيناً ، أو بدفع جزية أحيانا أخرى رغبة منهما فى تأمين علاقاتهما التجارية ومصالحهما المشتركة وحفظا لسلامة طريق القوافل بين آسيا الشرقية والغربية .

وهى الطريق التى تعبر الممرات الواقعة بين سلاسل الجبال التى تربط بحيرة بايكال بهضبة بامير .

ويمكن تقسيم تلك المنطقة من ناحية التضاريس الى قسمين : الاول ويمتد بين سلسلة الجبال وسور الصين وجبل خينكان ، ويشتمل على عدة هضاب وصحار فاصلة .

والثانى ويشتمل على الجزء الجنوبى الغربى من سيبيريا وتركستان ، ويمتد بين هضبة إيران وهضبة بامير التى توازيها جنوبا سلسلة من الجبال تنتهى عند بحيرة بايكال .

وأهم اجزاء تلك المنطقة ، صحراء المخول التى تقع فى شمالها ، والتى تحدها جبال خينكان وسلسلة جبال يابلونوى Iablonoi وجبال التائى Altai التى تصل صحراء جوبى Gobi - موطن المغول - بصحراء دزونكارى Dzungari الواقعة بين سلسلتى جبال التائى وتيان شان Thian—Chan كما تربطها بصحراء تركستان الشرقيه وحتن كانسفر كوين لن . Kuenlun .

وكانت الممرات الواقعة بين تلك الجبال المتوازية هى الطريق الوحيدة التى تربط القسم الشرقى بالقسم الغربى من آسيا ، وان كان الممر المستد بين جبال التائى وجبال تيانشان أكثرها اتساعا .

أما الممرات الأخرى المتفرعة من سلسلة جبال تيانشان ، والتى تربط بين هضبة بامير وصحراء تركستان وهضبة إيران فكانت ضيقة يصعب الاستفادة منها .



• أما هضبة بامير فهي أكثر ضباب آسيا ارتفاعا ووعورة ، ومنها تبدأ عدة جبال فى الارتفاع ، وتتفجر عنها عدة انهار ايضا ، تتجه الى جهات عديدة •

من بين تلك الجبال ، نجد فى الشمال سلسلة جبال تيانشان التى تمتد من سمرقند الى داخل تركستان الصينية ، وفى الجنوب جبال كوفن لن وقراقورم وحيمالايا التى تسير جميعها فى موازات بعضها الآخر من الناحية الشمالية الغربية الى الناحية الجنوبية الشرقية مخترقة هضبة التبت ووديان السند والكنج وتبدأ من الناحية الغربية لتلك الهضبة أى هضبة بامير ، سلسلتان من الجبال ، الأولى جبال الهندوكوه أو الهند وكوش والثانية سلسلة جبال سليمان التى تنتهى عند منطقة بلوجستان وساحل المحيط الهندى وكانت الطرق الرئيسية للممالك أو الدول المحيطة بهضبة بامير مثل تركستان وكاشغر والبنجاب وأفغانستان الحالية وايران ، نسلك المعابر الجبلية للجبال التى سبقت الإشارة اليها ، وكانت تلك الطرق نفسها ، هى المسالك التى عبرتها جيوش الغزو لكلا الجانبين ، سواء من قبل أهالى آسيا الوسطى والشرقية لتركستان وأفغانستان الحالية وايران أو هجمات الايرانيين على آسيا الوسطى وكاشغر والهند •

أفردت الملامح الجغرافية بمزيد من التفصيلات ، لأن ذلك سنحتاج اليه فى مقالاتنا باذن الله •

### المظاهر الطبيعية :

يمكن تقسيم هذا الجزء من آسيا الى أربعة أقسام هى :

١ - القسم المحصور بين جبال خينكان ويابلنوشى والتاى وجبال سايان أى حوض بحيرة بايقال وأنهار سلنكا Selenga وأرقون Argoun وكرولن Kernulene .

٢ - سفوح جبال تيانشان والوديان العليا لنهر جيغون ( أمودريا ) وسيحون ( سيردرىا ) أى حوض بحيرات بالخاش وقره كول وايسى



كول وكان يطلق على القسم الشمالى الغربى منها قبل العصر المغولى اسم تركستان بينما أطلق على القسم الجنوبى الشرقى اسم فرغانة .

٣ - المنطقة المحصورة بين جبال تيانشان وكونن لن وعضبة بامير أى حوض نهر تاريم وشعبه مثل بحر ختن ، ويارقند ، وكاشغر وآق سو وتسمى اليوم باسم تركستان الشرقية أو تركستان الصينية، وكانت تعرف قبل استيلاء الصينيين عليها باسم كاشغر وختن .

٤ - القسم الواقع بين جبال تيانشان وعضبة بامير وعضبة ايران وبحر الخزر أى حوض بحيرة آرال أو بحيرة خوارزم ، والوديان الوسطى لأنهار سيحون وزرفشان وجيجون .

وقد قسم هذا الجزء الأخير ابان الغزو المغولى الى ثلاثة مناطق :

( أ ) المنطقة الأولى المجاورة لهضبة ايران ، أى وديان أنهار مرغاب وتجن وأترك وتشمل جزءا من خراسان وتضم من المدن المعروفة كلا من مرو وبلخ وفارياب ومرو الرود .

( ب ) المنطقة الممتدة بين بحيرة خوارزم وبحر الخزر والمناطق المجاورة لمصب نهر جيجون ويطلق عليها اسم خوارزم ، والبلاد الرئيسية بها أوركنج ( كركانج أو جرجانيه ) وهى العاصمة ثم هزار اسب وخبوه ( خيوق ) .

( ج ) المنطقة الممتدة بين نهر جيجون ونهر سيحون والمرتفعات الغربية لهضبة بامير وتعرف باسم ما وراء النهر ، وكان أكثر المناطق عمراناً وخصباً وأشهر مدنه : بخارى ، وسمرقند ، وكش ، وترمد ، وفخشب ( نسف ) ، وجاج ( الشاش ) واطرار ، وطراز ، وبناكت ، واسبيجاب .

أما القسم الأول من الأقسام الأربعة المشار إليها ، فكان المقر الأسمى لمجموعة من الجنس الأصفر الذى عرف فيما بعد باسم المغول والتتار أو التتر .

أما كاشغر وخقن - رغم أنها كانت مقرا لجماعة من الآريين ذوي البشرة البيضاء كما أثبتت بعض الحفريات حديثا - فإنها أصبحت منذ أواسط القرن الثاني الهجري موطننا لطائفة من الأتراك ومسكننا لهم ، رغم أن موطنهم الأصلي ، كان بالقسم الثاني أى سفوح جبال تيانشان والأجزاء الشمالية لبحيرة خوارزم وبحر الخزر والشاطئ الشرقي لنهر سيحون أى أن هذا القوم كان متصلا بمقر طائفة من المغول من ناحية ، ومتصلا بممالك الآريين فيما وراء النهر وإيران من ناحية أخرى وعلى هذا فأننا يمكن أن نقول أن موطن المغول والتتار والترك هو المنطقة الممتدة من بحر الخزر غربا حتى بحر أختسك وسور الصين شرقا وكانت تلك المنطقة مهياة للسكن والاقامة وأنشاء المدن كلما اتجهنا جنوبا ، لوجود الواحات الكثيرة المجاورة لمجاري الأنهار وشعب الجبال ، لما تتميز به من الاعتدال في المناخ والقرب من الممالك المتدنة ، لذا قامت بعض الممالك من الترك وغيرهم في تلك الأجزاء ، أما الغالبية العظمى من المغول والتتار والترك فعاثوا عيشة البدو التي تعتمد على التنقل والترحال .

### طوائف الترك والمغول :

لا شك أن الصين كانت أقوى جيران تلك القبائل المختلفة ، وإنها كانت تطلق عليهم منذ زمن سحيق . وبخاصة على القبائل التي تسكن المنطقة الشمالية ، اسم الهون وأن الصينيين قد بنوا سدهم قبل ميلاد المسيح بما يقرب من قرنين ونصف اتقاء لشرك الهون هؤلاء ، وأخذوا يناصرون فريقا على آخر تجنبنا لشرك مجملاتهم وأغاراتهم كما حدث حين ناصروا الأويغور سنة ٧٤٤ م ضد الأتراك الذين استطاعوا أن يؤسسوا امبراطورية كبيرة ثم ناصروا القيرغيز ضد الأويغور مرة أخرى عام ٨٤٨ م .

ألا أن الصين نفسها قد تعرضت في القرن الخامس الهجري . العاشر الميلادي لهزة عنيفة قسمتها قسمين : حكم كل قسم منها أسرة من الأسرات . الأولى سلاطين أسرة كين Kin - وكانوا رؤساء جماعة

من الجنس الأصفر تعرف بـ منجو - وسيطرت على الخطا اى الصين الشمالية .

وكانوا فى نظر الصينيين الأصليين يعدون من الأجانب ، وذكر بارتولد فى تاريخ الترك فى آسيا الوسطى ، انهم من المغول ، وكانت عاصمتهم أحيانا مدينة بكينك ( بكين ) وأحيانا مدينة كاي فونك الواقعة على شاطئ النهر الأصفر ( هوانكو ) .

والأسرة الثانية ، سلاطين أسرة سونك Soung وحكموا القسم الجنوبي من الصين . وكانوا صينيين فى أصلهم ، وكانت عاصمتهم مدينة هانك جنو Hongtchenu الواقعة على شاطئ المحيط الهادى جنوب مدينة شنغهاى .

وكانت هاتان الأسرتان محاطتين من الشمال والغرب بقبائل المغول والترك المختلفة .

### قبائل المغول :

كان المغول قبائل مختلفة ، الفروق بينهم متفاوتة ، ومساكنهم الى جد ما متباعدة وأهم تلك القبائل أو الطوائف مايلى :

١ - قبيلة التتار والقنقرات ، وكانوا يقطنون المنطقة الممتدة من شاطئ نهر أرقون ونهر سلنكا ومملكة القرقيز ( الفرغيز ) شمالا ، والتبت ومملكة التتغوت جنوبا ، ومملكة الخطا ( الصين الشمالية ) شرقا ، ومملكة الاويغور غربا .

وكانت هاتان القبيلتان أكثر قبائل الجنس الأصفر توحشا ، لباسهم من جلود الكلاب والفئران وطعامهم لحوم جميع الحيوانات فرضوا سيطرتهم لفترة طويلة قبل ظهور جنكيزخان على جميع القبائل فى المنطقة ، وحين أخضعهم جنكيز لحكمه ، أطلق اسم التاتار أو التتر على جميع قبائل الجنس الأصفر الذين أخضعهم جنكيز بل ان

جيش جنكيز ورفاقه وأتباعه ، اتخذوا لأنفسهم هذا الاسم ، أى التاتار ، علما عليهم ، ولكن هذا كان فى المرحلة الأولى لتأسيس جنكيز لامبراطوريته ، ثم أصبحت كلمة المغول هى السائدة بعد ذلك .

٢ - قبيلة قيات وهى قبيلة صغيرة تعرف بـ بور جقين أى أصحاب الميون الزرقاء ومن تلك القبيلة خرج تيموجين ( جينكيزخان فيما بعد ) ، وكان مقرهم بين نهر أنان وكارولان ( كرولن ) وسفوح جبال قراقروم ( يابلنوى ) الحالية .

٣ - قبائل أويرات وارلاء وجلير وكانوا يقيمون أو يتجولون بين نهر انان ( انز ) وبحيرة يايقال .

٤ - الكرايت وكانوا يقيمون فى الواحات الشرقية الواقعة داخل صحراء جوى وجنوب بحيرة بايقال حتى سور الصين ، وكانوا أقوى القبائل المغولية طوال القرنين الخامس والسادس الهجريين ، وسيطروا على العديد من القبائل المغولية واعتنقوا المسيحية بعد اعتناق ملكهم لها سنة ٣٩٨ هـ وكانوا معروفين فى أوروبا نتيجة لذلك .

٥ - النايما و هم من الترك يسكنون الحوض الأعلى لنهر ارخون وسفوح جبال ألنئى وكانوا يدينون بالمسيحية أيضا ، ولكنهم كانوا فى حرب مع الكرايت اخوانهم فى العقيدة .

٦ - الاوينور : وكانوا يدينون المانوية (١) ، وكانوا أكثر قبائل الترك والمغول تمدنا وكانوا يقيمون فى الشمال الشرقى من تركستان الشرقية الحالية وشمال بحيرة لب نور ونهر تاريم .

(١) نسبة الى الداعى لها وهو مانى وقد ظهر فى ايران وادعى انه خاتم الانبياء وأنه الفارقليط ( المخلص ) الذى بشر به عيسى ، وقد أدخل المانويون الذين دخلوا فى الاسلام هذه الفكرة الى الاسلام باسم المهدي المنتظر .



٧ - اترك القارلوق وكانت مملكتهم جنوب مملكة الاويغور .  
الحوض السفلى لنهر تاريم .

٨ - القره ختاي : وكانوا دولة كبيرة أثناء ظهور جنكيزخان ، وكانت دولتهم بين الدولة الخوارزمية ومساكن المغول في الشرق وبسطوا سلطانهم على القارلوق والاويغور . وكان الحد الفاصل بين دولة القراختاي والدولة الخوارزمية الشاطيء الشرقي لنهر سيحون .

أشرت فيما سبق الى الطوائف و القبائل الرئيسية للمغول والترك ، أثناء ظهور جنكيزخان ، ونلاحظ أنها جميعا ، كانت اما خاضعة لأباطرة أسرة كين ، أو تحت سلطان حاكم الكرايت كما هو الحال في قبائل المشرق للمنطقة المغولية ، أو تحت نفوذ كورخان (٢) ( حاكم ) القراختاي في المغرب وتجلت قدرة يسوكاي بهادر وابنه جنكيز في تخليص تلك القبائل من نير التبعية والنفوذ لمن أشرت اليهم ، وكانت تلك أولى المراحل في تجميع المغول في عهد والد جنكيز الذي سمى بأنه مؤسس امبراطورية سيكان الخيام ، كما سنعرف فيما بعد .

هذا بالنسبة للعامل الأول في تكوين العقلية المغولية ، وأعني به الظروف الطبيعية أو البيئة الجغرافية التي عاشوا فيها .

أما العامل الثاني فهو النظم الاجتماعية التي عاشوا من خلالها وتحت سيطرتها وأقصد بالنظم الاجتماعية عند المغول ، الذين كانوا في غالبيتهم بدوا رحلا ، طلبا للمأوى والكلأ أقصد بذلك ، العادات والتقاليد التي كانت سائدة بينهم ، ومتحكمة في سلوكهم وأعمالهم . بالنسبة للحاكم ، فانهم شأن الجماعات البدوية ، لا يتولى الأمر فيهم الا شخص يمتاز - هو أو والده - عن أقرانه بالعقل وحسن التدبير والقوة ، فيخضع الآخريين لنفوذه بقوة سلاحه وأرائقته الدماء وتنفيذ الأحكام اذا تطلب الأمر ذلك ، وبخاصة اذا كان الخاضعون له لا يستمعون لنصحه ويفهمون

(٢) كورخان هو لقب حاكم القراختاي ، وتعني حاكم الحكام أو ملك الملوك .



مصالحتهم • وفى هذه الحالة ، فإن الحاكم إذا اعتراه ضعف أو خور ، انتهى أمره وتولى الأمر غيره من يتمتع بما كان عليه سلفه من صفات أو ينقض اتحاد القبيلة من أساسه •

وكان جنكيز واحدا من هؤلاء الحكام الذين نشأوا فى قبيلة صغيرة ، تعد من أصغر القبائل المغولية فبسط سلطانه عليها وتعدى ذلك الى سائر القبائل المغولية والتتارية والتركية •

حقا ان عادات المغول وتقاليدهم ، قد تغيرت بعد استيلائهم على الممالك المجاورة ذوات الحضارات العريقة مثل الصين وايران ومركز الخلافة العباسية ، رغم أن العادة جرت على احلال نظم الغالبين وتقاليدهم محل نظم المغلوبين وتقاليدهم ، الا أن هذه النظرية لا تصدق الا على أمم فى طور واحد من أطوار الحياة ، أما أن تكون أمة فى طور البداوة وأخرى فى طور الحضارة ، فالأمر جد مختلف • ولذا فانتنا نقول ان الانتصارات العسكرية وحدها لا تفرض نظاما ولا تصنع حضارة ولا تدل عليها بل غالبا ما تكون الانتصارات العسكرية تغطية لفشل حضارى أو عجز عن تحقيق الحضارة •

وخير مصداق على ذلك أن أحفاد جنكيز قد خضعوا خضوعا تاما وهم فى عنفوانهم العسكرى والسياسى لعادات المغلوبين ونظمهم •

حقا ان عادات المغول قد تغيرت ، الا انهم رغم ذلك ظلوا مراعين لنظمهم وقوانينهم مثل قانون الياصا الذى طبقوه على المغلوبين لفترة طويلة •

أما عهد جنكيزخان ، فقد تغير بالتدريج عادات المغول وتقاليدهم ، وكانت وجهة نظر جنكيز أن يظل محافظا على صفاء العنصر المغولى ، حتى يظل هؤلاء البدو غالبين للحضر ، ولذا لم يحفل بأية عادة من عادات الحضر ، ومنع المغول من الإقامة فى المدن ، وطبق ذلك على نفسه بعودته الدائمة والمتكررة الى موطن آبائه وأجداده •

فكانت من عادة المغول كبدو الإقامة فى الخيام ، واتخاذ الصوائف  
أيشواتى التى كانت يسمونها بالمغولية ( يورت أواردو ) وبناء على هذا  
فانهم حتى بعد استيلائهم على الممالك المتحضرة وحاجتهم الماسة للإقامة  
فى المدن ، اتخذوا لأنفسهم مواضع يطلقون عليها اسم المصايف  
والمشآتى ، يذهبون اليها فى فصول الصيف والشتاء ، بخدمهم وخيولهم  
ومواشيهم ، فكانوا يرسلون أشخاصا يسمونهم ( يورتجى ) لاختيار  
أنسب الأماكن لمقام الخان ( الحاكم ) وحاشيته . فكانوا يقيمون  
الخيام من الوبر أو اللباد ، ويقيم المرافقون له فى خيام أو أكواخ  
مصنوعة من أوراق الأشجار وأغصانها ، وتقام حول خيام الخان ،  
وبعد انقضاء الفصل يقومون بنقل ما يمكن نقله ويضرمون النار فيما بقى .

وكانت من عادة المغول أن لا ييسارح الابن الأصغر للخان الموطن  
الأصلى لأجداده ولا ينال حظا من الارث عند تقسيم أملاك والده على  
أخوته ، إلا أنه يكون ملكا لموطن أجداده عند وفاة والده ، فحين توفى  
جنكيز ، فإن المناطق المجاورة لأنهار كارولين وائن قد آلت لأصغر أبنائه  
وكان يسمى تولى - وهو والد هولاكو . وكان هذا الجزء أصغر الأجزاء  
التي قسمت بين أخوته الكبار ، ومن الجائز أنهم كانوا يلاحظون أعمار  
الأبناء عند تقسيم التركة .

أما بالنسبة لعاداتهم فى الزواج . فكان المغول يتزوجون ما يشاءون  
من النساء دون تحديد لعدد معين . وكانت من عادة سلاطين المغول ،  
إذا أحرزوا انتصارا على ملك أو أمير أو عقدوا اتصادا مع أى من  
هؤلاء ، أن يتزوجوا ابنته أو أخته ، فإن كان قد قتل تزوجوا زوجته ،  
لذا تذكر كتب التاريخ أن عدد زوجات جنكيز وجواريه حين وفاته بلغت  
خمسمائة امرأة .

وإذا مات أحد رؤساء المغول أو أحد أمرائهم ، جرت العادة ، أن  
تورث زوجاته وجواريه إلى أكبر أبنائه ، ويستطيع أن يتخذ أية واحدة  
منهن زوجة له عدا أمه ، فإن لم يرغب فى أيهن جاز له أن يزوج أية  
واحدة منهن لأصدقائه أو أن يطلق سراحهن .

ونظرا لما سبق من كثرة الزوجات ، كان الوالد يرتب أولاده منازل ومراتب ، ويعطى مكان الصدارة لأولاده من زوجته الفضلى عنده ، لذا زائنا جنكيز يفضل من بين أبنائه التسعة أربعة فقط هم أولاد زوجته المفضلة وهى يسونجين بيلى ، وهؤلاء الأولاد هم : جوجى - جفتاى - اوكتاى - تولوى .

لم يكن المغول يدينون بدين معين ، فلم يتحمسوا لأى دين ، أثناء بداوتهم ، وكانوا يؤمنون بالخرافات - شأن أهل البادية - ويعتقدون فى السحر والشعوذة وتسخير الجان ويؤمنون أن للجان اليد الطولى فى تسيير حياة الانسان وأعماله .

وكان رجال الدين البوذيون - ويعرفون عند المغول بكلمة بخش وتدين - يقومون بهذه الأعمال . وكان يطلق على المتخصص فى السحر اسم قام ، وأشاع هؤلاء العلماء بين المغول ، كما أشاعوا فى غيرهم من الناس ، أنهم سخروا الشياطين وحدثت بينهم وبين هذه الأرواح نوع من الألفة ، وأنهم بواسطتهم يستطيعون الاخبار بما كان أو سيكون ، وبلغ اعتقاد المغول فيهم وغى صدق أقوالهم ، أنهم لم يكونوا يشرعون فى أى عمل الا بعد موافقة هؤلاء المنجمين أو المشعوذين .

وكانت إحدى الوسائل التى يلجأ اليها السحرة لحمل المغول على تصديقهم ، أن يجعلوا المغول يمشون النظر فى عظام كتف الخراف ، ثم يأخذونها ، ويلقونها فى النار حتى تنفحم ، ثم يخرجونها ، وينعم القام أو الخان النظر فيها ، فان خرجت سليمة دون أن تفتت النار من أجزائها ، فإن الأمر الذى سيقدم عليه الخان سيمضى وفق رغبته وإذا تفتت أو تفتت جزء منها كان الأمر لا يمكن تحقيقه ، وليس من المصلحة الاقدام عليه .

وكان جنكيز خان يعطى هذا الأمر عناية فائقة ، بل وكان غالبا ما يقوم هو به . وكان أمهر القائمين بهذا العمل ويدعى يلوجوت ساي من الملازمين لجنكيز خان . ومن الأمور التى أولاها المغول عناية فائقة ، واعتبروها من لوازم الحياة الضرورية ، الصيد الذى كان عندهم بمثابة الأمر المقدس الذى يجب مزاولته فى أى يوم لا يكونون مشغولين فيه

ونصت الياسا على أهمية هذا الأمر ، حتى أن جنكيز خان عين واحدا من أبنائه الكبار للإشراف عليه ، كما شاعت عند المغول رياضات أخرى كالمصارعة والملاكمة ، وكانت متعتهم الكبرى أن يشاهدوا هذا النوع من الرياضة وبخاصة عندما تجرى بين النساء من أهالى المناطق المفتوحة .

هذه بعض الخطوط العريضة لبعض عادات المغول وتقاليدهم ، يتضح منها ما كان يعيشه المغول فى تخلف ، إلا أن جنكيز محاولة منه لتوحيد هؤلاء قد سن القوانين اللازمة التى تحقق الوحدة والقوة تلك القوانين التى عرفت باسم الياسا ، وقد سبقت الإشارة الى ذلك ، ويحتاج الحديث عنها الى مزيد من التفاصيل لأهميتها ولكن سأكتفى هنا بهذه العجالة .

شرع جنكيز فى سن الياسا ، فى بداية سيطرته على المغول ، فنظر فيما كان سائرا بينهم من عادات الغى بعضها وأبقى على بعضها الآخر وأضاف إليها من عنده عدة أحكام ، وأمر بأن يتعلم أطنال المغول الخط الاويغورى ، وأن تكتب تلك الأحكام والقواعد فى صحف وتودع فى خزائن الأمراء وكان يطلق على كل حكم من هذه الأحكام والقواعد باللغة المغولية اسم ياسا أو ياسا أى الحكم أو القاعدة أو القانون ، ومهر جنكيز جميع هذه الأحكام والقواعد حتى أضحت دستورا يرجع اليه فى كل أمر من تعبئة الجيوش والتخريب البلاد وأمور الملك وترتيب الشورى ، وشن الهجوم وأنواع العقوبات المختلفة وكيفية تنفيذها وأسلوب الحياة عند المغول سواء فى حركاتهم أو سكناتهم .

وأصل كلمة ياسا فى المغولية دزاسك وعرفت فى المصادر العربية والفارسية بأسماء مختلفة مثل ياسا ، يساق ، ياساق ، ويسق .

وللحديث عن الياسا بقية لأهميتها فى شرح عادات المغول ونظمهم ، وبيان أساليبهم الحربية وخاصة أن هؤلاء البدو قد تمكنوا بفضل وحدتهم وما ألزموا به أنفسهم من قوانين أن يقهروا المسلمين وغيرهم ، إلا أن ما حدث للمسلمين منهم كان أكبر من غيرهم وفى هذا يصدق القول بأن الوحدة قوة والتفرق ضعف .





منظومه ورمه وحلساه عيوعى

## دراسة نقدية تحليلية مقارنة

الدكتور محمد السعيد عبد المؤمن

من المتفق عليه بين الدارسين للأدب الفارسي في عصوره المختلفة ، وعلى اختلاف جنسياتهم واتجاهاتهم ومشاريهم أن هذا الأدب عندما عاد الى الظهور بعد الاسلام وكتب باللغة الفارسية الحديثة اعتمد على الأدب العربى اعتمادا كبيرا ، وأخذ منه أركانه ومقوماته حتى استطاع أن يقف على قدميه ، فقد أقام الفرس شعرهم على نفس الأسس التى يقوم عليها الشعر العربى وكذلك النثر . وان كان بعض المتعصبين من الفرس يحاولون أن ينكروا فضل الأدب العربى على الأدب الفارسي ، بل ويذهبون الى أبعد من ذلك عندما يزعمون أن الفرس قد وضعوا قواعد علمية للأدب العربى كما فعل الخليل بن احمد الفراهيدى فى علم العروض وغيره من علماء الموالى الفرس فى مختلف العلوم والفنون ، فان الدارس للأدب الفارسي لا يسعه الا أن يؤكد - بعيدا عن المهارات الشعبوية والتعصب الأعمى - أن الموالى من الفرس ان كانوا قد شاركوا بفكرهم فى بناء الحضارة الاسلامية ومنها تقنين لغة هذه الحضارة وآدابها - أى اللغة العربية وآدابها - فانهم لم يفعلوا ذلك بهدف خدمة العرب وانما فعلوه فى المقام الأول خدمة للغتهم وأدبهم ، فانهم ماكانوا يستطيعون احياء لغتهم الفارسية بعد الإسلام أو أدبهم شعره ونثره دون أن يحددوا لذلك الأسس والقواعد والقوانين ، لذلك فقد وجدوا أن من الأسهل لهم فى الوصول الى هدفهم هو التعرف على القواعد والأسس التى يقوم عليها الأدب العربى واللغة العربية باعتبار أنهما قد وصلا الى مرحلة النضج والاكتمال فاستنبطوا هذه القواعد ، ومن ثم أصبح من السهل عليهم تطبيقها على لغتهم وأدبهم ، ومما يؤكد هذا الرأى أن الاستفادة من الأسس العروضية والمحسنات البديعية والبلاغية العربية لم يكن وحده ما فعله الفرس لأدبهم ، وانما تجاوزوا هذه الأسس الى موضوعات الأدب ذاته ، ومن هذه الموضوعات ما هو لصيق بالروح

قريب من بعد حصيصه من خصائص الفكر العربي والظروف العربية ،  
ومن أمثلة ذلك قصص الحب العذرى التى ظهرت فى الجزيرة العربية  
فى صدر الاسلام بكل أبعادها وفلسفتها ومنطلقها الفكرى ، وان كان  
المجال لا يسمح لنا أن نناقش هذه القضية باستفاضة فحسبنا هنا أن  
نقدم نموذجا من هذه القصص التى ظهرت فى الأدب الفارسى فى أول  
عصوره الأدبية بعد الاسلام وهو العصر الغزنوى .

لاشك أن قصة « ورقة وجلشاه » التى أخذ ناظمها الشاعر عيوقى  
موضوعها من قصة عروة بن حزام وابنة عمه عفراء تعتبر من بواكير  
القصص العاطفية فى الأدب الفارسى بعد الاسلام . بل لعلها تكون أول  
قصة عاطفية منظومة وصلت الى أيدينا فى هذا الأدب . حيث يقول  
عنها ذبيح الله صفا : « هذه المنظومة هى أحد النصوص القيمة القديمة  
فى اللغة الفارسية ، وتتضمن قصة نظمت عدة مرات بعد ذلك باللغة  
الفارسية والتركية والكردية ، وكتبت نثرا بالفارسية والتركية أيضا ،  
وكما نعلم أن هذه المنظومة من أوائل المنظومات القصصية الفارسية التى  
نظمت فى القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجرى ، وهى  
النص الوحيد من نصوص هذه الفترة الذى وصلنا سالمًا من إذى  
القرن والأعوام » (١) .

وقد قدم الشاعر عيوقى ناظم هذه القصة منظومته الى السلطان  
محمود الغزنوى المتوفى سنة ٤٢١ هـ سنة ١٠٢٠ م ومدحه فى هذا  
التقديم بقوله :

« ابحت فى قلب عطف السلطان الغازى واعدح السلطان محمود  
بروحك ، هو أبو القاسم ملك الدين والدول امبراطور العالم أمير الأمم » (٢)

---

(١) ذبيح الله صفا : « مقدمة ورقة وگلشاه عيوقى ص ٢ .

(٢) بنديل مهر سلطان غازى بجوى  
بجسان مدح سلطان محمود گوى  
أبو القاسم آن شاه دين ودول  
شهنشاه عالم أمير ملل ( المنظومة ص ٢٢ )

ومن ثم فإن هذه المنظومة قد نظمت خلال غزوات السلطان محمود «عربوى  
 نهنند حيث استحق فى ذلك الوقت اللقب الذى أنعمت به عليه الجماهير  
 المسلمة والخليفة العباسى القادر بالله وهو الغازى . وهى الفترة التى  
 امتدت أربعة وعشرين عاما ( ٢٩٢ - ٤١٥ هـ = ١٠٠١ - ١٠٢٤ م )  
 ومن الطبيعى أن مثل هذه الفترة لا بد وأن تلقى ظلالها على المنظومة وتؤثر  
 فيها بشكل مباشر أو غير مباشر يكسبها بعض الخصائص التى تخرجها  
 عن التقليد الكامل للقصة العربية المشهورة التى حاول الشاعر أن  
 يقلدها « قصة عروة وعفراء » حيث صرح الشاعر عيوقى بذلك فى منظومته  
 عندما قال ما ترجمته : « اننى أنظم قصّة عجيبة من الأخبار العربية  
 وكتب العرب . حيث قرأت هذه القصّة الرائعة من الأخبار العربية وكتب  
 جرير » (٢) . كما قال فى نهاية المنظومة ما ترجمته : « وهكذا كانت هذه  
 القصّة العجيبة من الأخبار العربية وكتب العرب » (٤) .

ولعله يجدر بنا فى هذا المقام أن نشير الى ماكتبه الأصفهاني  
 فى كتابه الأغاني عن أصل القصّة العربية التى أصبحت مشهورة فى  
 الكتب ومتداولة بين الناس قبل القرن الرابع الهجرى أى فترة نظمها  
 باللغة الفارسية ، يقول الأصفهاني فى أخبار عروة بن حزام ما ملخصه  
 أن عروة بن حزام العذرى شاعر اسلامى وهب روحه للحب ، وأن كل  
 أشعاره قالها فى شأن عفراء ابنة عمه عقّال بن مهاصير ، وخلاصة أمره  
 أن والده توفى وهو ما يزال صغيرا فتربى فى بيت عمه وكانت عفراء فى  
 مثل سنه فأضى معها فترة الطفولة مما جعل بينهما ألفة ، وعندما كبرا  
 تقدّم عروة الى عمه لخطبة عفراء فوافق عمه الا أن زوجة عمه طلبت  
 صداقا كبيرا لابنتها فاضطر عروة الى الذهاب لدى ابن عم له يقيم فى  
 الري وطلب من عمه الا يزوج عفراء من غيره حتى يعود ، واصطحب عروة

(٣) بنظم آورم سرگذشتى عجب

زاخبار تازى وكتب عسرب

چنين خواندم اين قصه دلپذير

زاخبار تازى وكتب جرير ( ص ٥ )

(٤) چنين بود اين قصه پرعجب

زاخبار تازى وكتب عرب ( ص ١٢٢ )

سبين من بني مدل بن عامر ، وقد اكرم ابن عمه وفادته ومنحه المال الذي طلب وأجزل له العطاء ، وفي فترة غياب عروة قدم رجل من أهل الشام يتصل بصلة القريبى لبني أمية الى حيث قبيلة بني ضبة ، وكان ثريا ، وسكن بالقرب من منزل عفراء وعندما رأها أعجبتة وطلبها من والدها الذي اعتذر عن القبول بسبب الوعد الذي قطعه لابن عمها ، وأمام الحاج هذا الرجل وضعف عقل أمام اغراءاته من ناحية وضغط زوجته من ناحية أخرى زوجها له فاصطحبها الى الشام ، وقد احتال عقال في اخفاء خبر زواج عفراء عن عروة بأن حفر لها قبراً ، واخبر عروة لدى عودته بأن عفراء قد ماتت ، فحزن عروة حزناً شديداً ، ولكن إحدى فتيات القبيلة أخبرته بحقيقة الأمر ، فشد عروة الرحال الى الشام وذهب الى منزل عفراء ونزل في ضيافة زوجها الذي أراد أن يختبر اخلاص زوجته فكلف خادماً بمراقبتها حتى تبين له طهارتهما وعفتها فأراد أن يعيش عروة معها الا أن عروة رفض البقاء وقرر السفر ، وأثناء الطريق كانت تصيبه نوبات من الضعف والاعياء كان يفيق منها كلمالقى على وجهه منديل عفراء ، وقد طلب عروة من ابن مكحول عراف اليمامة أن يداويه الا أنه فشل في علاجه ، وتوفى عروة قبل أن يصل مضارب قبيلته بثلاث ليال ، وعندما علمت عفراء بموته بكته بكاء مراً وما لبثت أن لحقته بعد أيام قلائل (٥) .

أما القصة الفارسية التي نظمها عيوقى فقد احتفظت بالاطار العام للقصة العربية وإن كان الشاعر قد أدخل عليها بعض التعديلات في الشخصيات والأحداث والنهاية تحت تأثير الظروف الحضارية لبيئة الشاعر والفكر الفارسي الذي يوجه هذا الشاعر .

ويستطيع الدارس في مقارنته بين المنظومة الفارسية والأصل العربي للقصة أن يتبين التغييرات التي أدخلها الشاعر والأسباب أو المؤثرات التي دفعته الى ذلك ، وتنقسم هذه التغييرات الى ثلاثة أقسام هي : -

(٥) أنظر الأغاني للأصفهاني ج ٢ ص ٣٦٦ - ٣٧٩ طبع بيروت ،  
أعلام الزركلى ج ٥ ص ١٧ ، قسوات الوفيات لكتبى طبع مصر ج ٢  
ص ٧٠ - ٧٤ . الشعر والشعراء لابن قتيبة طبع ليدن ص ٣٩٤ .



(١) التغيير في الأسماء والأماكن : حيث قام الشاعر أولاً بتغيير اسم البطل فجعله ورقية بدلاً من عروة ، واسم البطلة فجعله جلشاه بدلاً من عفراء ، حيث يقول : « كان أحدهما جوهراً له اسم وحياة وكان الآخر خميلة ورد لها رائحة ولون ، سماها أبوها جلشاه بحيث كان لها وجه الشمس وأصل الحور ، ولم يكن مثل جلشاه ومثل ورقة حرارة الشمس ولم يرب مثلهما الفلك الدوار » (٦) .

كذلك فقد قام الشاعر بتغيير اسم الوالدين فجعل اسم والد عروة « همام » بدلاً من حزام وجعل اسم والد عفراء « هلال » بدلاً من عقال وجعل كليهما قائدين للقبيلة وجيوشها الجرارة ، حيث يقول : « لقد كان اسم هذين القائدين أحدهما هلال والآخر همام ، وكلا القائدين من أصل واحد أخوان من أم واحدة وأب واحد » (٧) .

كما عمد الشاعر إلى تغيير اسم القبيلة من بنى ضبة إلى بنى شيبه ، حيث يقول : « كان اسم هذا المكان بنى شيبه وفيه جيش منظم ومتحس » (٨) .

وقد شمل التغيير أسماء بعض الشخصيات الثانوية مثل الخال الذي أصبح اسمه الملك المنذر وجعله الشاعر ملك اليمن وهو في الأصل العربي ابن عم ويقيم في الري ، حيث يقول الشاعر : « وكان أمير اليمن اسمه المنذر وطالما يخالط السرور ويسوق النجاح » (٩) وكذلك عراف اليمامة

(٦) يکی کوهری بود پرنام و ننگ  
یکی گلبنی بود پربوی ورنک  
مرورا پدرنام گل شه نهاد

که خورشید رخ بود و حورائزاد  
چو گل شاه و چون ورقه تیزمهر

نبود و نیرورد گردان سپهر (ص ٦)  
(٧) ه-رآن ه-ردو سالارا بو ننام  
یکی را هلال و یکی را همام

دو سالار و آن هدو ازیک گهر  
برادر زیك مام و زیك پدر (ص ٥)

(٨) بنی شیبه بدننام آن جایگاه  
سپاهی در وصف درو کینه خواه (ص ٥)

(٩) آهیر یمن بود منذر بدننام  
همی خورشادو همی راندکام (ص ٥٤)



الذى كان اسمه فى الأصل العربى ابن فكهول صار اسمه فى المنظومة الفارسية « غراب » . حيث يقول الشاعر : « كان لقبه غراب اليماني وعندما رأى وجه ورقة تعجب » (١٠) .

ويستطيع الدارس أن يدرك هدف الشاعر من تغيير الأسماء والأماكن إذا وضع فى اعتباره الظروف الحضارية التى نظم فيها الشاعر قصته، فتغيير أسماء الأشخاص والأماكن يعنى محاولة الشاعر الاقتراب من القارئ الفارسي وإبعاد شبح اللامبالاة عن نفس القارئ وتهيتها للانفعال بالقصة وأحداثها . ثم إن الشاعر حاول توظيف هذه الأسماء فى خدمة القصة وإضفاء شىء من الخيال على الأحداث ، وهى آخر الأمر تمثل محاولة من محاولات الابتكار للشاعر فى القصة التى تحولت من مجرد سيرة ذاتية لشاعر عذري إلى قصة درامية .

(ب) ولم تقف محاولات الابتكار عند حد تغيير أسماء الأشخاص والأماكن بل تعدتها إلى التغيير فى معالم شخصيات القصة وعلى رأس هذه الشخصيات تأتي شخصية البطل ورقة الذى تحول من شخصية سلبية إلى شخصية إيجابية تحدثت إيجابياتها فى القصة من خلال أبعادها الإبداعية اللازم وتصرفاتها الواعية تجاه الأحداث فقد أكد الشاعر أن البطل والبطله قد تعلما وثقفا وأتما تعليمهما حيث يقول : « عندما رباهما الزمان عشر سنوات أجلسوهما أمام المعلم ، وأسرع المعلم بتعليمهما حتى صار كلامهما مثقفا . ومع أنهما كانا يحترقان فى العشق فقد ثقفا بلا حد » (١١) .

(١٠) غراب اليماني بد اروا لقب  
چو رخساره ورقه ديدای عجب (ص ١٠٧)  
(١١) چوده ساه پروزد . شان روزگار  
نشا نند شان پيش آموزگار  
معلم بتعليم شد درشتاب  
كى تاهردو گشتند فرهنگ ياب  
اگر چند در عشق مى سوختند  
بى اندازه فرهنگ آموختند (ص ٦)

وبالاضافة الى التعليم والثقافة فقد كانا يتمتعان بالذكاء وحسن التفكير والادراك وهو ما استعداه من أصالتهما في الشرف ، حيث يقول الشاعر: « عندما صارا جوهرا في الصدف أصبحا كالشمس في الشرف، فصارا مدركين للفن والثقافة متحدثين حاضري الاجابة » (١٢) .

كما جعل الشاعر بطله شجاعا قويا قادرا على خوض المعارك مدريا على القتال يهايه العدو ويخشاه . حيث يقول عنه الشاعر : « فارس شجاع يدمى النمر من صراخه وقت الحرب ، يلوى بقوته رأس الفيل ويشق قلب الأسد بسهمه ، وكان قلبه مع كل هذه الهيبة والقوة مولها بحب جلشاه » (١٣) .

وقد ترجم الشاعر هذه الصفات البطولية في شخصية ورقة الى اعمال بطولية أيضا تمثلت في انقاذ جلشاه من أسر ابن عدنان لها وكذلك الاشتراك في الحرب مع اليمن ضد البحرين لانقاذ خاله أولا ثم احراز النصر لصالحه ثانيا وسنعرض لها بتفصيل أكثر عند مناقشة الأحداث. ولا شك أن هذه الترجمة العقلية لصفات البطولة عند ورقة تؤكد العالم الجديدة التي أضفاها الشاعر على شخصية ورقة .

(١٢) جوگوهر شدند آن دو اندر صدف  
جو خورشید گشتند اندر شرف  
هنر یاب گشتند و فرهنگ یاب  
سخن گوی گشتند و حاضر جواب (ص ٧)

(١٣) سواری شجاع کی بتهنگام جنگ  
همی خون گریست از نهیبش بلفک  
بقوت سربیل برتافتی  
بنساک دل شیر بشگافتی  
یا این همه صیبت و دستگاه  
دلش بود در عشق گل شه تباه (ص ٨)

وقد حاول الشاعر أن يضيف صفات بطولية على شخصية البطلة جلشاه تماثل ما أضفاه على شخصية ورقة حتى يكونا متكافئين في استحقاق دور البطولة إلا أنه عندما أراد أن يترجم هذه الصفات إلى أحداث لم يجد في وقائع القصة العربية ما يسعفه فليست عفراء في الروايات العربية أكثر من شخصية ثانوية أمام البطل الوحيد وهو عروة كما أنه لم يكن لها دور إيجابي في هذه الروايات ، لذلك اضطر الشاعر إلى اختلاق أحداث جديدة في القصة تسهم في إبراز إيجابية البطلة مثل مساعدة ورقة في الخلاص من ابن عدنان ، وكذلك اسراعها في مقابلة ورقة عندما علمت بقدمه إلى الشام وذلك دون استئذان زوجها ، وعلى كل حال فإن الشاعر قد بذل جهداً ملحوظاً لإخراج جلشاه من السلبية إلى الإيجابية وقد نجح في ذلك .

وقد تناول التطوير أيضاً شخصيات أخرى ثانوية حاول الشاعر أن يرفع من شأنها مثل شخصية والد البطل ورقة الذي ورد ذكره في الروايات العربية على أنه قد توفي وابنه صغير فانتقلت كفالة البطل إلى عمه في حين أن والد البطل ظل على قيد الحياة حتى اغارة ابن عدنان على قبيلته واشتراكه إلى جانب ابنه في المعركة بل واستشهاده دفاعاً عن شرف قبيلته ، حيث قال الشاعر عن اشتراكه في المعركة : « فهجم همام الكهل الخبير عليه بشدة من أثر الحماس ، (١٤) » وكذلك وصف مقتله بقوله : « عندما كثر الطعن من هذا لذاك وبالعكس هجم همام الشجاع بحقد ، وضرب حربة في وسط عدوه فأخطأته ، وعند ذلك ضرب ربيع بن عدنان بسيفه كالأسد الهصور وخط برمحه ، وقال أيها الكهل العريق أهكذا يطعن فرسان العرب بالحرايب ، سأعلمك الشجاعة الآن وأخيط عينك بسهم البلاء ، قال هذا وهاجم بحقد القلب ورفع سيفه البتار في المعركة ، وضربت حربة عجيبة عظيمة فتقطعه نصفين ، وعندما سقط الكهل الخبير

---

(١٤) همام جهـان ديدنه گورپشت

زحميت يکی حمله بردش درشت (ص ٢٤)

وقد راينا من قبل كيف جعل الشاعر خال البطل ورقة ملكا على اليمن ليعلى من شأنه ، كذلك جعل من زوج جلشاه ملكا على الشام ينزل الرسول عليه الصلاة والسلام في ضيافته ، وهذا التسامي بشخصية منافس ورقة يرفع من قدر جلشاه وأهلها وليكون هذا المنافس أيضا كئسا للبطل ورقة . وواضح أن مسألة التكاثر بين الأطراف المشتركة في الأحداث صارت قضية شغلت الشاعر منذ بداية القصة إلى نهايتها واضطرت به إلى ادخال عدد من الأحداث الإضافية التي لم تكن موجودة في الأصل العربي ، وسواء قصد الشاعر أم لم يقصد فقد ساهم هذا في دعم المواقف الدرامية بالقصة كما ساعد على تدعيم الحبكة القصصية ، هذا بالإضافة إلى خاصية هامة اكتسبها النص الفارسي وهي اقتراب القصة من الروح الفارسية وظروف البيئة الفارسية في زمن نظم القصة .

(ح) أما فيما يتعلق بأحداث القصة فإن المنظومة الفارسية - كما قلنا - ارتبطت بالاطار العام لأحداث الرواية العربية إلا أن من

(۱۵) جو بسياكشت اين برآن آن برين  
عمام دل آور ذراآمد بکين  
بزد نيزه بي برکمر گاه اوى  
بدان تاکنند زو تهى گاه اوى  
ربيع ابن عصفان چو شیردژم  
بزد تیغ و آن نيزه کردش قلم  
بگفت ای کهن گشته پیر نژد  
یلان عرب نيزه چو فین زنبید ؟  
عم اکنون شجاعت بیاموزمت  
بتیر بلا دیده بر دوزست  
بگفت این وازکین دل حملاه کرد  
بیبا ورد شمشیر تیز ازنبرد  
یکی ضربتی زد شگفتی عظیم  
که کردش بیک ضربت اورادونیم  
چو پیر جهانده یدہ شد سرنگون  
عمی گشت ازان زخم درخاک و خون (ص ۲۶)



أهم ما بلغت نظر الدارس في القصة الفارسية هو كثرة المعارك الحربية والمغامرات . أولها تلك الحرب التي دارت بين قبيلة بنى شيبية وقبيلة بنى ضبة بزعماء ربيع بن عدنان ، وقد بدأت هذه الحرب عندما أغارت قبيلة بنى ضبة على قبيلة بنى شيبية واختطفت جلشاه حيث قال الشاعر : « خطفوا جلشاه المكلومه تلك السروه الفضة المحطمة القلب » (١٦) . وقد أعدت بنى شيبية العدة للانتقام واستعادة جلشاه المخطوفة ودارت المعارك والمبارزات التي قتل فيها والد ورقة والتي انتهت بتمكن ورقة من تخليص جلشاه وإنقاذ نفسه من الأسر وقتل زعيم بنى ضبة وحصول بنى شيبية على الكثير من الغنائم والمكاسب .

ومن المعارك الهامة أيضا في القصة الفارسية تلك المعارك التي دارت بين ملك اليمن وبين ملك البحرين وملك عدن وكان النصر حليف ملك البحرين وملك عدن في الجولة الأولى فتمكنوا من أسر ملك اليمن ومحاصرة وزيره داخل المدينة ، حيث يقول الشاعر : « وحملوا قواد اليمن أسرى مع المنذر ذلك الملك الهصور ، ولم يبق أحد من أبطال تلك المدينة سوى وزير أمير اليمن فقط ، فحاصروا مدينة اليمن ولم يكن سوى الأمر العصيب لهم ليل نهار » (١٧) . وإزاء هذا الموقف العصيب لم يجد ورقة بدا من الاتصال بالوزير ودراسة الموقف واتخاذ التدابير اللازمة من أجل تحرير البلاد وإنقاذ الملك ، وقد تمكن ورقة من اختراق الحصار والوصول إلى الوزير ، وتمكن بمساعدته إلى أحداث خسائر جسيمة في العدو الذي رأى أن يشنق خاله ، ولكن ورقة تمكن بمساعدة الوزير وجيشه من إطلاق سراحه ، ثم دارت الحرب بين الطرفين تمكن خلالها ورقة من

(١٦). زيودنبد جلشاه دل خسته را

مرآن دل کسل سرو نورسته را (ص ١١)

(١٧) سران یمن را ببرنداسیر

بامنذر آن خسرو شیرگیر

نمیانداز دلیران در آن شهرکس

وزیر امیر یمن ماندوبس

گرفتند شهر یمن را حصار

شب وروز شان نیست جز کارزار (ص ٥٧)



الوصول الى خيمة أمير البحرين وملك عدن وقتلها وخلص ملك اليمن من الأسر وحدث الغوضى في جيش الأعداء فانهزموا ، يقول الشاعر عيوقى : « عندما انهزم الجيش الجرار تعقبه جيش اليمن ، وأعملوا السلب بمعسكر الأعداء الحاقدين . ودخلوا مظفرين مدينة اليمن وصاروا سعداء بالمال والسرور » (١٨) . ثم تأتي تلك الموقعة الأخيرة في القصة والتي حدثت بين ورقة وقطاع الطريق ، حيث أن ورقة عندما كان في طريقه الى الشام لرؤية محبوبته جلشاه هاجمه أربعون لصا من قطاع الطريق وبعد معركة بينه وبينهم تمكنوا منه وأصابوه بجرح بعد أن قتل منهم عددا كبيرا؛ حيث يقول الشاعر : « لقد قتل ثلاثين من الأربعين صعلوكا فكادوا يهزمون ، وعندما استمر في صراعه مع العدو كان جسده قد تعب ولم يعد له طاقة أمام العشرة ، وقطر دمه على الأرض وامتلأ لباد سرجه بالدم ، (١٩) » .

ومن الأحداث الأخرى التي أضافها الشاعر عيوقى الى أصل الرواية العربية مسألة علم الرسول صلى الله عليه وسلم بقصة ورقة وجلشاه وعزمه السفر الى بلاد الشام للوقوف على حقيقة الأمر ، حيث يقول الشاعر : « عندما سمع الرسول فخر البشر وزينتهم خبر هذين العاشقين العجيب ، نظر المصطفى الى رفاقه وقال : ألم ير أحد أعجب من هذا ! ،

- 
- (١٨) چو شد منهزم بى کرانه سپاه  
سپاه یمنشان گرفتند راه  
بتاراج دادند همواره روى  
بلشکرکه دشمنان کینه جوى  
مختر بشهر یمن در شدند  
زمال وزشادی توانکر شدند (ص ٦٦)
- (١٩) زچل مرد صهلوک سى رابگشت  
دگر در عزیمت نمودند پشت  
جو باد شمنش جنک پیوسته شد  
بده جای اغزون نقش خسته شد  
عمی رفت ازو خون چکان برزمین  
شده پرزخونش نمذ زین وزین (ص ٨٩)

فياجمع السادات والأهل الكرام سوف أذهب من هنا الى الشام » (٢٠).

وعندما وصل الرسول عليه السلام الى الشام استقبله ملك الشام وقص عليه قصة العاشقين كاملة ، ثم قام بزيارة قبرهما وابتهل الى الله عز وجل أن يهبهما الحياة ، وحقق الله سبحانه وتعالى دعاء رسوله الكريم ، حيث يقول الشاعر : « فدعا محمد عليه السلام دعوة تامة الى الله ، أن يحيى هذين الجسدين تحت التراب فنهضت هاتان الياقوتتان من الأرض ، فسجد الناس كلهم على الأرض لله » (٢١) .

والحق ان هذه التعديلات التي أدخلها الشاعر على القصة تمثل اجتهادا لا بأس به في هذه الفترة المبكرة حيث ساهمت في اضافة بعض الخيال الضروري على القصة وبينت الى أي مدى يقع هذا الشاعر تحت تأثير ظروف عصره وبيئته ، وكيف حاول ارضاء ذوق الناس في هذه الفترة ، ولعله أراد بالتغيير الأخير في نهاية القصة أن يذكر الناس بمعجزات النبوة ، والواقع أن الشاعر حاول أن يتخذ من هذه القصة وسيلة لتحذير الناس في عصره من غدر الزمان وتذكيرهم بأن الدنيا لا تفي لأحد طوال عمره ، وعلى الانسان ألا يعتمد على صفاتها وألا يخدعه الأمل في التمسك بها ، حيث يقول الشاعر : « واأسفاه أن الدنيا الدوارة

- 
- (٢٠) چَو پیغامبر آن فخر وزین بشر  
شنید ای عجب ازدو عاشق خبر  
بیاران خود مصطفی بنگرید  
نگفتاکسی زین عجب ترنید  
یا جمع سادات واعل کرام  
از ایچر عمی رفت خواهم بشام (ص ۱۱۹)
- (٢١) پیش ملک او زدعوت تمام  
بکردش محمد علیه السلام  
که بد هردوتن زنده در زیر خاک  
بر آمد زخاک آن دویاقوت پاک  
همه خدق پیشی جہسان آخرین  
بسجده نهادند سر بر زمین (ص ۱۲۱)

كانت رحيمة ولكن لاتفى لأحد دوما . فلا ينبغي تعلق القلب بها فما أكثر  
أعمالها السيئة ووجوهها القبيحة » (٢٢) .

وربما قصد الشاعر أيضا من وراء هذا تقديم النصيحة غير المباشرة  
للسلطان محمود الذي كان يعود مظفرا عقب كل غزوة من غزواته الى بلاد  
الهند والذي لم يكن يدانيه أحد من قادة العالم الاسلامي شهرة ولا  
الخليفة العباسي ذاته . الا أن الشاعر تجاوز حدود المعقولية عندما خلط  
بين الأزمنة ونسب الى الرسول الكريم قيامه باحياء هذين العاشقين،  
فقد أكد الشاعر أن هذه القصة بدأت عندما هاجر الرسول عليه  
السلام من مكة الى يثرب ونشر الدين الاسلامي في ربوع الجزيرة العربية  
حيث قال : « عندما هاجر النبي الأبطحي من مكة الى يثرب وقوى شأن  
الدين ، ونشر الدين الطاهر بين العرب ومرغ رؤوس المتمردين في  
التراب ، (٢٣) . ولكن الروايات العربية تشير الى حدوث هذه القصة  
بعد عهد الرسول عليه السلام بعدد من السنين في عهد عثمان بن عفان .  
ويستطيع الدارس أن يدرك أثر الفترة التي نظمت فيها هذه القصة على  
الأسلوب - كما كان على الأحداث - حيث يبدو أسلوب هذه المنظومة  
التي صيغت في بحر المتقارب سهلا بسيطا يكاد يخلو من الصناعات  
اللفظية والبلاغية ، ويستخدم الشاعر فيه المفردات والتركيبات القديمة،  
والمنظومة بشكل عام متوسطة المستوى الفني وربما تكون ضعيفة في بعض  
المواضع ، أما من ناحية الفن القصصي فإن الدارس لا يستطيع أن ينقد  
المنظومة وفق الأصول الفنية للقصة لأن هذا يحمل ظلما كبيرا للمؤلف  
وحسبه أن قصته من أوائل القصص الفني في الأدب الفارسي بعد  
الاسلام .

---

(٢٢) دريغاكه بهمهر گردان جهان  
نـدارد وغباكسي جاودان .  
نبيازد همي بست دل را دروي  
كه بس نابكارست وبس زشت روي (ص ١١٦)  
(٢٣) چو ازمكه پيغمبر ابطحي  
بيثرب شد وكردين شد قوي  
بگسترد او در عرب دين پال  
سرر كشان اندر آمد بخاك (ص ٥)



العمل ؟ أليس لأحد عندك كرامة ؟ . بحيث، بعث ابنتك وضجيت بسمعك،  
ماذا تقول أمام ربك وقد حطمت عهدك وميثاقك ، (٢٤) .

وهذا الموقف يذكرنا بموقف عروة من عمه عندما قال غي شأنه :

فيساعم ياذا الهم لا زلت مبتلى  
حليفا لهم لأزم ومـوان  
غدرت وكان الفسدر منك سجية  
فألزمت قلبي دائم الخفقان  
وأورثتني غما وكربا وحسرة  
وأورثت عيني دائم الهمـلان  
فلا زلت ذا شوق الى من هويته  
وقلبك مقسوم بكل مكان

وهناك موقف آخر لا يقل روعه بين ورقة وغراب العراف يصوره  
الشاعر على هذا النحو : « ألا يا أيها العراف والطبيب العليم ضع لي  
حلا لفراق الحبيب ، فقد ذبت من حجر تلك الجميلة الرشيدة مثل قضيب  
ذهبي ، نصيب حبيبتى الحسن والخفة فلم صار نصيبى المحنة ؟ ،  
اننى مقيد بالعشق فارحم هذا المتعب المسكين الغريب ، وهكذا أجابه  
العراف أن يا من سلب العشق من وجهك اللون والبريق ، اذا كنت تريد

---

(٢٥) بنزدیک عم آمد آن دلفگار  
بدو گفت ای عم ناپاک دار  
بدادی فگار مرا توبشسوی  
بکردی جهانى براز گفت وگوی  
ازین کرده خود تراشم نیست ؟  
کسی را بنزد تو آروم نیست  
کی نرزد خود راتو بفروختی  
بننگ اندرون دوده اندوختی  
چه گویی تو پیش خداوند خویش  
که بشکستی این عهد و پیوند خویش (ص ۸۶)



التخلص من هذا الألم فاقترِب منه لأنه ريثك به » (٢٦) .

وهذا الموقف يذكرنا بأشعار عروة في هذه المناسبة ومعناها قوله :

جعلت لعنراف اليمامة حكمه  
وعنراف نجد ان هما شقياني  
فقالا نعم نشفي من الداء كله  
وقاما مع العواد يبتدراني  
فما تركا من رقية يعلمانها  
ولا سلوة الا وقد سقياني  
وما شفيا الداء الذي بي كله  
ولا ذخرا نصحا ولا الواني  
فقالا شفاك الله والله مالنا  
بما حملت منك الضلوع يدان

ولا شك أن ما ورد من أشعار على لسان جلشاه في منظومة عيوقى  
ومنه قولها : « لا تغتر يا قلبى بالدنيا منذ الآن فعزها عذاب ودلالها  
احتياج ، ويا ورقة لقد صار عمرى الطويل قصيرا من بعبادك عن

---

(٢٦) ايا پرغز راد ودانا طبيب  
يكي چاره كن برغراق حبيب  
كه ازعجران سرو سيمين صتم  
كدا زنده ام هم چو زرین قضيب  
نصیب بقم خسوبی چابکیست  
چرامر مرا محنت آمد نصیب  
منم بستۀ عشق رحمت گنید  
برین خسنة مسمند عریب  
چنین داد داننده وی راجواب  
كه ای برده عشق از رخت رنگ وآب  
كراز درد خواعی روان زسته كرد  
بنزدیک آن شوكت اوبسته كرد (ص ١٠٨)

لسوف آتى اليك فافسح لى مكانا الى جوارك ، (٢٧)

يمثل الى حد كبير تلك الأبيات التى قالتها عفراء عندما علمت بموت عروة ومنها :

ألا أيها الـركب المحبون ويحكم  
بحق نعيم عروة بن حزام  
فلا تهنىء الفتيان بعدك لذة  
ولا رجعوا من غيبة بسلام  
وقل للـحبالى لا ترجين غائبا  
ولا فرحات بعـده بسلام

ولعل من النقاط التى ينبغى أن يشير اليها الدارس هى موقف الشاعر الفارسى عيوقى من الحب العذرى الذى تعتبر الروايات العربية هذه القصة نموذجا له ، بل يذهب الدكتور عبد القادر القط الى حد اعتبار هذه القصة من مؤكدات ملامح الاتجاه العذرى ويضيف بأن قصة عروة وشعره يتميزان بكل السمات الاجتماعية والنفسية والخلقية والفنية التى نجدها بعد ذلك فى شعر سائر العذريين (٢٨) .

ولقد كانت قصص الحب العذرى - كما يؤكد الدارسون - نمطا مألوفا فى حياة المحبين العذريين باستثناء اختلافات فى التفاصيل والبداية

(٢٧) كزين پس ايا دل بدنيا مناز  
كه عرش عذابست ونازش نياز  
ايا ورقه دورى توازيار خویش  
شدم بى تو كوتاه عمرى دراز  
قضاتا در مرگ تو بازکرد  
بخود برادر غم نكردم قرار  
بنزد تو خواهم همى آمدن  
مراهم برجای خود جای ساز (ص ١١٢)

(٢٨) عبد القادر القط : فى الشعر الاسلامى والأموى ص ٧٣ .

... . . . . .  
من تحقق زواج المحبين فيتحول الحب الى شعر يعبر عن الحرمان واللوعة  
والأسى ويزداد لدى الشاعر عندما يعلم بزواج محبوبته من غيره ويصبح  
الحب عنده مجرد شعور مطلق وذكرى مجردة يترجمها الى صور فنية  
ونفسية ، ثم يصيب الشاعر الهزال والضعف ويسوء حاله حتى يموت وربما  
تحرزن عليه محبوبته فتموت فى اثره . فاذا اعتبرنا قصة عروة كما  
صاغتھا الروايات العربية من قبيل قصص الحب العذرى فاننا لانستطيع  
أن نعتبر قصة ورقة وجلشاه لعيوقى من هذا النوع لأن التغييرات التى  
أحدثھا عيوقى فى هذه القصة خرجت بها من هذا الاطار لأن التغيير  
لم يشمل الأحداث فحسب بل شمل معالم شخصيات القصة وهى الفصيل  
فى هذا المجال لأن البطل العذرى له شخصية محددة المعالم ، والحب  
العذرى نمط محدد من السلوك بين المحبين ، وهو ما افتقدته القصة  
الفارسية .

الدكتور احمد فؤاد متولى

## علاقة العرب بالترك :

حرى بنا فى هذا المقام أن نوضح العلاقات التى قامت بين العرب والترك والصلات التى نشأت بينهما منذ البداية ، كى نرجع الى نشأة التأثير والتأثر بين اللغتين ومراحل التطور التى مرت بها ، والعلاقات المتعددة الجوانب بين الشعوب تترك أثرها حتما على اللغة . وإذا طال أمد هذه العلاقات وامتدت تلك الصلات ، ترك ذلك أثرا متعدد الجوانب على اللغة ، بحسب قوة اللغة المؤثرة ومدى تقدمها وتقدم شعبها وقوته وتحضره . وكثيرا ما غزت أمم شعوبا أخرى بالسيف . ولكن تلك الشعوب المغزوة غزتها بالقلم . فالترك فتحوا بلاد فارس ودخلوها عدة مرات ، ولكن الفارسية المتأثرة بالعربية سيطرت على التركية ، وأثرت فيها تأثيرا قويا متعدد الجوانب لمدة طويلة تزيد على خمسة قرون ونصف القرن من الزمان . وقد انتقلت الفاظ عربية كثيرة الى التركية عن طريق الفارسية ، أو مباشرة دون واسطة أحيانا .

• بدأت العلاقات بين العرب والترك قبل ظهور الإسلام بقليل . بدأت بين الطرفين بطريقة غير مباشرة لبعد المسافة بين الشعبين . ولعبت فيها الامبراطورية الساسانية في بلاد فارس دور الوسيط (١) .

وفى عهد عمر رضى الله عنه بدأت الجيوش الاسلامية الزحف على ايران . وقد استنجد يزدجرد بخاقان الترك فيما وراء النهر بعد أن هزم أمام العرب فى نهاوند سنة ٢١ هـ ( ٦٤١ م ) ، ولم يتمكن من إيقاف تدفقهم على بلاد فارس بقيادة الأحنف بن قيس . تحرك خاقان الترك على رأس جنود له من فرغانة والصفد ومر ببلخ لنجدة يزدجرد . ولما لم

1) Dr. Hakki Dursun Yıldız : İslamiyet ve Türkler,  
s. 3 İstanbul 1980.

... ، حسب من مواجهه هذه الحشود الطائلة ، قرر التراجع عن بعض المناطق التي كان قد فتحها في بلاد غارس . وعاد العرب الكرة مرة أخرى في عهد عمر حتى دخلوا مناطق ما وراء النهر .

وفي زمن عثمان رضي الله عنه فتح الأحنف بن قيس بلخ وخوارزم فيما وراء النهر .

وفي فترة حكم معاوية فتح العرب خراسان . وتولى حكمها عبيد الله بن زياد سنة ٤٤ هـ . وقد تمكن الأخير من فتح بخارى ورامدين وبيكند فيما بعد . ثم تولى حكمها سعد بن عثمان بن عفان سنة ٥٥ هـ ، ففتح سمرقند .

ورغم الجهد المكثف الذي بذله الخلفاء الراشدون ، فيما وراء النهر ، إلا أن فتوحاتهم كانت تواجه بعناد الترك الشديد ومقاومتهم لهم ، مما جعل الفتوحات في أيامهم تسير سيرا بطيئا في هذه المناطق .

وفي عهد بني أمية تولى الحجاج بن يوسف حكم العراق ( ٨٦ - ٩٥ هـ = ٧٠٥ - ٧١٢ م ) من قبل الوليد بن عبد الملك ، وضمت اليه الولايات الشرقية . فعهد الى قتيبة بن مسلم الباهلي حكم بلاد خراسان . وأمره بتوطيد الحكم فيما وراء النهر . فأعاد فتح بيكند وبخارى ثم سمرقند ثم فتح فرغانة والشاش ( طشقند ) وكاشغر حتى صار على حدود الصين .

وتوطدت أقدام العرب فيما وراء النهر أكثر بعد موت قتيبة .

وبانتهاء الدولة الأموية ، وقيام الدولة العباسية توقفت الفتوحات الإسلامية التي وصلت في عهد بني أمية الى حدود الصين شرقا وإلى

---

2) Ziya Kazici ve Dr. Mehmet Seker : İslam — Türk Medeniyeti Tarihi, s. 33 İstanbul 1981. .



من هذا نرى أن العرب اتصلوا بالترك أيام الفتوحات الإسلامية فيما وراء النهر التي أدت إلى دخول الترك في دين الله . وقد قام العرب بجهود كبيرة في الدعوة الإسلامية في هذه المناطق بعد فتحها ، وألغوا قلوب الترك ، وعاشوا معهم في أخوة إسلامية ووثام .

ومن كتاب الترك المحدثين من يذهب إلى أن العلاقة بين الترك والعرب نشأت منذ فجر التاريخ ، حيث كانت أقوام العرب تعيش مع أقوام الترك في أواسط آسيا على حد قوله . . ولكن هذا الكلام يحتاج إلى دليل (٤) .

#### الاقتراض :

قد يلجأ المتكلم إلى أسهل الطرق وأقربها منالا حين يواجه بالنقص أو القصور في الثروة اللفظية ، أي أنه ربما يعتمد إلى اقتراض الكلمات التي يحتاجها من لغات أخرى بدلا من أن يبذل أي مجهود ابداعي في الحصول على ما يريد .

وكما ظهر في أنساب الناس متعصبون للجنس النقي والدم الذكي والأرومة القحة المؤثثة ، فكذلك ظهر في اللغة - في كل لغة - متعصبون لنقائنها ، يقفون موقف القلق أمام ما يتسرب إليها من جاراتها القريبات أو البعيدات من رشح ، وما يصيبها من شظايا وشذرات ، فيحاولون أن يطردوا من ذلك مالا حاجة لبقائه ، وما تمنع النعرات القديمة من استضافته ، وما لم يحسن التخفي والتستر ، وبقي بلامحه الغريبة شاهدا

---

(٢) أنظر : زكريا كتابجي : الترك في مؤلفات الجاحظ ، ومكانتهم في التاريخ الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري ، ص ٤٤ - ٧٤ - بيروت ١٩٧٢ .

4) Naim Hazim Onat : Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu, s. 4 Ankara 1935

على أن أسلاف هذه اللغة قد تركوها مقيدة تستجدي القريب والبعيد .  
هذه هي مشكلة الدخيل (٤) .

، وهناك ثلاثة مصادر رئيسية يستطيع المتكلم أن يستمد منها حاجته .  
وهذه المصادر هي : اللغات الأجنبية ، واللهجات المحلية ، والاصطلاحات  
الفنية أو المهنية الخاصة . وفي استطاعته فوق ذلك أن يسلك أحد طريقين :  
فهو إما أن ينقل الكلمات بصورها كما هي من استعمال خاص إلى آخر ،  
وإما أن يترجمها إلى لغته القومية ، وتسمى الطريقة الأولى ( اقتراض  
الكلمات ) ، والثانية ( الاقتراض بطريق الترجمة ) .

(١) الاقتراض الأجنبي : عندما تنتقل الأفكار أو النظم أو الأشياء  
من بلد أجنبي إلى آخر ، فلا أقل من أن يوجد في البلد الآخر ما يشبه  
إلى اقتراض الوسائل التعبيرية التي تدل عليها كذلك .

(٢) الاقتراض بطريق الترجمة : وهناك طريقة أخرى أصعب من أن  
من سابقتها في استعمال العناصر الأجنبية ، تلك هي الاقتراض بطريق  
الترجمة . قد لا تنتقل الكلمات الأجنبية بصيغها ولكن تترجم إلى مادة  
قومية ، يراعى في صياغتها أن تكون على خط النموذج الأجنبي .

وهناك طريقة أخرى من طرق الاقتراض التي تؤثر في معاني  
الكلمات ، فقد يحتفظ بهذه الكلمات في لغتها القومية ، ولكن مع  
استعمالها في معانٍ منقولة من كلمات أجنبية .

(٣) الاقتراض من اللهجات : قد تقتضى اللغة النموذجية أو المشتركة  
أحيانا بعض الكلمات من اللهجات المحلية .

(٤) الاقتراض الاجتماعي : كل مجموعة إنسانية مهما صغرت لها  
لغتها الخاصة بها . فهناك في دائرة الأسرة والمكتب والمصنع ومطاعم

---

(٥) د . حسن ظاظا : كلام العرب ، ص ٥٩ - بيروت ١٩٧٦ .

الجنود ، تتولد الكلمات والعبارات والمعانى الهامشية والألفساز وطرق التعبير الأخرى التى تختص بهذه البيئات والتى يصعب ادراكها على من لا ينتمى اليها . وهذا هو الشأن أيضا فى المجموعات الأكبر والأوسع من تلك البيئات التى يربطها رباط المصالح المشتركة كالمهنة والحرفة والتجارة والانتماء الى مختلف فروع العلم والفن والصحافة والقوات المسلحة والهيئات الأكاديمية والرياضية . . الخ . فلكل من هذه المجموعات ثروتها اللفظية الخاصة بها ، وهى ثروة تعكس خصائصها الموضوعات والمناقشات التى يتناولها الأعضاء فيما بينهم . وتسهل اتصالهم ببعضهم ببعض ولكنها فى الوقت نفسه تزيد الهوة التى تفصلهم عن غيرهم ممن لا ينتمون اليهم (٦) .

### الصراع اللغوى :

ربطت العلاقات والاتصالات المختلفة بين الأمم والشعوب على مر العصور منذ فجر التاريخ . ولم تقتصر العلاقات على الجوار فحسب . بل تخطتها الى أبعد من ذلك . فقد ربط البر بين الشعوب كما ربط البحر بينها أيضا . ولا زالت الاتصالات مستمرة والعلاقات قائمة تتمثل فى جوانب مختلفة منها التجارة ومنها الثقافة ومنها الحروب . وقد ترتب على هذه العلاقات بكل أنواعها ، ان انتقلت بعض التأثيرات فى مجالات الحياة المختلفة من شعب الى آخر على مر العصور وكر الدعور .

وقد مثلت اللغة احدى مجالات التأثير والتأثر بين الشعوب بعضها وبعض . .

« ولا يمكن لأى لغة من اللغات أن تبقى فى معزل عن أى تأثير خارجى مهما كانت محافظة ، فاحتكاك اللغات بعضها ببعض ضرورة

---

(٦) ستيفن اولمان : دور الكلمة فى اللغة ، ترجمة الدكتور كمال بشر، ص ١٤٣ ، ١٤٨ - القاهرة ١٩٧٥ .

يحتتمها التاريخ . وكثيرا ما يؤدي هذا الاحتكاك دورا هاما في عملية التطور اللغوي . (٧) .

« واللغات جميعا تستورد الدخيل بحسب حاجتها ، ويتسر . اليها أيضا رغم أنها اذ لا يكاد يعقل أن تتم عملية تبادل حضاري غير مشفوعة بتبادل لغوي في الوقت ذاته ، (٨) .

لا تدوم العلاقة بين المجتمعات المختلفة على حال واحدة ، انما هي تتقلب بين الود والصدام ، والحرب والسلام ولكل معركة ظروف ونتائج ، أبسطها النتائج العسكرية وأهمها وأخطرها النتائج الاجتماعية التي تشمل التأثير في اللغة ، ذلك الكائن الاجتماعي .

ومعنى ذلك أن الاحتكاك بين المجتمعات قدر من الاقدار الحضارية التي تؤثر في حياة اللغة بالسلب أو بالاعطاء وبالتقوية أو بالاغناء . وللصراع اللغوي صورتان :

(١) حالة الغزو المسلح : قد يحدث على اثر انتصار مجتمع على مجتمع آخر بالسلاح ، أن تهاجر مجموعات من الشعب الغازي الى الأرض الجديدة المقهورة ، وهي تنطق بلغة غير لغة أصحاب البلاد . وهنا يبدأ - مع مرور الوقت - صراع بين اللغتين ، الغازية والمغزوة . وليس من الضروري أن ينتهى هذا الصراع بنفس نتيجة المعركة الحربية ، لأن للصراع اللغوي ظروفه الخاصة به ، والتي تختلف اختلافا كبيرا عن طبيعة المصادم الحربية . والشعب المقهور قد يكون أصلب عودا في تمسكه بلغته منه في تمسكه بسلاحه ، وقد يكون مستسلما على طول الخط (٩) .

(٧) أنظر : فندريس : اللغة ، ترجمة الدكتور عبد الحميد الدواخلي والدكتور محمد القصاص ، ص ٢٤٨ - القاهرة ١٩٥٠ .

(٨) د . حسن ظاظا : كلام العرب ، ص ٦٢ - بيروت ١٩٧٦ .

(٩) د . عبد الصبور شامين : في علم اللغة العام ، ط ٣ ، ص ١٩ - ١٩٥ - بيروت ١٩٨٠ .

والنهاية أحد احتمالين : فاما أن تنتصر إحدى اللغتين على الأخرى ، فتصبح لغة مشتركة بين جميع السكان ، غايزهم ومغزهم ، وأما أن تضعف كل منهما عن هزيمة الأخرى فتتعايش اللغتان على صعيد واحد .

ويتحكم فى هذه النتيجة أحد عاملين أو هما معا :

(١) درجة الحضارة ، وهو الكيف ، ويعتبر العامل الجوهري فى هذه المسألة .

(٢) عدد الغزاة وهو الكم .

فإذا تساوى الشعبان فى قدم الحضارة ، بأن كانا متخلفين بدائيين ، فإن نتيجة الصراع تتوقف حينئذ على كثرة العدد وقلته ، فالنصر يكون للأكثر عددا . ويزيد من سرعة الانتصار أن تكون اللغتان المتصارعتان من فصيلة واحدة ، أو من فصيلتين متقاربتين ، وقد حدث ذلك حينما نزح الانجليز السكسونيون من أواسط أوروبا الى انجلترا ، فتغلبت لغتهم على اللغة السلتيه التى كان يتكلمها السكان الأصليون ، وذلك لأن عدد السلتيين بهذا الاقليم كان قليلا بالقياس الى عدد المغيرين ، وكلا الشعبين هما همجيا بدائيا . وهذا مثال على انتصار لغة الشعب الغازى . وما غزا النورمانديون انجلترا ، كانوا قلة بالقياس الى عدد الشعب الهور ، ولذلك لم تلبث لغة النورمانديين أن تلاشت أمام اللغة الانجليزية . ويلاحظ فى الحالتين أن اللغتين من فصيلة واحدة وهى الهندأوربية

فإذا اختلفت اللغتان من حيث أصلهما كان من الصعب تغلب احدهما على الأخرى ، حتى مع توفر العدد فى أحد الجانبين .

وإذا كان أحد الشعبين متفوقا فى درجة الحضارة عن الشعب الآخر ، فإن التفوق الكيفى يكتسح أمامه أى تفوق كمى . فإذا كانت الحضارة

---

(١٠) د . عبد الصبور شاهين : المرجع السابق ، ص ١٩٥



للشعب الغازى اكتسحت لغته لغة الشعب المقهور ، مهما يكن عدد النازحين منه الى الأرض الجديدة قليلا . ولكن يشترط فى هذه الحالة أن يطول زمن سيطرته على هذه الأرض ، حتى يمكن تحقيق نتيجة حاسمة للصراع اللغوى ، كما أنه لا بد من استمرار اقامة مجموعة كبيرة من أبنائه بين مجموعات الشعب المغزو ، وتحاول هذه المجموعة الاختلاط بأفراد الشعب اجتماعيا وثقافيا . وأمامنا فى هذا مثال واضح يتمثل فى فتوحات العرب فى صدر الاسلام للشام والعراق ومصر والشمال الأفريقى .

فإذا حدث العكس ، وهو أن يكون الشعب المغزو أرقى حضارة من الشعب الغازى ، فإن النتيجة حينئذ بديهية وهى ، استحالة انتصار الهمجية ولو غلبت على المدنية ولو قهرت .

وإذا كان الشعبان ذوى حضارة عريقة ، فلغة كل منهما قوية راقية . وحينئذ لا يمكن أن تجد لهذا الصراع أى أثر لغوى ، وإنما يكاد ينحصر أثره فى الميدان الاقتصادى أو السياسى . ومن الأمثلة على ذلك صراع الألمانية والفرنسية داخل سويسرا . ولقد يكون للعامل السياسى أثر كبير فى حسم نتيجة الصراع اللغوى ، حتى بين اللغتين غير المتكافئتين . وقد برز هذا العامل فى العصر الحديث حين وجدنا كثيرا من الشعوب المقهورة المستعمرة والمتخلفة تعتمد الى الأحياء لغتها ، كوسيلة الى شخصيتها ، وقصدا الى انكاء روح الكفاح فى الأفراد من أبنائها ، فى مواجهة لغة المستعمرين المتحضرين . وقد قفز الوعي بأهمية اللغة فى الصراع من أجل الحرية قفزة عظيمة فى السنوات الأخيرة ، وخرجت الى الوجود لغات افريقية وأسيوية ماكان لها أن تنبعث ، لولا الشعور بالحاجة الى درع لغوى يتحصن به الكفاح السياسى والجزائر أقوى مثال على ذلك .

(ب) حالة الجوار بين اللغات : ويتحكم فى هذه الحالة بالدرجة الأولى مسألة تفوق احدى اللغتين حضاريا عن الأخرى ، كما قد يؤثر فيه التفوق العددي .

فمن حالات هذا الصراع أن ينمو أحد الشعبين نموا كبيرا ، حتى تضيق به المساحة التي يشغلها فتفيض منه موجات هجرة الى الاراضى المجاورة . التي يشغلها شعب آخر ذو لغة مخالفة . وهنا يحدث احتكاك وصراع لغوى تكون الكلمة الفاصلة فيه لأكثر الشعبين عددا ، أو لأوفرهما قسما من الحضارة .

وعامل الحضارة فى هذه الحالة عامل مهم وذو تأثير خطير ، يفرق تأثير العنصر الكبير . ذلك لأن الحضارة قادرة على امتصاص التأثيرات المخالفة لمجالها وتمثلها .

ومن حالات هذا الصراع أيضا أن يؤثر شعب على شعب مجاور له بنفوذه السياسى ، فتتغلب لغة الشعب ذى النفوذ الأقوى . ومن أمثلة ذلك ما يحدث الآن فى الاتحاد السوفيتى الذى يمارس نفوذه السياسى على الولايات الاسلامية الخاضعة له فى التركستان وأوزبكستان وطاجكستان وغيرها (١١) .

ويحدد الدكتور على عبد الواحد وافى عوامل الصراع اللغوى وآثاره (١٢) فى المراحل التالية :

(١) تقذف فيها اللغة الغالبة اللغة المغلوبة بطائفة كبيرة من مفرداتها وهى الكلمات التى تمثل بالأخص الجانب الحضارى . وبذلك يضعف المتن الأصلى للغة المغلوبة ويتجرد من كثير من مقوماته على قدر كمية الكلمات المستعارة . ولكن اللغة المغلوبة تظل طوال هذه المرحلة محتفظة بقواعد ومخارج حروفها وأساليبها فى نطق الكلمات .

(٢) تتسرب الى اللغة المغلوبة أصوات اللغة الغالبة ومخارج حروفها وأساليبها فى نطق الكلمات . فينطق أهل اللغة المغلوبة بألفاظهم الأصلية

---

(١١) د . عبد الصبور شاهين : المرجع السابق ، ص ١٩٩ - ٢٠٢ .

(١٢) د . على عبد الواحد وافى : علم اللغة ، ط ٧ ، ص ٢٢٩ -

٢٤٧ - القاهرة ١٩٥٧ .

وما تنقل اليهم من ألفاظ دخيلة من الخارج نفسها وبالطريقة نفسها التي يزر عليها النطق في اللغة الغالبة . ولا تأتي هذه المرحلة الا بعد الألف الضويل والمخالطة الدائمة بين المتكلمين باللغتين . غير أن اللغة المغلوبة في هذه المرحلة تحاول المقاومة فيثبت أهلها بقواعد تصريفهم للكلمات وقواعد تركيبهم للجمل .

(٢) ثم تنهار مقاومة اللغة انهيارا تاما فتستسلم للصراع وتسقط معانيها المتبقية معقلا في اثر معقل الى أن يسقط معقل القواعد النحوية . ويبدأ يدل الستار على لغة ماتت وانقرضت .

### تأثير العربية في اللغة التركية :

التقى العرب قبل الاسلام بشعوب قريبة منهم كالشعوب السامية أو بعيدة كالفرس والروم . ولكن التقاءهم هذا كان محدودا ضعيفا ضيق الأفق ، فكانوا يعيشون في جزيرتهم بعيدين عن تأثير الأمم الأخرى وكذلك لغتهم ، الا ماكان من بعض المبادلات التجارية عن طريق القوافل العربية نفسها (١٣) .

كان للمجتمع المكي رحلة الشتاء وال الصيف الى اليمن والشام ، وكانت القبتائل الشرقية على صلة بالعراق وفارس . وكان اقليم ميسان مكان البصرة الحالية ملتقى السفن التواجر الآتية الى الخليج العربي ، يأتيه الهنود والفرس وال زط والسبابجة (١٤) .

أضيف الى ذلك اعتزاز العرب بأنفسهم وبلغتهم ، واعتقادهم الشرف في أنفسهم والخسة في غيرهم وهو عامل نفسي كبير الأثر في مثل هذا الموضوع .

---

(١٢) . محمد المبارك : فقه اللغة وخصائص العربية ، ط ٧ ، ص ٢٩٢ - بيروت ١٩٨١ .  
(١٤) د . عبد الحميد الشلقاني : مصادر اللغة ، ص ٢٢٩ - الرياض ١٤٠٠ هـ ( ١٩٨٠ م ) .

ولهذا كانت الألفاظ الدخيلة المعربة فى العصر الجاهلى قليلة محدودة  
تتصل ببعض ما كانوا يستجلبونه من الأشياء التى لم تكن عندهم وما كانوا  
يشاءونه فى بلاد غيرهم مما لا عهد لهم به أو ما عمو من هذا القبيل ، وكل  
ذلك محصور فى الفاظ تدل على أشياء مادية لا على أمور معنوية ، وذلك  
مثل : كوب ومسك ومرجان ودرهم ودينار وغردوس واقليد وصراط وقنطار  
وقسطاس وصنم وسروال وخندق وقرطاس واستبرق (١٥) .

وفى اطار الحضارة العربية الاسلامية كان كثير من النحويين  
واللفويين يؤلفون بالعربية ويعرفون الفارسية والتركية . فسيبويه صاحب  
أقدم كتاب وصلنا عن النحو العربى كان يعرف الفارسية . والسيرافى  
مؤلف أقدم شرح وصل إلينا على كتاب سيبويه نشأ أيضا فى بيئة لغوية  
فارسية . وكان النحوى العربى آثير الدين بن حيان رائد التأليف فى النحو  
التركى (١٦) .

وأما بعد الاسلام فقد التقت العربية بغيرها التقاء أطول أمدا  
وأوسع أفقا وأكثر تداخلا . التقت بالفارسية والسريانية واليونانية والقبطية  
والبربرية ، ولكن جميع أسباب القوة والغلبة كانت الى جانبها . فقد  
أضيف الى ما كانت عليه العربية فى ذاتها من بناء قوى محكم ومادة  
غزيرة ولا سيما فى المعنويات وسنن مطرودة ، أنها أصبحت لغة الكتاب  
المنزل والرسالة المنتشرة فى أطراف الأرض والأمة الحاكمة . فكانت النتيجة  
انقراض بعض اللغات وحلول العربية محلها فى البلاد التى تم استعراؤها  
وكملة بعد الاسلام ، كالعراق والشام ومصر ، وانزواء لغات أخرى  
كالبربرية فى شمال أفريقيا وانحسار الفارسية الى حدود بعيدة (١٧) .

وتغلبت العربية على الآرامية فى العراق والشام ، وعلى القبطية فى  
مصر ، والبربرية فى بلاد المغرب ، والفارسية فى بعض بقاع مملكة فارس

---

(١٥) محمد المبارك : المرجع السابق ، ص ٢٩٣ :

(١٦) د . محمود حجازى : علم اللغة العربية ، مدخل تاريخى مقارنة  
فى ضوء التراث واللغات السامية ، ص ١٢٢ ، ١٢٣ - الكويت ١٩٧٣ .

(١٧) محمد المبارك : نفس المرجع ، ص ٢٩٤ .



القديمة ، وقد تركت بعض اللغات قبل زوالها آثارا فى العربية . فتركت  
القبطية آثارا فى العربية بمصر . كما تركت الآرامية آثارا متباينة فى  
العربية ببلاد الشام ، وكما تركت البويرية آثارا أخرى فى العربية  
ببلاد المغرب (١٨) .

ان اللغة العربية هى التى حملت رسالة الاسلام فغنيت بألفاظ  
كثيرة جديدة للتعبير عن المفاهيم والأفكار والنظم وقواعد السلوك التى  
جاء بها الاسلام . وغدت لغة الدين والثقافة والحضارة والحكم فى  
آن واحد . واستطاعت بما وهبها الله من خصائص وما تهيأ لها فى  
تاريخ طويل سبق الاسلام أن تفى بهذه الحاجات الجديدة وأن تنهض  
بالعبء العظيم فتكون لغة الدولة الجديدة والحضارة الجديدة . حتى أن  
العربية غزت اللغات الأخرى خلال العصور التى تلت الاسلام ابتداء من  
الفارسية التى دخلها عدد كبير جدا من الألفاظ العربية الى لغات الشعوب  
التى اتصلت بالعرب ودانت للاسلام كالتركية (١٩) .

وقد يسر تأثير التركية بالعربية اتخاذ اللغة التركية الحروف العربية  
فى كتابتها عندما بدأ دخول الترك فى الاسلام ، وهم فيما وراء النهر  
وفى أواسط آسيا . وليس من المعروف تاريخ كتابة اللغة التركية بالحروف  
العربية بالتحديد ، الا أن ذلك قد حدث بعد دخولهم فى الاسلام  
مباشرة .

وساهم الدين الاسلامى مساهمة فعالة فى انتقال ألفاظ كثيرة من  
العربية الى لغات الشعوب الاسلامية ، « ومن مظاهر تقديس الكلام  
الدينى ، أن الشعوب الاسلامية التى لا تتكلم العربية كالأتراك والایرانیين  
والهنود والاندونيسيين والباكستانيين والأفغان والأكراد ، تردد بعض

---

(١٨) د . ابراهيم أنيس : فى اللهجات العربية ، ط ٥ ، ص ٢٢ ، ٢٥  
- القاهرة ١٩٧٣ .

(١٩) محمد المبارك : المرجع السابق ، ص ٢٩٥ .



العبارات الدينية باللغة العربية فى لغاتها (٢٠) . وهذا ما جعل ألفاظ كثيرة وتعبيرات عديدة تنتقل من العربية الى لغات هذه الشعوب بسهولة .

للعربية منزلة خاصة بين شعوب الأمم الإسلامية ، فهى لغة القرآن الكريم ، وهى المعين الذى لا ينضب للغات الشعوب الإسلامية نظرا لثرائها بالألفاظ والتعبيرات والمصطلحات وموقعها الحضارى . وقد تأثرت بها كافة لغات الشعوب الإسلامية ، وأخص منها بالذكر اللغة التركية . وكان تأثيرها على هذه اللغات قويا رغم التفاوت فى درجات التأثير والتباين فى الأسر اللغوية التى انحدرت منها هذه اللغات . فهى جميعا لا تنتمى لنفس الأسرة التى جاءت منها اللغة العربية ، ومع ذلك كان تأثيرها بالغا بلغة الدين الحنيف ، فالعربية من اللغات السامية ، والتركية والأندونيسية من اللغات الأورال - الثانية ( الطورانية ) ، والفارسية والأفغانية والأوردية والكردية من اللغات الهند - أوروبية .

عندما دخل الاسلام ايران اعتبر الفرس اللغة العربية مقدسة لأنها لغة القرآن . وحينما دخل الاسلام بلاد الترك والهند اعتبروا اللغتين معا مقدستين ، لأن غالبية الفقهاء ومبشرى الدين كانوا فرسا (٢١) .

وإذا وجدنا أن الفارسية تأثرت بالعربية فى القرن الأول ، فتحولت الأبجدية الفارسية البهلوية الى أبجدية عربية فيما بعد . فإن اللغة التركية اتخذت الأبجدية العربية أداة التعبير والكتابة بعد عدة قرون ، وذلك عن طريق الفارسية . وإذا استطاعت اللغة الفارسية أن تتسرب الى أقاصى الشرق والشمال الشرقى باسم الدين ، فإن العربية لم تتوقف فى انتشارها لأننا نجد أدباء ومؤرخين مسلمين فى أقاصى البلاد يجيدون العربية وينظمون بها . وما هذه الكتب التى ألقت وضمت تراجم لأعلام عاشوا فى أقصى الشرق الا برهان أكيد على انتشار العربية انتشارا

---

(٢٠) د . محمود السعران : اللغة والمجتمع ، رأى ومنهج ، ط ٢ ، ص ١٢٣ - القاهرة ١٩٦٣ .

(٢١) د . محمد التونجى : حول الأدب فى العصر السلجوقى ، ص ١١٤ - بنغازى ١٩٧٤ .

واسعا في بخارا وبلاد ما وراء النهر وغيرها من الأصفاء التركية البعيدة .  
وإذا حاول الفرس في تلك البلاد أن يدرسوا بعض العلوم بلغتهم فإن القدسية  
الدينية اضطرت العلماء الفرس أنفسهم إلى تدريس علوم أخرى بالعربية .  
فقام باحثون يجيدون العربية بتدريس علوم القرآن والحديث والفقه  
والشرع والتضياء باللغة العربية . ويؤلفون بها . كما أن اللغة الفارسية  
نفسها ، والتي كان لها إلهام الأوفر في الانتشار ، كانت تتسرب إلى الشعوب  
التركية حاملة معها مئات من الألفاظ العربية التي طعمت تطعما  
فارسيا . وأخذت مكانها في معاجمها وقواعدها (٢٢) .

اهتم الترك بتعلم اللغة العربية بعد أن دخلوا في الدين الاسلامي  
أيام أن كانوا في أواسط آسيا ، وازداد حذبهم عليها وشغفهم بها .  
« وكان الاسلام خاتم الديانات التي وفدت عليهم في آسب الوسطى .  
وقد وقعت أهم الانتصارات التي أحرزها الاسلام والعرب في مواطن  
الترك بين سنتي ٧٠٥ - ٧١٠ م ، وهي الفترة التي حكم فيها قتيبة بن مسلم  
إبساغلى بلاد خراسان ، وظل الأتراك يدخلون في الاسلام إلى منتصف  
القرن العاشر الميلادي (٢٣) .

تقدم الترك في تعلم العربية ، وألفوا فيها كتابا لتعليم أبنائهم  
وتثقيفهم الثقافة الإسلامية ، وكان جل اهتمامهم ينصب على تأليف الكتب  
الدينية لتنشئة أبنائهم على أصول الدين الاسلامي . وقد اعتاد الشعراء  
الأتراك منذ نشأة أدبهم وحتى مطلع القرن العشرين على أن ينظموا الدواوين  
أو يقرضوا بعض القصائد بالعربية ، افتخارا بتبحرهم في لغة القرآن  
وأظهارا لثقافتهم الإسلامية وإطلاعهم على علوم الدين . وكانت المنافسة  
على أشدها بين هؤلاء الشعراء . كل يريد أن يثبت تفوقه في العربية  
والفارسية .

---

(٢٢) د . محمد التونجي : المجموعة الفارسية ، ص ١١٤ ، ١١٥ -  
بنغازي ١٩٧٠ .

(٢٣) د . أحمد السعيد سليمان : التيارات القومية والدينية في تركيا  
المعاصرة ، ص ١٣ ، ١٤ - القاهرة ١٩٦١ .

، وهكذا انتشرت العربية بين الترك . فكان منهم من يمدح به رس  
منهم من يباهى بقدرته فيها وتبحره فى علومها .

كان أثر ذلك كله كبيرا فى انتقال كثير من الألفاظ والمصطلحات  
العربية الى التركية . وقد غمرت بمذء الألفاظ تلك اللغة فى بعض  
الفترات لدرجة أنها زادت عليها . وكان التأمل فى اللغة التركية فى  
فترات ضعف الأدب التركى وانحطاطه . يخال أنها عربية لولا بعض  
الحروف والأفعال والأدوات . ولم يقتصر تأثير التركية على الألفاظ ، بل  
أنها استعارت مصطلحات النحو والصرف وقواعد العروض وقوالبه  
وأوزانه . وانكب الترك على الترجمة عن العربية خاصة فى مجالات العلوم  
الدينية والتاريخ والعلوم .

ومما يسر هذا الاندماج ان اللغة التركية ترجع فى كثير من متونها  
وقواعدها ، الى أصول فارسية أو عربية . ذلك لأن قبائل الترك كانت  
فى حياتها الأولى فيما وراء النهر . شديدة البداوة ، فلما نزحت الى  
مهرما فى آسيا الصغرى ، وتهايات لتقبل أساليب الحضارة ، والتمستها  
فى مظاهرها الفارسية والعربية ، نتيجة اختلاطها بهما بعد اعتناقها الاسلام .  
فتأثرت اللغة العربية تأثرا شديدا . وكانت من قبل ، فى تجاورها مع  
الفرس قبل مجرتها ، قد اقتبست من اللغة الفارسية الكثير .

ومن الجدير بالذكر أن اللغات الشرقية الثلاث العربية والفارسية  
والتركية ، قد مزج بينها فى كثير من خواصها تجاور شعوبها ثم  
اختلاطها التاريخى عن طريق التجارة والفتوح العربية . وخضوع  
الفرس ثم الأتراك للحكم العربى امدا طويلا . ومما كان لانتشار الاسلام  
بينهم من أثر روحى وثقافى ، اضطرهم الى ترسم الأفكار العربية والثقافة  
الاسلامية . ثم ما نشأ عن ذلك من تزاوج ثقافتها وتواصل حضاراتها  
طوال أعصر مديدة . ذلك رغم تباين فصائل هذه اللغات ، إذ أنها تنتمى  
الى السامية والهندية الأوربية والأورال القائية على التوالى ، وهى  
فصائل متباينة الأروقة تماما . ولا جرم أن اشتراك هاتيك اللغات الثلاث

فى سبب حرومها بحد واحد • هو الخط العربى بشتى صورته ، كان له فضل تيسير السبيل الى تزاوجها وتفاعلها (٢٤) •

ولقد كان أثر اللغة الفارسية فى النطاق الرسمى أقوى وأمعن ، اذ انها أغزر فى المادة وأدق فى العبارة الديوانية ، لأنها لسان دولة أعرق فى الحضارة ، وأسبق فى التنظيم الادارى والسياسى ، ولذلك كانت معينا مستقيضا لكلتى اللغتين العربية والتركية ، فيما يتصل بشئون الحكم والسياسة • بينما كانت اللغة التركية أضعف أثرا وأضيق أفقا ، لأنها أفقر فى المادة ، وأحدث عهدا بالمدينة ومراسم الحكم ولذلك ، عولت كثيرا فى استكمال ما عوزها على الفارسية والعربية كلتيهما • ومن أجل هذا كان معظم مفرداتها فارسيا أو عربيا • ولم يحافظ على أصله اللغوى الا قواعد اللغة فحسب (٢٥) •

ولا يفوتنا هنا أن ننوه بالآثر الكبير الذى تركته العربية فى اللغة التركية بقبرص ، ففضلا عن الكم الهائل من الألفاظ والتعبيرات ومصطلحات النحو والصرف والعروض • فقد غيرت العربية من تركيب الجملة فى التركية التى يتحدث بها الناس فى قبرص • فأصبحت تشبه تركيب الجملة العربية تماما (٢٦) •

من هذا كله نرى أن العربية كانت ذات منزلة كبيرة - ولا زالت - لدى الترك • وقد بلغت القومية الاسلامية مداها عند السلطان سليم الأول • حتى لقد حاول أن يجعل اللغة الاسلامية الأولى وهى اللغة العربية لغة قومية للترك ، ولم يمنعه من تحقيق هذا المشروع الا المفتى (٢٧) •

---

(٢٤) عبد السميع سالم الحصراوى : لغة الادارة السامية فى مصر ، فى القرن التاسع عشر ، ص ١٨١ - القاهرة ١٩٦٣ •

(٢٥) عبد السميع سالم الحصراوى : المرجع السابق ، ص ١٩٢ •

(٢٦) وهذه بعض الأمثلة :

گيتدى احمد أوقوله : ذهب احمد الى المدرسة

گوردم محمدى : رأيت محمدا

گيتدم محمد ايله استانبوله : ذهب مم محمد الى استانبول

(٢٧) د • احمد السعيد سليمان : المرجع السابق ، ص ١٧ •



من القرن التاسع عشر تقريبا ، كلما ضاقت بها الحال وهى تسمى على الاصلاح ، تلجأ الى العربية فتأخذ عنها المصطلحات التى تعجز عن الاتيان بمقابل لها وتستعملها كمرادف للمصطلحات الغربية الحديثة . وقد رسخت هذه الألفاظ والتعبيرات الوافدة على التركية ، وأصبحت تشكل جزءا هاما وخطيرا فى كيان التركية ، لا يستقيم حالها بدونها . لأنها أصبحت جزء لا يتجزأ من مفرداتها ، واكتسبت بمرور الزمن رسوخا نى الأذهان ووضوحا فى العقول ، واهتماما لدى الكتاب والناس أجمعين . والأعئلة على ذلك كثيرة ، رغم ارتفاع بعض أصوات الترك فى تلك الفترة ، منادية بتنقية اللغة التركية من الألفاظ الدخيلة الفارسية والعربية .

وقد ظهرت بعض الأصوات التركية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، تنادى بتنقية اللغة التركية من الألفاظ الفارسية والعربية ، ولسكنها لم تجد صدى قويا بين كثير من الأدباء واللغويين أو بين عامة الناس . وبعد ذلك توالى الأصوات المنادية بالتخلص من الألفاظ الدخيلة على التركية من فارسية وعربية ، وأخذت تنشط ، الا أنه مهما بلغت قوتها فلن تستطيع تخلص التركية من الألفاظ الفارسية والعربية تماما . لعدم وجود مقابل لهذه الألفاظ فى التركية غالبا . ومع أن بعض المشتغلين باللغة التركية من الترك يبحثون عن مقابل لهذه الألفاظ الفارسية والعربية بين اللهجات التركية القديمة لأحيائه ، الا أنهم لم يوفقوا كثيرا لأنهم يفشلون فى الحصول على مقابل لهذا الكم الهائل من الألفاظ الدخيلة هذه . على أنهم عندما يفشلون يتجهون نحو اللغات الأوربية يفتشون فيها ويقتبسون منها البديل . الا أن السواد الأعظم من الشعب التركى ، لا يستسيغ هذه الألفاظ الغربية المنحوتة من الأصول القديمة للغة التركية أو المولدة أو المستعارة من اللغات الأوربية .

ومهما طال المدبى على الترك فى محاولاتهم المستميتة لتنقية لغتهم من الدخيل من اللغتين الفارسية والعربية ، فان هذه المحاولات ستبوء أبدا بالفشل والخذلان رغم تعصبها ، فلا يمكن للغة اسلامية كالتurكية مثلا أو



غيرها أن تنفصل عن الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية التي  
نمت وترعرت في كنفها ، والمحاولات الآن كثيرة بين أبناء الترك لإخراج  
مثل هذه الألفاظ من لغتهم على الرغم من رسوخها فيها منذ أن دخل  
الترك في الإسلام .

وكثيرا ما تطالعنا الصحف التركية اليومية والمجلات بكلمات جديدة  
من هذا النوع ، إلا أن هذه الكلمات لا يكتب لها الدوام والانتشار . كما  
أن معاجم اللغة التركية كلما أعيد طبعها تنبذ الآلاف من هذا النوع  
من الألفاظ ، لأنها لم ترج بين المثقفين أو بين أفراد الشعب . لصعوبتها  
وغرابتها ، وتستحدث عوضا عنها كلمات جديدة . . وهكذا دواليك . .

### تأثير العربية في اللغات الأخرى :

لم يقتصر تأثير العربية على لغات الشعوب الإسلامية ، فقد كانت  
العربية منذ زمن مضى أكثر اللغات حضارة وتقدما ، وكان لها ابتداء من  
القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي ، تأثير كبير في اللغات الأوروبية ،  
استمر طيلة وجودها في الطرف الجنوبي من أوروبا ، في الأندلس وصقلية  
وما حولهما من الجزر حتى آخر القرن الخامس عشر . وإذا كان وجود  
العربية قد تقلص من تلك البلاد ، فإنه قد ترك بصماته على السنة أهلها  
المتكلمين بالأسبانية أو البرتغالية أو غيرها من اللغات المحلية حتى الآن .  
بل لقد تركت العربية تذكارا في تلك المنطقة لن يمحي على مر الزمان ، هو  
ذاك اللغة المالطية التي هي في الحق لغة عربية النظام والمعجم (٢٨) .

ولقد يظن البعض أن اللغة الانجليزية كانت بعيدة عن تأثير العربية  
فيها لأن الجزر البريطانية كانت بمعنى عن موجة الفتح العربي لجنوب  
أوروبا . وحوض البحر الأبيض المتوسط ، ولكن الفتح العلمي العربي لم  
يتترك مكانا في أوروبا دون أن ييلفه . وهكذا وجدنا في الانجليزية قدرا كبيرا

---

(٢٨) د . عبد الصبور شاهين : دراسات لغوية ، ص ٢٧٩ -

القاهرة ١٩٧٦ .

من الكلمات ذات الأصول العربية ، يصل بها بعض الباحثين الى بضع مئات . دخلت الانجليزية مباشرة أو بالواسطة . ولكن صلة العربية بالانجليزية بدأت متأخرة في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي ، ولدة خمسة قرون على الأقل بعد ذلك . وكان أغلب ما تسرب الى الانجليزية عن طريق اللغتين الأسبانية والبرتغالية اللتين تحتويان عددا يربى على ١٥٠٠ كلمة ذات أصول عربية على ما قرره العلامة دوري (٢٩) .

لم يقتصر تأثير العربية على اللغات الأوربية ، بل تعداه الى لغات البلقان المختلفة . فقبل فتح الأتراك لهذه المناطق ، تمت اتصالات عديدة بين العرب والبلقانيين تعود الى عهد الخلفاء الراشدين ، ومما لا شك فيه أن هذه الاتصالات والعلاقات قد تركت آثارها على لغات هذه المناطق . فقد جرت حروب كثيرة بين العرب والبيزنطيين وحدث احتكاك هائل بين العرب وبين شعوب البلقان انعكست آثاره على لغاتهم . ثم بعد كل هذا أتى الأتراك الى الأراضي البلقانية ، وجلبوا معهم كذلك عناصر الحضارة والثقافة العربية والإسلامية . ولقد كانت الامبراطورية العثمانية بحق تقوم بدور الوسيط والناشر لعناصر الثقافة العربية في منطقة البلقان كلها (٢٠) وقد قام بنقل هذه العناصر كل شخص تقريبا ابتداء من الجندي والتاجر ، وعن طريق رجل الدين والحجاج ، وكذلك عن طريق الولاة والحكام ورجال القلم بوجه عام .

وخلال حكم العثمانيين لهذه البلاد ظهر العديد من الأشكار والتصورات والمؤسسات والمصالح ، فدخلت بأسمائها دون تغيير في لغات البلقان . ويمكننا الآن أن نؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن الأتراك ثبتوا عناصر الحضارة والثقافة العربية والإسلامية التي كانت موجودة قبل فتحهم لهذه الأراضي وأضافوا اليها الكثير (٢١) .

---

(٢٩) د . عبد الصبور شاهين : المرجع السابق ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ .  
(٢٠) ينسحب كلام الدكتور جمال الدين سيد محمد ، في مقاله « الكلمات العربية في اللغة الصربوكرواتية » بمجلة الفيصل ( العدد ٦٠ من السنة الخامسة . بتاريخ جمادى الثانية ١٤٠٢ هـ ، أبريل ١٩٨٢ ) على جميع اللغات البلقانية أيضا .  
(٢١) د . جمال الدين سيد محمد : نفس المرجع ، ص ٦٢ ، ٦٤ .

ولا يفوتنا هنا أن ننوه بالدور الكبير الذي لعبته التركية في نشر الألفاظ العربية في ربوع البلقان بعد أن فتحها العثمانيون ، واستمروا في حكمها زهاء خمسة قرون . فاللغة التركية مليئة بالألفاظ والتعبيرات التي أخذتها عن العربية وحورت في بعضها وصبغته بالصبغة التركية أو تركته على حاله أو أجرت بعض التغيير على مدلولاته . ومن المعروف أن اللغة التركية ظلت تفتح أبوابها على مصراعيها لكل التأثيرات في الامبراطورية العثمانية الفسيحة ، إلا أنها في مقابل ذلك تركت آثارا عميقة في اللغات البلقانية : الصربية والبلغارية واليونانية وما إليها (٢٢) .

ومعذا انتقلت عن طريق التركية الفاظ عربية كثيرة الى هذه اللغات، وكان السبيل الأول هم أهل تلك البلاد من المسلمين الذين تعلموا في القسطنطينية ، وبعد عودتهم الى بلادهم لم يكن بإمكانهم التخلص من تأثير اللغتين العربية والتركية عليهم . ولا ينبغي أن ننسى أن اللغة العربية هي لغة الاسلام ، وهي بالتالي لغة كل من اعتنق الاسلام ، وبذلك أصبحت اللغة العربية الى حد ما في متناول جميع المسلمين بغض النظر عن قوميّاتهم وعن ثقافتهم (٢٣) . وقد أدت نظم الحكم والادارة العثمانية دورها أيضا في نقل الألفاظ العربية الى لغات البلقان المختلفة ، نظرا لوجود بعض مصطلحات الحكم والادارة العثمانية من أصول عربية . ومعذا هو العامل الثاني ، أما السبيل الثالث فيدور حول مساهمة المستوطنين الترك في هذه البقاع في نقل الألفاظ العربية عن طريق تأثير لغتهم التركية في لغات هذه المناطق المفتوحة .

ومما لا ريب فيه أن بعض اللغات الأوربية - كالانجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والأسبانية - دخلت عن طريقها بعض الكلمات

---

32) Dr. Ahmet Ates : Arapça Yazı Dilinde Türkçe Kelimeler Uzerine bir Deneme (XI. Yüzyıldan bugüne Kadar).. Türk Kültürü araştırmalı Ayribas imlerinden, yıl II sayı 1 — 2 5.6 Ankara 1965.

(٢٢) د . جمال الدين سيد محمد : المرجع السابق ، ص ٦٤ .

العربية الى لغات البلقان المختلفة ، اذ من المعروف أن هذه اللغات الأوروبية تقبلت خلال القرون الوسطى عددا من الكلمات العربية التي تم نقلها عن طريق مختلف العلوم ، مثل علوم الفلك والرياضة والكيمياء والطب وغيرها . والكلمات التي وردت عن طريق هذه اللغات قليلة ومحدودة الاستخدام ولها مميزات خاصة (٢٤) .

### اعادة الاقتراض :

هجرت الفاظ أصيلة في اللغة التركية في وقت من الأوقات وحلت محلها كلمات عربية ، كما أن بعض الكلمات العربية دخلت التركية للتعبير عن مفهوم معين لا يوجد له مثل بين الألفاظ التركية . وهذه الكلمات العربية اكتسبت مفاهيم جديدة في التركية لم تكن موجودة من قبل في العربية ، ولكنها متصلة بمعناها الأصلية من قريب أو من بعيد . ثم عادت هذه الألفاظ بمفاهيمها الجديدة التي اكتسبتها الى العربية مرة أخرى . وهذا ما يسميه علماء اللغة « اعادة الاقتراض » ، ومن أمثلة ذلك :

لواء : اسم مذكر عري الأصل جمعه ألوية ، يستعمل في العربية بمعنى : علم . راية . وقد حلت هذه الكلمة بعد أن انتقلت الى التركية مكان كلمة سنجق ، فأصبحت تحمل في التركية معناها ، وهو المنطقة الادارية التي يطلق عليها السنجق .

ولتوضيح ذلك نذكر أن الدولة العثمانية كانت تنقسم من الناحية الادارية الى ولايات ، والولايات الى ألوية ( سناجق ) . والألوية الى أقضية ، والأقضية الى نواح . وكان على رأس الادارة في كل لواء « متصرف » وفي كل قضاء « قائمقام » ، وفي كل ناحية « مدير » .

---

(٢٤) د . جمال الدين سيد محمد : نفس المرجع ، ص ٦٤ .



وقد عادت كلمة « لواء » الى العربية من جديد لكي تعبر عن « ولاية » أو « ايالة » فنقول مثلا : تنقسم دولة العراق السالية الى أربعة عشر لواء « ولاية ، ايالة » . ولا تعبر كلمة « لواء » عن مفهوم هذا المعنى في المعاجم العربية القديمة بما فيها القاموسى « (٢٦) » .

ايالة : كلمة عربية جمعها ايالات ، وهي منبثقة من الفعل العربى آل يؤول أى ساس يسوس (٢٧) .

ومن الجدير بالذكر أن الترك عندما استعملوا كلمة « ولايت » ، تركوا كلمة « ايالت » التى تدل على نفس المعنى (٢٨) . وقد عادت هذه الكلمة الى العربية فيما بعد بمفهومها الجديد الذى اكتسبته فى التركى .

رديف : صفة مشبهة عربية من الأصل ردف بمعنى : أعقب ، تبع . لكنها استعملت فى التركية فى أوائل القرن العشرين بمعنى « جنود الاحتياط » . وقد عادت هذه الكلمة الى العربية فيما بعد بهذا المفهوم الجديد (٢٩) .

---

(٢٥) ساطع الحصرى : البلاد العربية والدولة العثمانية ، ط ٢ ، ص ٢٤٠ - بيروت ١٩٦٠ .  
وانظر :

Mehmet Zeki Pakalin : Osmanle Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, cilt, 2.s.367 İstanbul 1971.

ومن الجدير بالذكر أن كلمة لواء تطلق فى التركية أيضا على : الراية والعلم . كما تطلق كذلك على الفرقة العسكرية التى تتكون من الأيدين . وأمين اللواء « ميرلوي » . هذه الفرقة وأصغر الرتب العسكرية التى يلقب صاحبها بلقب باشا .

(36) Dr. Ahmet Ates : Geçen Eser, 5.6.

(٢٧) عبد السميع الغمراوى : المرجع السابق : ص ١٨٧ .  
(٢٨) أنظر : شمس الدين سامى : قاموس تركى ، م ١ ، ص ٢٢٢ .  
(39) Dr. Ahmet Ates : Geçen Eser, 5.6



المعية : مشتقة من حرف الجر « مع » الذى يعنى المصاحبة ،  
والمقصود بـ « معيت » فى اللغة التركية : حاشية السلطان أو الحاكم  
وما تضم من رجال البلاط (٤٠) ويقال فى التركية « معيت سنیه » أى  
المعية السنیه . وقد عادت هذه الكلمة بهذا المفهوم الجديد الذى  
اكتسبته فى التركية .

العلوفة : مشتقة من كلمة « علف » ، وهو طعام الحيوان .  
استعملت هذه الكلمة لأول مرة فى التركية لكى تعنى النقود التى  
تعطى لعساكر السباهية ( الخيالة ) لشراء علف لخيولهم ، ثم تطور  
معناها :... بنت تدل على رواتب الجند (٤١) .

و... العلوفة تحسب على أساس الأجر اليومى ، وتعطى للانكشارية  
مرة كل ثلاثة أشهر هجرية.. ، وهى نظير المواجه (٤٢) .  
ومن أمثلة إعادة الاقتراض ، الألفاظ العربية التى انتقلت الى  
التركية بنفس بنيتها ( شكلها ) ، ثم اكتسبت مدلولات جديدة عادت بها  
الى العربية مرة أخرى :

محكمة : مع أن هذه الكلمة موجودة فى اللغة العربية بهذا الشكل،  
الا أنها تطلق فى التركية على اسم مكان . وقد استحدث لها هذا المدلول  
فى استانبول فى القرن التاسع عشر الميلادى ، ثم انتشرت فى العالم  
الاسلامى (٤٣) .

ومما تجدر الإشارة اليه أن التركية أضافت لكلمة محكمة ، تعبيرات  
عربية أخرى ، لكى تدل على أنواع من المحاكم لم تكن معروفة عند  
العرب ثم انتشرت لديهم من بعد ، مثل :

- 
- (٤٠) شمس الدين سامى : نفس المرجع ، ص ٩٤٨ .  
Mehmet Zeki Pakalen : Geçen Eser, cilt 3, s. 544.  
(٤٢) د . احمد السعيد سليمان : تأصيل ماورد فى تاريخ الجبرتنى من  
الدخيل ، ص ١٥٢ - القاهرة ١٩٧٩ .  
43) Dr. Ahmet Ateş : Geçen Eser, s. 7

محكمة أوقاف ومحكمة تفتيش أوقاف : وقد استحدثتا ١٨٢٦ م  
( ١٢٧٢ هـ ) ثم أطلق عليهما هذا الاسم في أعقاب ١٩٠٨ م ، وألغى  
العمل بهما في عهد الجمهورية التركية .

محكمة مالية أو ( مالية محكمة سي ) ويرأسها ( مير كاتبى ) أى كاتب  
الميرى .

محكمة شرعية : أى المحكمة الشرعية .

استئناف محكمة سي : أى محضه الاستئناف .

تمييز محكمة سي : أى محكمة تمييز (٤٤) .

ملازم أول ، ملازم ثان : من رتب الضباط العسكريين فى الجيش ،  
وهى من لازم يلزم .

الباب العالى : هو رئاسة الوزراء فى الدولة العثمانية .

القائم مقام : أو القائم مقام وهو نائب الوالى أو وكيله عادة ، لم  
استعملت لتدل على رتبة البكباشى العسكرية .

القانون الأساسى : وتعنى الدستور . وقد ظهر هذا التعبير فى الدولة  
العثمانية لأول مرة فى عهد التنظيمات العثمانية فى النصف الثانى من القرن  
التاسع عشر .

قائمة ببعض الألفاظ العربية المستعملة فى اللغة التركية :

ابتهاج - ابتهاج - ابتلاء - إبرام - أبطال - اتحاف - اتساع -  
اتصال - اتفاق - اتقينا - اتفاق - اتلاف - اثبات - اتمام - اثر -  
اثم - أجابت (٤٥) - عجله - عجزه - عجول - عدالت - عدد -

---

44) Pakalin : Geçen Eser, cilt 2,383.

(٤٥) يميل الترك أحيانا الى جعل التاء المربوطة فى نهاية الكلمات  
تاء مفتوحة .

أدب - عفيف - عافيت - آخر - آخرى - عكس - عائد - عائلة - أحوال - عاقل - أقسام - أقوام - عكبي - عكس العمل - علاقته - علني - عالم - عالي جناب - عالم الله - علاقته - أقل - عمود - غتري - عنعنه - عناصر - عار - أراضى - عروض - عسس - آثار - عتيقة - عودت - بحث - بداهت - بشر - بدايت - بخار - جائزه - حالب - جاهل - جامع - جلادت - جماعت - جهالت - جهنم - جلى - عهت - جهاز - جدال - جدار - دعوت دائما - دليل - دولت - دين - أفراد - اديب - أدبيات - أمهرام - أهمية - فاتح - فضيلت - فكر - غن - فوق العاده - فسيحان الله - غالب - غيرت - غريب - خلق - حالت - حل - خاطره - امتزاز - أقامت - احتشام - امكان - قبيله - قابليت - كافر - كافي - كفالت - لقب - لياقت - مهارت - مقبول - مملكت - نفس - نفر - نديم - نجابت - تقانيت - نفيسي - لذيد - نشریات - نادر - نكاح - رقيب - رقااص - رقم - رغما - راحت - رقابت - رعایا - ساعت - نابت - سابق - سليم - صادق - تعداد - تعدد - تعصب - طبابت - طبق - طبيعى - تهديدات - تحكيم - تحرير - تغلب - تقديم - تحويل - تخصيص - وزير - وزنه - والحاصل - ولى نعمت - ولايت - وجدان - يقينا - يعنى - ظريف - ظفر - ضايع - ذكى - زلزلة - مدهوش - مرطوب - وكالت - نظارت - مكتب .

أمثلة على نواذر الأبنية ( الأوزان ) العربية المستعملة في اللغة التركية ودراساتها :

الكلمة أو وزنها عنصر من العناصر الأساسية التي تحدد صيغة معناها ، ولولا ذلك لالتبست معانى الألفاظ المشتقة من مادة واحدة . فالصيغة هي التي تقيم الفروق وهي التي تخصص المعنى وتحدده ، وللأبنية أو الصيغ في العربية دلالات وللأوزان معانى . وقد حاول فقهاء اللغة استخراج المعانى واستنباطها عن طريق التحرى والاستقصاء ، فوفقوا في كثير منها .

والأبنية التي أحصاها السيوطي تنقسم الى ثلاثة أقسام : الأول ، الأبنية الكثيرة . والثاني ، الأبنية القليلة الاستعمال . والثالث ،

الأبنية نادرة الاستعمال ، كالصيغ التي جاء وزنها كلمة أو بضع كلمات  
وهو ما أفرد له ابن قتيبة في أدب السكاتب السيوطي في المزهرة فصولاً  
خاصة .

ويرى الأستاذ محمد المبارك ، أن الأبنية النادرة تعد البقية الباقية  
لصيغ كانت حية ، ولكنها ماتت من عهد بعيد . وقد ترجع إلى العهد  
الذي كانت فيه اللغات السامية لغة واحدة أو لهجات متقاربة . أنه  
أن بعض هذه الألفاظ غريب الأصل دخل العربية من عهد بعيد واحتفظ  
بصيغته الأجنبية . أو أن بعض الكلمات دخل عليها تغيير في لفظها  
وتبديل في بعض حروفها أو خركاتها ، أو بعد العهد بأصلها حتى نسي  
وجهل .

وبالجملة فإن الأبنية التي من هذا النوع يمكن أن نسميها أبنية  
ميتة وأن نعتبر الألفاظ الباقية على وزنها من رواسب الماضي البعيد (٤٦)

يميل الترك إلى استعمال بعض الألفاظ العربية نادرة الأبنية ، والتي  
يقول عنها ابن خالويه « ليس من كلام العرب » (٤٧) . كما يجرون على  
بعضها الآخر تعديلات تتمشي مع لسانهم التركي ، وهي :

استفعال : مثل : ( استبراء - استكراه - استثقال - استتمام -  
استرحام - استشفاء - استشفاء - استشمام - استظلال ) .

مستفعل : مثل : ( مستحقز - مستخير - مستحصل - مستحجر -  
مستكره ) .

مفتعال : مثل : ( مستدام ) .

---

(٤٦) محمد المبارك : المرجع السابق ، ص ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٢ ، ١٢٣ .  
(٤٧) أنظر : ابن خالويه ( الحسين بن أحمد ) : ليس في كلام العرب  
تحقيق أحمد عبد الغفور عطار - مكة ١٣٩٩ هـ ( ١٩٧٩ م ) .





# أصول الاغتراب في الأدب العبري القديم

دكتور محمد خليفة حسن احمد

أستاذ مساعد الدراسات العبرية بجامعة القاهرة

الاغتراب (١) ظاهرة يهودية عرفها التاريخ اليهودي في كل مسوره ، وانعكست آثارها على الحياة اليهودية في كل أشكالها . وبنيت الديانة اليهودية ذاتها وفي كثير من مظاهرها على أساس قوى من عزلة الذات بين اليهودي وغريته عن بقية البشر . فقد ساعدت بعض المفاهيم الدينية اليهودية على تقوية هذا الشعور بالاغتراب والعزلة لدى الانسان اليهودي . ونخص بالذكر مفهوم الاختيار الالهي لبنى اسرائيل ، والذي كان له أكبر الأثر في احساس اليهود بأفضليته على بقية البشر من غير اليهود ، فبدأ في وضع القوانين التي تحكم علاقاته بالآخرين على هذا الأساس . ومع مرور الزمن تسببت هذه القوانين في بناء حاجز قوى وسور منيع بين اليهودي وغير اليهودي الى أن أصبح غير اليهودي يمثل « الأجنبي » أو « الغريب » في التراث الديني عند اليهود . وتكون لدى اليهود مفهوم « الأمم الأجنبية » الذي تعبر عنه اللغة العبرية بكلمة الجويم أي « الأغراب » أو « الأجانب » وأصبحت هذه الكلمة مصطلحا يعبر عن انفصال اليهودي عن غيره من الأمم ، وبالتالي غربة اليهودي عن الشعوب التي تجاوره أو التي يعيش بينها ، رغم احتكاكه بها على مدى التاريخ .

---

(١) أنظر في موضوع الاغتراب « اصطلاحاً ومفهوماً » العدد الأول من المجلد العاشر من مجلة عالم الفكر يونيو ١٩٧٩ .

ولا يخفى على الباحث في التاريخ اليهودي أن هناك ألفاظاً أساسية في هذا التاريخ تعبر عن علاقة اليهود بغير اليهود . ويكاد يكون التاريخ اليهودي هو التاريخ الوحيد الذي يحمل لنا الألفاظ التي انتقلت بدورها إلى الديانة اليهودية ، فأصبحت هذه الألفاظ ذات دلالات تاريخية دينية لا يمكن اغفالها عند محاولة فهم هذا التاريخ ، وتحليل أحداثه ، وكذلك عند محاولة فهم الديانة اليهودية ومعرفة أحكام شريعتها . ونذكر بين هذه الألفاظ على سبيل المثال لا الحصر الفاظاً مثل « غربة » و « يتغرب » و « غرباء » الواردة في أكثر من مكان في العهد القديم (٢) وكذلك لفظة « التيه » التي أصبحت تحمل معاني تاريخية ودينية في نفس الوقت فهي تعبر عن فترة من فترات التاريخ اليهودي القديم ، وهي فترة التيه في صحراء سيناء بعد الخروج من مصر . كما أنها أصبحت تحمل معنى دينياً نظراً لأن التيه كان عقاباً الهيا لبني إسرائيل . ومن الألفاظ الأخرى الدالة على الاغتراب لفظة « الشتات » ولفظة « السبي » ، وهما لفظان يعبران عن فترات تاريخية معينة وبالذات كلمة « السبي » التي تشير إلى أحداث نتج عنها سبي أعداد كبيرة من اليهود وأشهرها بطبيعة الحال السبي البابلي ( ٥٨٦ - ٥٢٨ ق م ) والسبي الروماني ( ٧٠ م ) . أما لفظة « الشتات » فهي تستخدم للتعبير عن الحياة اليهودية خارج فلسطين كنتيجة من نتائج السبي أو تستخدم بشكل عام للدلالة على غربة اليهود في كل العصور بما فيها الشتات اليهودي في أوروبا وأمريكا .

وهكذا يتضح أن الألفاظ الدالة على الاغتراب في التاريخ اليهودي وفي الديانة اليهودية إنما تعبر عن فكرة أصدية وسمّة أساسية من سمات التراث اليهودي ، وعليها بنيت نظرة اليهودي إلى العالم الذي يعيش فيه ، وعليها كذلك أقيمت ونظمت علاقات الإنسان اليهودي بغير اليهود . بل والأكثر من ذلك أن هذه الفكرة القائمة على أسس تاريخية ودينية لونت الحياة اليهودية عبر العصور بلون خاص . وكانت السبب في عزل المجتمع اليهودي عن المجتمعات التي عاش فيها اليهود ، كما أنها أدت

---

(٢) سفر التكوين ١٢: ١٠ ، ١٢: ١٠ ، ١٢: ٣٧ ، اللاويون ٢٢: ١٧ .

الى ظهور نحي اليهودى أو ، الجيتو ، فى المجتمعات الأوروبية . وفى هذه الأحياء اليهودية المنعزلة استطاع اليهودى أن يطبق أفكاره النظرية الخاصة بنظريته الى العالم أحسن تطبيق . وكان العالم خارج حدود الجيتو هو عالم الأمم الأجنبية ، عالم الأغراب الدنس .

• وجود مثل هذه الألفاظ القوية فى معانيها ، وتحولها الى مفاهيم ثابتة فى ذهن اليهودى وعقليته له دلالاته القوية على أن فكرة الاغتراب ليست فكرة طارئة فى تاريخ الأدب العبرى ، كما هى فى كثير من الآداب القديمة . فهى فكرة ، كما قلنا مبنية على أسس تاريخية ودينية عميقة جعلت منها إطارا أساسيا للابداع الأدبى لدى اليهود عبر العصور . فالألفاظ « الغربة » ، و « التيه » ، و « السبى » ، و « الشتات » ، و « الجويم » ، وغيرها ، أصبحت أساسية فى البناء التاريخى والدينى لليهود . وهى الألفاظ امتزج فيها المعنى التاريخى بالمضمون الدينى حتى أصبح من الصعب الفصل بين التاريخ والدين فيها . وهى فى هذا لم تخرج على السمة الغالبة على الفكر اليهودى ، وهى سمة اختلاط التاريخ بالدين نتيجة للتفسيرات الدينية المستمرة لأحداث التاريخ اليهودى .

### أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى :

وبعد هذه المقدمة عن الألفاظ المعبرة عن الاغتراب فى اللغة العبرية ، ننتقل الى مناقشة الموضوع الأساسى لهذا البحث ألا وهو أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى . ويبدأ ذى بدء ، يجب أن نقرر أن للاغتراب أصولا ومصادر متعددة من الصعب أن نتناقشها جميعا فى هذا البحث القصير . ولهذا سنكتفى بعرض هذه الأصول والمصادر جفلة ، ثم نأخذ منها الأفضل الأقدم ، والمصدر الأساسى الأول الذى على أساسه تطورت فكرة الاغتراب فيما بعد حتى أخذت الشكل الذى هى عليه الآن فى الأدب العبرى الحديث ، أملين باذن الله وعونه أن تتبع هذا البحث بحوث أخرى تالية فى موضوع الاغتراب .

• أما عن أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى فمن الممكن تلخيصها فى التالى مرتبة ترتيبا تاريخيا حسب ظهورها :

١ - المصدر الأول : هو العهد القديم والذي يعطينا الأصول الدينية لفكرة الاغتراب الى جانب اعطاء نماذج أدبية معبرة عن الاغتراب في الأدب العبري القديم ممثلا في العهد القديم كما ذكرنا وكما سنوضح في هذا البحث .

٢ - المصدر الثاني : هو التاريخ اليهودي الذي يعتبر من أغنى مصادر الاغتراب فهو تاريخ تميزه ظاهرة لم تتكرر في غيره من تواريخ الشعوب وهي ظاهرة « الشتات » سواء في التاريخ اليهودي القديم ، أو الوسيط ، أو التاريخ الحديث . والشتات نتيجة لعوامل تاريخية وظروف مر بها اليهود ، وأدت في النهاية الى تشتت اليهوديات اليهودية في بلدان العالم واغترابها اما عن طريق « ... » في التاريخ القديم ، أو الاضطهاد والتشتيت في التاريخ الوسيط والحديث .

٣ - المصدر الثالث : وهو الأدب الغربي الحديث ، حيث تأثر بعض كتاب العبرية وأدباؤها بالاتجاه الاغترابي في الأدب العالمي الحديث في الغرب خاصة ، وحاولوا التعبير باللغة العبرية عن هذه النزعة التي أصبحت قضية أساسية في الأدب الحديث ، والتي كانت وليدة التقدم التكنولوجي والصناعي الذي يمر به الانسان المعاصر في الغرب ، بما في ذلك الانسان اليهودي .

٤ - المصدر الرابع : وهو متصل بالمصدر الثالث وهو يختص بتأثير الكتاب والأدباء اليهود غير الكاتبيين بالعبرية والذين وصلوا الى مستوى لا بأس به من التعبير عن قضايا الانسان المعاصر وعن قضية الاغتراب بالذات . ومن الطبيعي أن يكون تأثير هؤلاء على الأدب العبري الحديث تأثيرا مباشرا بحكم الاشتراك في العقيدة . ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال غرانز كافكا الذي كتب بالألمانية ، وايلي ويزل بالفرنسية .



## الاغتراب فى العهد القديم :

وبعد هذا العرض السريع لمصادر الاغتراب فى الأدب العبرى نتناول بالبحث المصدر الأول ، وهو الاغتراب فى العهد القديم ، الذى يعدنا بالأسول الدينية لفكرة الاغتراب ، كما أنه فى معالجته للتاريخ اليهودى القديم يعطينا بعض النماذج التاريخية لظاهرة الشتات ابتداء من غربة إبراهيم ويعقوب الى أحداث فترة التيه فى سيناء ، ومن بعدها أحداث السبى البابلى ، وغيرها من العوامل التاريخية التى أدت الى تبلور فكرة الاغتراب تاريخيا بعد أن أن أعطاها العهد القديم أصولها الدينية .  
ونناقش فى هذا الجزء من البحث الأصول الدينية لفكرة الاغتراب ، ثم نعطي مثالين ، أو نموذجين للاغتراب فى العهد القديم ، أحدهما الاغتراب على المستوى الدينى كما يعرضه سفر أيوب ، والثانى الاغتراب على المستوى الفلسفى كما يعرضه لنا سفر الجامعة . ونرجى الحديث عن التاريخ اليهودى كمصدر من مصادر الاغتراب الى بحث آخر باذن الله .

## الأصول الدينية للاغتراب فى العهد القديم :

لعل من المظاهر أو العلامات الواضحة فى الديانة اليهودية أنها ديانة خاصة وفى حالة انغلاق على نفسها على الرغم من احتوائها على كثير من المفاهيم ذات الاتجاه العالمى . وقد انغلقت اليهودية على نفسها بفعل عوامل وظروف تاريخية وأزمات مر بها التاريخ اليهودى ، وأدت فى النهاية الى عزلة اليهودية ، وعزلة الجماعات التى تدين بها .  
وبمرور الوقت وتكرار الأزمات التاريخية تبلورت العزلة وأصبحت تقترب من أن تكون محورا لكل المفاهيم الدينية التى تتكون منها اليهودية . وهذا يوضح التأثير الفعال للتاريخ فى تغيير وتطوير مفاهيم اليهودية من مفاهيم عالمية الى خصوصية مطلقة ، وبدلا من الاتجاه لهذه المفاهيم الى العبالم ، بدأت بالتدرج عملية الاستئثار بالرسالة ، وربطها بالجماعة اليهودية . ثم عزل هذه الجماعة عن البشرية عزلا سبب غربة



اليهودى فى العالم ، وغربة العالم عن الانسان اليهودى (٢) .

واذا أردنا أن نؤصل الاغتراب فى الديانة اليهودية ، فلا بد لنا من العودة الى العهد القديم الذى يحمل بين طياته نماذج عديدة من الاغتراب لى نبحث عن أصول الفكرة . وكيف وجدت طريقها الى العهد القديم ؟ وكيف فسرت فيما بعد ؟ وما هى التطورات التى مرت بها الى أن أخذت شكلها الحالى ؟

### الأصل الأول : الاختيار :

الاختيار الالهى لاسرائيل هو أول مصادر الاغتراب فى العهد القديم . وقد يبدو هذا غريباً لأول وهلة ، إذ كيف يكون الاختيار مصدراً للاغتراب . وهو كما نعلم مفهوم دينى أساسى فى الديانة اليهودية . والحقيقة أن الفهم الأولي للاختيار لا يوحد أبداً بإمكانية أن يكون مصدراً لقيمة سلبية ، هى الاغتراب ، فالمعنى الأصلي للاختيار لا يتضمن عناصر سلبية ، ولا يؤدي الا الى نتيجة ايجابية . ومضمون هذا المعنى الأصلي هو أن الله اختار بنى اسرائيل لتبليغ رسالته الى البشرية ، وهى رسالة التوحيد الأخلاقى فى عالم الوثنية وتعدد الآلهة ، وهذا الاله الواحد يتحلى بالعديد من الصفات الأخلاقية ، ويطلب من عباده ضرورة التحلى بهذه الصفات ، واعتبارها أساساً فى علاقتهم به وبأنفسهم وبالناس . واختيار كهذا لا يمكن أن يكون الا ايجابياً ، ثم يبدأ التغيير فى المعنى الأصلي بفعل ظروف حياة الجماعة اليهودية . وانتهت عملية تطوير

---

(٢) من أهم الكتاب الذين عبروا عن هذا الاحساس الكاتب اليهودى الفرنسى المعاصر اليرت ممي حيث يقول فى كتابه تحرير اليهودى : لقد صادفت فى كل مكان سلبية ثقيلة فى حياة معظم اليهود ، ففى كل مكان وبدرجات مختلفة الانسان اليهودى وفى موضوعية تامة منفصل عن غيره . . . . . والنتيجة أنه مهدد داخلياً وقلق ومنفصل عن ذاته ويحيا حياة ثقافية واجتماعية مجردة وهذا الاضطهاد المضاعف الداخلى والداخلى نقطة الانطلاق عندنا . انظر :

Albert Memmi, The Liberation of the Jew, N.Y., 1969 p. 14.

مفهوم الاختيار الى نتيجة غير طبيعية ، هي ان الاختيار ليس من أجل تبليغ رسالة الهية الى البشرية . لكنه اختيار للدخول في علاقة خاصة مع الاله . يصبح فيها لا جـا شعب الاسرائيلي . ويصبح الشعب « الاسرائيلي » عبداً لله . لا ربي ، ولم ينته الأمر عند الاستئثار بالاله وبالرسالة . ولكنه تعسّى ذلك الى فكرة الاختيار للافضلية ، والتي كانت منطلقاً لاغتراب الاسرائيلي في العالم القديم والوسيط ، ولا تزال نجد لها مبررات وتفسيرات في عالمنا الحديث والمعاصر .

مكّذا اعتقد الاسرائيلي القديم انه نضر خلق الله . وانه مختار من الرب . وكان هذا دليله الى العزلة عن بقية البشر من غير الاسرائيليين ، مما نعى فيه الشعور الذاتى بالفريّة . ولاحساس بضرورة الانفصال عن الآخرين . واعتبار هؤلاء الآخرين « غريباء » و « اجانب » ، حتى وان كان يعيش بينهم . وقد وطدت لطائف والشعائر هذا الاحساس بما طور من عقائد وأفكار تمنع الاحتكاك بالغريب ، والاختلاط بالأمم الأجنبية ، وتجعل هذا في كثير من الأحيان شريعاً لتمام الطقوس أو الشعيرة الدينية . والعهد القديم مملوء بالعبارات الدالة على هذا الفهم للاختيار .

### الأصل الثاني : تخصيص التوحيد :

انتهجت اليهودية سياسة عدم تبشير بالتوحيد ، واعتباره شائناً دينياً يهودياً لا يخص بقية البشرية . وهكذا فقد منع التراث الاسرائيلي الاسرائيليين من عبادة الآلهة الأخرى . بينما سمح لغير الاسرائيليين الاستمرار في وثنيّتهم واعتقادهم في تعدد الآلهة . واطلق العهد القديم عبارات متعددة تشير الى ديانة غير لاسرائيليين مثل « الآلهة الأخرى » ، « آلهة الأمم الأجنبية » ، « آلهة الوثنية » . وهي عبارات تصّلق على آلهة شعوب الشرق الأدنى القديم للتمييز بينها وبين اله الاسرائيليين . ولم تبذل أية محاولات لتحويل هذه الشعوب الى عبادة الاله الواحد اله الاسرائيليين لأنه ، كما قلنا ، اله خاص .



الفرنسية - فقد ثار جدل كبير بين الجماعات اليهودية حول شكل الحياة اليهودية في ظل التحرر الى الحد الذي رفضت فيه بعض الجماعات اليهودية الخروج من عالمها الخاص . وتقبل الحياة في ظل مجتمع أكبر يجبرها على التعامل معه ، ويفرض عليها التنازل عن تلك المعتقدات الدينية التي سببت اغترابه .

### الإغتراب على المستوى الديني :

يشتمل العهد القديم على عدد من الأسفار التي تثير تساؤلات عديدة حول المصير . . . . . عن الاهتمامات التشريعية ، والأحكام الدينية ، والموضوعات التاريخية التي تميز التوراة والكتابات التاريخية من العهد القديم . . . . . الأسفار سفرى أيوب والجامعة اللذين بشيران بعض القضايا الإنسانية والتي لانجد لها صدى في التوراة وما حاولت أن تثبته من عقائد في عقل الانسان اليهودي وقلبه . ومن أهم هذه القضايا قضية الوجود الإنساني ، وقية الحياة الإنسانية ، ومعنى العبدالة الإلهية الى غير ذلك من المشاكل التي تبعث نوعا جديدا من التفكير مغاير تماما لما عهدناه من موضوعات التوراة وقضاياها . ولعل أخطر ما في هذه القضايا المثارة أنها قد تبعث أحيانا على الشك في المصير الإنساني ، وفي العبدالة الإلهية ، وتؤدي الى الاعتقاد في نوع من العبث الكامن في الحياة الإنسانية التي لا تتبع منطقا معينا ، ولا تخضع لأحكام أو مقاييس عقلية ثابتة .

ونظرا لخطورة هذه القضايا ، فقد يتساءل البعض كيف وجدت مثل هذه الأعمال طريقها الى العهد القديم وكيف ضمت اليه ، وما هو تأثيرها على بناء العقلية اليهودية ؟ والحقيقة أن هذه الأعمال كان لها تأثيرها المباشر على تطور النقد الديني والفلسفي للعهد القديم وانعكست أفكارها على العقائد الدينية الثابتة التي وطقتها التوراة وبقية كتب العهد القديم في عقل ووجدان العالم الغربي حيث كان العهد القديم ولا يزال جزءا أساسيا من التراث الغربي . فبالإضافة الى أن العهد القديم كتاب اليهود المقدس ، فقد أصبح يكون جزءا أساسيا من



الكتاب المقدس عند المسيحيين . وأصبح التراث الدينى الغربى يدير للعهد القديم بما ضمه من أفكار ومفاهيم ومقولات . وهو بلا شك من أكبر الأعمال المكونة للعقلية الغربية والمشكلة للفكر الغربى على مر العصور . والقضايا التى ذكرناها تعتبر الأصول الأولى أو البدايات الأولى للتفكير الدينى والفلسفى الغربى بنظرياته المختلفة . ومن النادر أن نجد فيلسوفا أو ناقدًا دينيا معاصرا لم يكن لسفرى أيوب والجامعة تأثيرا مباشرا على فكره وفلسفته الدينية .

ويعتبر سفر أيوب من أكثر أسفار العهد القديم تأثيرا على الأدب العالمى فهو من ناحية الشكل الفنى يعتبر أحد النماذج القديمة لفن القصة الطويلة ذات الحبكة الفنية الجيدة ، والمعتمدة على الحوار بين الشخصيات كعنصر أساسى . ومن هنا فتأثير قصة أيوب فى العهد القديم على تطور فن القصة تأثير كبير ، وإن كانت الدراسات الأدبية المقارنة قد أغفلت هذا الجانب الى حد كبير .

ومن ناحية المضمون ، كان تأثير سفر أيوب أكثر اتضاحا ، فقد ساهمت القصة فى تطوير فكرة البطولة فى الأدب الشعبى . وأعطينا مفهوما جديدا للبطولة فى إطار الدين ، وبعيدا عن مفاهيم البطولة التى سادت فى الآداب القديمة . فقد ألقت قصة أيوب فكرة البطولة القائمة على عنصر التحدى الإنسانى للالهية لأن هذا لا يتناسب مع فكرة التوحيد الخالص الذى حدد مكان الإنسان من الالهية على أساس العبودية المبنية على الطاعة التى هى جوهر الدين . واتخذت البطولة فى ظل التوحيد معنى جديدا يدور حول مدى قدرة الإرادة الإنسانية على تحقيق مبدأ الطاعة لله على الرغم مما قد يصادفه الإنسان من صعب ومعاناة وشقاء . البطولة إذن هى فى المحافضة على الطاعة . والبلاء فى سبيلها ، ومقاومة العصيان والخطيئة . البطولة إذن هى تحقيق أقصى درجات الطاعة الممكنة (٤) .

---

(٤) أنظر للباحث : مفهوم البطولة فى قصة أيوب ، الموسوعة الإسلامية ، بيروت ، ١٩٨٢ .



واذا كان عنصر التحدى للارادة الالهية قد أنتهى ، الا أنه ظل عنصرا اساسيا محركا للبطولة فى المحافظة على الطاعة ، كما ظل حيويا فى دفع الانسان الى ذلك . ولكن التحدى هنا تحول من تحدى الارادة الالهية الى تحدى الارادة الشيطانية . فالشيطان يدفع الى المعصية ، والتحدى الإنسانى يتمثل فى الحفاظ على الطاعة . ومن هنا يبرز دور الشيطان فى قصة أيوب لأنه الطرف الآخر للتحدى وهو طرف لا يتحدى فقط الارادة الانسانية ، ولكنه يتحدى أيضا الارادة الالهية ذاتها اذ أن الشيطان يبدى تحديه للاله أن تكون طاعة أيوب . . . . . الشيطان يرى أن طاعة أيوب أنما هى وليدة نعم الله . . . . . هذه النعم فستتوقف طاعة أيوب للاله . أما الموت . . . . . حياة أيوب الحقيقية وليست بسبب النعم الالهية فقط . . . . . ثنائيا فهو يتحدى الارادتين الالهية والانسانية . . . . . الله والانسان . وعلى كل حال يمثل هذا التحدى الشيطانى استخداما ايجابيا لعنصر التحدى يخالف الاستخدام القديم للتحدى ، فالشيطان هنا أصبحت له وظيفة محددة كمخلوق تابع فى النهاية للارادة الالهية . وهذه الوظيفة تنحصر فى الوسوسة للانسان ، ومحاولة الايقاع به فى الخطيئة من اجل تفويض مبدأ الطاعة الانسانية للاله ، وجذب الانسان تجاه الرذيلة، وعلى الانسان أن يقاوم هذا التحدى الشيطانى بالتمسك بأعقاب الطاعة والفضيلة .

#### الاجتراب فى سفر أيوب (٥) :

يخرج قارىء سفر أيوب بانطباع عام وهو أن أيوب عاش خلال تجربته القاسية حالة اجتراب كامل . ونقصد بالاجتراب الكامل الشعور الغامر بالغربة والذى يفرض نفسه على عقل ووجدان الانسان وعلى كل علاقاته . وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم تجربة الاجتراب عند أيوب الى ثلاثة ألوان مميزة ، اتخذت جميعها لى تعطينا فى النهاية صورة

---

(٥) هذه الدراسة تتعلق بتحليل قصة أيوب كما وردت فى العهد القديم وكما فسرهما اليهود . ولا تتعرض لوضع النبي أيوب فى الاسلام .

موحدة للاغتراب . وهذه الأقسام الثلاثة هي : الاغتراب عن الناس - الاغتراب عن النفس - الاغتراب عن الاله . ولكن قبل الحديث عن هذه الألوان للاغتراب تقدم وصفا لطبيعة تجربة الاغتراب عند أيوب .

### طبيعة تجربة الاغتراب عند أيوب :

هناك مجموعة من الخصائص المميزة لتجربة الاغتراب عند أيوب من أهمها :

أولا - صفة الجبرية : ونقصد بها أن تجربة أيوب كانت تجربة اجبارية فرضت عليه فرضا ، ولم يسع هو اليها بنفسه . فقد كان أيوب موضوعا للتحدى بين الشيطان والاله حيث يقول الشيطان مخاطبا الرب : « هل مجانا يتقى أيوب الله . أليس أنك سيجت حوله وحول بيته وحول كل ماله من كل ناحية . باركت أعمال يديه فانتشرت مواشيه في الأرض . ولكن أبسط يدك الآن ومس كل ماله فانه في وجهك يجدف عليك » (٦) .

ومن هنا نستطيع أن نقول ان الاستعداد النفسى للتجربة لم يكن متوفرا لدى أيوب فى البداية ، وقد أظهرت التجربة فيما بعد أن أيوب بدأ يتخطى هذا الحاجز الاجبارى ، وينغمس فى التجربة بكل مشاعره وجوارحه .

### ثانيا - صفة الألم والمعاناة المادية والروحية :

لقد ساعدت المعاناة المادية والروحية التى تعرض لها أيوب على ازكاء التجربة عنده والارتقاء بها . وكانت المعاناة سببا دافعا الى الاحساس بالاغتراب . وقد استخدمت المعاناة فى السفر كوسيلة للتحقق من طاعة أيوب وفقا للتحدى الذى أعلنه الشيطان . وأخذت المعاناة شكل عملية تجريد لشخص أيوب ، وتعرية له من أملاكه المادية بالاضافة

---

(٦) أيوب ١ : ٩ - ١١ .

الى التعرية المعنوية يبعث الشك لديه فى ايمانه وفى طاعته ، وتمهيد الطريق لتسرب هذا الشعور الاغترابى الى نفسه .

### ثالثا - صفة العيب وفقدان المنطق والعقل :

فى بداية تجربة أيوب لم يكن هناك تعليل واضح للمعاناة المادية والروحية التى واجهها أيوب . ولم يصل أيوب الى فهم عقلانى منطقى لما حدث له (٧) . وقد كان لغياب العقلانية والمنطقية أثره فى ظهور الاحساس بالاغتراب لديه ، وربما كان الأمر أكثر خطورة لو أن شخصا آخر غير أيوب هو الذى مر بتجربة أيوب هذه ، لأن فقدان العقل والمنطق فى الأشياء والأحداث يؤدى الى الاعتقاد فى عيب الحياة الانسانية ، ويخل بالتوازن فى التفكير الانسانى الذى بنى الأمور الحياتية على أساس من السببية ، فلكل شئ سبب ، ولكل معلول علة ، وأن نتائج الأحداث مبنية على مقدمات منطقية معقولة . فإذا عطل العقل ، وأصبح لا يدرك كنه الأحداث وعلتها ، فالنتيجة هى الاعتقاد فى أن الحياة الانسانية حياة عشوائية لا هدف لها ، وأنها عيب فى عيب ، وقد أدى هذا التفكير فى عصرنا الحالى الى ظهور العديد من المدارس الأدبية والفنية التى تبنّت فكرة العيب أو اللامعقول وجعلت منها موضوعا أساسيا لها .

رابعا : ان اغتراب أيوب نشأ وتطور فى ظل الايمان . ولعل هذا أهم ما يميز تجربة أيوب عن تجارب الاغتراب الأخرى فى الأدب العالمى . القديم والحديث . وبسبب هذه الصفة الأخيرة كان حتما أن تصل التجربة الى نهايتها داخل اطار الايمان ، بعكس التجارب الأخرى التى بدأت بالشك وانتهت به . وقد وصل اغتراب أيوب الى نهايته بفضل تمسكه بالايمان وعدم تسرب الشك اليه فيما يتعلق بالعدانة الالهية . ولعل عدم فهم أيوب لما حدث ، وفشله فى الوصول الى تعليل عقلى هو الذى أدى الى العودة بعقله المحلل الى دائرة الايمان ، والاعتقاد فى أن ما حدث ليس له تعليل لأن هناك قصدا هيا لا يدركه العقل البشرى ، وأن المعرفة

---

(٧) أيوب ٢:١٠ ، ١٢:٢٨ ، ٢:٤٢ وانظر كذلك ٧:١٠ ، ١٧:١٦ ، ٧ : ٢٠ .

الانسانية القاصرة لا يمكنه ان تصل الى معرفة القصد الالهي بسبب الاختلاف الجوهرى بين المعرفة الانسانية والمعرفة الالهية . وهكذا فالقضية فى النهاية ليست قضية شك أو عبث أو لا يعقلوية أو غياب المنطق ، ولكنها مسألة احرف فى طبيعة المعرفة وقصور انسانى فى التعرف على المشيئة الالهية .

خامسا : ان الهدف الدينى التعليمى كان عنصرا أساسيا فى تجربة الاغتراب عند ايوب . ونقصه :  
ير لينطى لنا  
مثلا من خلال تجربته الاغترابية :  
فأيوب نبي (٨) يضرب لنا  
دروسا لحياتنا الدينية و لأخلاقنا  
لهذا الهدف الذى تحقق من خلال  
الاغتراب نتيجة طبيعية من نتائجها . وكان على أيوب أن يتحمل التجربة الى أن تعلن الإرادة الالهية عن قصدها ، وتضع نهاية للتجربة بعد أن تحققت العناية منها . أما عن اختيار أيوب بالذات فيعود الى سبب واضح وهو أن أيوب قد توفرت فى شخصه صفات من يتحمل التجربة حتى يتم به المثل . فهو الانسان المؤمن التقى البار الكريم الصابر صاحب الجاه والسلطان . وكلها صفات كانت أساسية فى الشخصية المختارة لأداء هذا الدور ، وبدونها قد لا تنجح التجربة فى الوصول الى الهدف منها .

#### الوان الاغتراب فى تجربة ايوب :

بقى فى حديثنا عن سفر أيوب أن نتناول الوان الاغتراب فى تجربة أيوب . وهذه الأوان ترتبط بعلاقات أيوب أثناء التجربة ومن خلال مدنته . وهذه العلاقات تنقسم بدورها الى ثلاثة أشكال رئيسية هى علاقته مع الناس وعلاقته مع النفس وعلاقته مع الله . ومن خلال

(٨) هكذا هو فى الاسلام ، وان كان العهد القديم لا يعتبره نبيا بل حكيما من الحكماء .



هذه العلاقات الثلاث تطورت لدينا ثلاثة ألوان للاغتراب تختلف عن بعضها البعض ، ولكنها تتحد لتعطي لنا تجربة كاملة فى الاغتراب عن الناس والنفس والله .

#### أولا - الاغتراب عن الناس :

أدت تجربة أيوب الى حدوث انقلاب فى علاقة الناس به ، وفى علاقته بهم . فقد حولت التجربة أيوب الى فرد أعزل وحيد غريب خاصة بعد موت أبنائه وبناته وفقدانه لأهله وأقاربه . وقد زاد من حدة غربته ووحشته الموقف الذى اتخذه أصدقاءه منه فهم لم يكتفوا بهجره ، ولكنهم اعتبروه موضوعا لمناقشاتهم ، واختلفوا فيما بينهم فى أمره فمنهم من اعتبره مستحقا لما حدث له ، ومنهم من عده مخطئا أثما ، وتعطينا القصة تحليلا نفسيا رائعا لطبيعة النفس البشرية ، وطبيعة العلاقات البشرية ، وما يدور فى النفس الانسانية من مشاعر وأحاسيس لا يترجمها الواقع لأنها تظل مكبوتة فى العقل الباطن الى أن تحين لها فرصة الظهور . وقد انقسم الناس فريقين فى موقفهم من أيوب ، فمنهم من تعاطف معه وأشفق عليه بدون فهم لكل ما حدث له . وفريق آخر لم يكن متعاطفا معه ربما بسبب حقد سابق على جاءه أيوب ونعمه انقلبت الى قسوة وتشفى وسرور بما حل به من معاناة . وفى كلتا الحالتين أحس أيوب ببعده عن الناس وغربته عنهم . فهو لم يرغب فى أن يرى نفسه موضع شفقة من أحد أو فى موضع حقد وحسد من الآخرين تسبب فى قسوتهم به .

وهكذا تطور الاغتراب لديه فى علاقته بالناس وقد عبر عن هذا الاغتراب فى اتجاهين ، الأول يعبر عن رغبة داخلية ذاتية لدى أيوب فى الابتعاد عن الناس وهجرهم الى أن يتقرر مصيره . والثانى يعبر عن رغبة لدى الناس من أهل وأصدقاء وجيران فى هجر أيوب والابتعاد عنه بعدما جرد من كل ما يملك ، وأصبح فقيرا معدما بلا جاه أو سلطان . وقد زادت رغبتهم هذه فى هجره بعدما أصيب أيوب فى بدنه ، وأصبح مصدرا للعدوى والوباء . عند هذا الحد انتهت تماما علاقة أيوب



بالناس وعلاقتهم به ، ويحقق الاعتبار على هذه الصورة .

### ثانياً - الاغتراب عن الذات :

الخطوة التالية في تجربة الاغتراب عند أيوب هي التي أدت الى اغترابه عن ذاته . وهي بلا شك مرحلة من الاغتراب تعد أخطر وأعمق من اغتراب المرحلة الأولى الخاص بعلاقته بالناس . وتعتبر الآية الأولى من الاصحاح العاشر من سفر أيوب أصدق تعبير عن هذا الشعور حيث نقرأ قول أيوب : « قد كرهت نفس حياتي » . وفي مكان آخر يعلن أيوب عن رغبته في الموت بل ويتمنى أن لو لم يكن قد ولد بالمرّة : « لم لم أمت من الرحم . عندما خرجت من البطن لم لم أسلم الزوج . . . لم يعطى لشقي نور حياة لمرى النفس . . . » (٩) وكذلك نقرأ : « فلماذا اخرجتني من الرحم . كنت قد أسلمت الروح ولم ترني عين ، فكنت كأني لم أكن فأقاد من الرحم الى القبر » (١٠) . ويصل هذا الشعور بالاغتراب عن النفس الى ذروته في لعنة أيوب لليوم الذي ولد فيه : « بعد هذا فتح أيوب فاه وسب يومه . . . فقال : « ليتك ملك اليوم الذي ولدت فيه والليل الذي قال قد حبل برجل . ليكون ذلك اليوم ظلاما . لا يعتن به الله من فوق ولا يشرق عليه نهار . ليملكه الظلام وظل الموت . . . » (١١) .

وهكذا يبدو أن تأثير تجربة الاغتراب قد انعكس على روح أيوب فجعلته زاهدا في الحياة غير راغب فيها ، أو بمعنى أصح يصور السفر أيوب . وكأنه قد فقد ذاته من خلال دروس الشقاء التي تلقاها .

### ثالثاً - الاغتراب عن الله :

من بين المشاعر القوية التي أحس بها أيوب خلال تجربته الشعور بالهجر الالهي له . وقد عبر سفر أيوب عن هذا الشعور في أكثر من

(٩) أيوب ٣ : ١١ ، ٢٠ .

(١٠) أيوب ١٠ : ١٨ - ١٩ .

(١١) أيوب ٣ : ١ - ٤ .

من من صور أيوب . « البيت اصرح مما نستجيب لى ، أقول عما تنتبه الى . تحولت الى جاف من نحوى . بقدرة يدك تضطهدنى » (١٢) . وفى مكان آخر نقرا : « لماذا تحجب وجهك وتحسبني عدوا لك . » (١٣) ومن الضروري أن نذكر أن هذا اللون الثالث من ألوان الاغتراب فى تجربة أيوب كان اغترابا من طرف واحد بمعنى أن أيوب لم يشعر باغتراب تجاه الله ، ولكنه أحس باغتراب من الله تجاهه . والدليل على ذلك هذا الحوار المتواصل الذى يرفعه أيوب الى الله . صحيح أنه لم يقل ردا على حوار حواره فكان حوارا من طرف واحد . ولكن هذا لم يمنع أيوب من الاستمرار فى الحديث الى الله الى أن أجابه الرب أخيرا من خلال العاصفة (١٤) . وكشف له حقيقة أمره ، وخلصه مما لحق به من شقاء ومعاناة (١٥) .

ومع ذلك نستطيع أن نقول أنه اذا كان السفر قد عرض لبعض تلميحات الى اغتراب من أيوب تجاه الرب . فهذا الاغتراب هو من نوع نظرى فكرى أو وليد حالة عقلية ذهنية تجعل من الصعب التوفيق بين النظرية والتطبيق فى فكرة العدالة الالهية وهذا يوضح أن الاغتراب هنا نتج عن التناقض الذى لا رآه أيوب فى سلوك الرب ، أو لنقل أنه وجد شيئا من الاستغراب أو الغرابة فى هذا السلوك ، لأنه تعود على ردود فعل الهية مناسبة لأفعال البشر خيرا أو شرا . ولكنه هذه المرة يصادف فى تجربته الذاتية رد فعل الهى لا يتناسب وفعل أيوب الشخصى ، وهو ماعبر عنه باصطلاح « شقاء البار » ، بما يتضمنه هذا الاصطلاح من تناقض داخلى . ولهذا يجدر بنا أن نسمى ما حدث فى هذه المرحلة الثالثة « استغرابا » لا « اغترابا » فيما يختص بتحديد علاقة أيوب بالرب . وهذا الاستغراب هو الذى جعل أيوب يثير عيدا ممن

(١٢) أيوب ٢٠ : ٢٠ - ٢١ .

(١٣) أيوب ١٣ : ٢٤ .

(١٤) الاصحاح : ٣٨ .

(١٥) الاصحاح : ٤٢ .

المشاكل والقضايا الدينية والعلمية منها مسية . . . . .  
ومسألة الخير والشر ، وقضية المصير الانساني . هذا الى جانب مايقدمه  
السفر من رؤية تاريخية خاصة تعتمد على التجربة الذاتية لأيوب ولبعض  
الشخصيات الأخرى الواردة فى السفر .

وفى هذه المرحلة الثالثة من تجربة الاغتراب ، وهى مرحلة الاغتراب  
عن الله ، لا يجب أن نهمل تأثير عاملين هامين فى الوصول بتجربة أيوب  
الى ذروتها ، وفى وضع الاطار الذى انتهت داخله . وهذان العاملان  
هما الشيطان والايمان ، الشيطان كعامل دافع الى الاغتراب والايمان  
كعامل مانع من الوقوع فيه وهما ، كما نلاحظ ، عاملين متناقضين ،  
ومن ثم فتأثيرهما على التجربة تميز أيضا بالتناقض ، أو لنقل بالتحديد  
الذى أعطى لتجربة أيوب ديناميكيته وحركتها الفعالة . فالشيطان هدفه  
واضح ، وهو تحقيق اغتراب أيوب عن الرب ، واغتراب الرب عن أيوب .  
وهو هدف مزدوج بطبيعة الحال . وهو هدف لا يتعلق بدور الشيطان  
فى قصة أيوب فقط ، ولكنه دور عام للشيطان مع الانسان ينتهى فى حالة  
انتصار الشيطان بالوقوع فى الاثم وارتكاب الخطيئة بصرف النظر عن  
نوعها . والخطيئة هى فى نفس الوقت سبيل الانسان الى الاغتراب  
عن الرب ، أو الى الاغتراب المتبادل بين الانسان والرب .

.....  
أما عامل الايمان فهو العامل الايجابى المحقق للتوازن فى التجربة،  
ولولاه لانتهدت التجربة بالوقوع فى الخطيئة ، وتحقق الاغتراب . وقد كان  
الايمان عاملا حاسما فى تجربة أيوب . والحقيقة أن الشك لم يتسرب الى  
عقل أيوب فيما يتعلق بطبيعة الألوهية وصفاتها الأساسية . ولهذا  
فالتساؤلات التى أثارت ، والحوار الذى دار بين أيوب وأصدقائه ، وبينه  
وبين الرب ، كانت جميعها تساؤلات معرفية ، بل إن القضية كلها قضية  
معرفية وضعت فى هذا الاطار الذى يشبه الاطار التراجيدى ، ولكنه

ليس كذلك . بسبب توفر عنصر الخلاص الالهي في قصة أيوب (١٦) الى جانب عدم اعتراف الديانة السامية الحديثة بالأساة كطبيعة للحياة الانسانية ، ولا بالشقاء كصفة لهذه الحياة (١٧) . وقد استخدم هذا الاطار التراجيدي فقط لأجل الموعظة والتأديب والتعليم الديني بضرب الأمثال (١٨)، ولكنه مرفوض أساسا كمضمون للحياة الانسانية . ولهذا نعتقد أن كل التفسيرات التي اعتبرت قصة تراجيدية مأساوية هي تفسيرات خاطئة لأنها اهتمت بالشكل الذي جاءت عليه قصة أيوب ، وانخدعت به ، وأغفلت المضمون الأساسي للقصة وارتباطها بتراث ديني معين لا يقبل المأساة كمضمون . ولعل هذا هو التعليل الوحيد المقبول لانتصار الايمان في قصة أيوب في النهاية بتحقيق خلاص أيوب من معاناته عن طريق التدخل الالهي في اللحظة المناسبة بعد أن أدت القصة هدفها ، وهو الموعظة بضرب المثال من أجل التعليم الديني . وكانت النهاية استعادة الصلة التي انقطعت بين أيوب والرب ونهاية الاغتراب .



---

(١٦) أيوب ١٩ : ٢٥ - ٢٧ وأيضا ٢٨ : ٢٨ .  
انظر تفسير ذلك في :

Maurice Friedman, Problematic Rebel, the Univ. of  
Chicago Press, 1970, p. 18.

(١٧) انظر للباحث « مفهوم البطولة في قصة أيوب » ،  
(١٨) أيوب ٥ : ١٧ « هوذا طوبى لرجل يؤدبه الله . فلا ترفض تأديب  
القدير » . التأديب هدف من أهداف الحكمة الاسرائيلية .  
انظر في ذلك :

R.B.Y. Scott, The Way of Wisdom in the O.H., the Macmillan  
Co., N.Y., 1971, p. 145—6.



## المصادر والمراجع :

- العهد القديم • سفر أيوب •
- مجلة عالم الفكر • العدد الخاص بموضوع « الاغتراب » ،  
المجلد العاشر ، العدد الأول . أبريل ١٩٧٩ •
- مجلة فصول ، العدد الخاص بموضوع الرواية وفن القصة •
- مقال : البطل المعضل بين الانتماء والاغتراب •
- اعتدال عثمان • المجلد الثاني • العدد الثاني يناير ١٩٨٢ •
- S.G.F. Brandon, "The Book of Job : its significance for the History of Religion" in his, Religions in Ancient History. N.Y., 1939.
- M. Friedman, "Problematic Rebel : Melville, Dostoievsky, Kafka, Camus. The Univ. of Chicago Press, 1970.
- R. Gordis, The Book of God and Man, 1965.
- N. Glatzer, ed , The Dimensions of Job, Schocken Books, N.Y. 1969.
- B. Kurzweil, "Job and the Possibility of Biblical Tragedy in Arguments and Doctrines, ed. by Arthur Cohen, Harper & N.Y., 1970.
- A. Memmi, Portrait of a Jew, Trans, from the French by E. Abbott, the Orion Press N.Y., 1968.
- , The Liberation of the Jew, the Viking Press, N.Y., 1966.
- Josiah Royce, "The Problem of Job' in, Religion from Tolstoy to Camus, ed. by W. Kaufmann, Harper & Row, N.Y., 1971.
- R.B.Y. Scott, The Way of Wisdom in the O.T.. the Macmillan Co., N.Y., 1971.
- R.E. Singer, Job's Encounter, Bookman Associatiates, N.Y., 1963.



# التوراة السامرية والتراث الأدبي والتاريخي عند السامريين

الدكتور سيد قرج راشد

أولا - التوراة السامرية وترجماتها :

(١) التوراة السامرية :

يبدو أن التوراة السامرية هي أقدم آثار الأدب السامري إذ أنها قديمة قدم الطائفة نفسها ، وتتفق مع النص العبري . المسورت ( في كثير من الوجوه ، كما أنها تتألف من خمسة أسفار ، وترتيب هذه الأسفار حسب ورودها - التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية .

وينسب السامريون واليهود التوراة الى موسى حيث أنها أنزلت عليه من الرب في طور سيناء ، وتغطي هذه الأسفار الخمسة فترة من التاريخ تبدأ من بدء الخليقة وتنتهي بوفاة موسى على جبل نبو في شرق الأردن حوالي سنة ١٢٠٠ ق م (١) .

وقد اشتهر السامريون بتمسكهم الشديد بالتوراة وحماسهم وغيبتهم الشديدة في تنفيذ قوانين الشريعة حتى أن خصومهم اليهود قد اعترفوا بهذا ( السبت - الختان ) . وكما قال رابي شمعون بن جلميثيل : « أن كل شريعة يتمسك بها السامريون يدققون فيها أكثر من اليهود » (٢) .

(١) Gaster : The Samaritans p. 147 (1923).

وراجع أسحق بن صبي Shomeronim p 237 (1970)

(٢) دائرة المعارف العبرية ( أوتسار يسرائيل ) ج ٥ ص ٢٧١ .  
وراجع أيضا Samaritais (1928) Ency Religion and Ethics

p. 165 2

ويشير الشهرستاني في كتابه الملل والنحل ج ٢ ص ٢٩ الى أن السامريين يتقشفون في الطهارة أكثر من سائر اليهود .

ويعرف السامريون مثل اليهود ٦١٢ (٢) وصية من الأسفار الخمسة  
بالإضافة الى الوصايا العشر (٤) .

ومما يجدر ملاحظته أن نص التوراة السامرية يختلف عن النص  
العبرى الحالى ( المسورت ) فى نقاط عديدة ، إلا أن الاختلافات الجوهرية  
قليلة ، ويختلف المؤرخون فى تحديد مسئولية تحريف كل من النصين  
السامرى والعبرى ، فيشير مونتجمرى الى أنه يقع على عاتق السامريين  
مسئولية العبث بالنص ، ولكن تورى يرى أنه من المرجح أن يكون اليهود  
أنفسهم هم الذين حرفوا فى النسخة الأصلية أكثر من السامريين (٥) ،  
كما أشار رشيوتى الى أن اختلافات النص السامرى عن النص العبرى  
يصل عددها حوالى ( ٦٠٠٠ ) ستة آلاف معظمها على ما يبدو اختلافات  
كتابية ونحوية باستثناء أمثلة قليلة حرفها السامريون لصالحهم (٦) .

#### أهم الاختلافات الجوهرية :

١ - تعتبر الوصايا العشر اليهودية تسعة فى النص السامرى ، وهذا  
يعنى أن الوصايا العشر التى اعتبرها السامريون تسعة إنما جاءت  
بضم نص سفر الخروج ( ٢٠ : ٤ ) « لا تتخذ آلهة منحوتة ٠٠٠ »

---

(٢) Macdonald : The Theology of Samaritans (1964) pp. 288 -- 289.

(٤) راجع د. محمد بحر عبد المجيد : اليهودية ( ١٩٧٨ ) ص ٢٨  
حيث يشير الى أن البعض يضيف سبع وصايا أخرى ، ويمثل العدد ٦١٣  
عدد حروف الوصايا العشر ومنها ٤٨ وصية كأوامر ، ٢٦٥ وصية كنوامى .  
(٥) Montgomery : op. cit., p. 235

(٦) G. Ricciotti : The History of Israel (1955) p. 157

ويذكر ماكدونالد أن اختلافات النص السامرى تصل الى ٦٠٠ حالة  
طبقا لما أورده Gesenius ، كما أن ترجمة أبو سعيد العربية  
للتوراة السامرية تحتوى على ٦٠٠ حالة من هذا النوع .  
راجع : Macdonald : op. cit. p. 69

الى الآية ٢ . ٢ من نفس الاصحاح والخاصة بالتوحيد (٧) ، الا  
أن السامريين أضافوا وصية مطولة خاصة بهم تتضمن أمرا آخر  
ببناء مذبح على جبل جريزيم المقدس تقدم فيه القرابين ( تثنية  
٢٧ : ٤ - ٥ ) ويعد هذا تكملة للوصايا السامرية العشرة (٨) .

٢ - تشير النسخة السامرية ( تثنية ٢٧ : ٤ ) أن موسى أمر ببناء مذبح  
للرب على جبل جريزيم وليس على جبل عيبال كما جاء بالنسخة  
العبرية (٩) .

٣ - جاء في التوراة السامرية أنه المكان الذي اختاره الرب في حين  
أنه في المسورت أنه المكان الذي سوف يختاره الرب ، ( ١٠ ) ( تثنية  
١٢ : ١٤ ) .

٤ - آمن السامريون بيوم العقاب والثواب ولذلك غيروا في التوراة  
فقالوا « ليوم العقاب والثواب » بدلا من « لى العقاب والثواب »  
( تثنية ٣٢ : ٣٥ ) في النص المسورى ، اقرارا بأن هناك مكانا في  
التوراة يختص بعقيدة يوم الدين ( العقاب ) ( ١١ ) .

---

J. Bowman : Samaritan documents (1977) (٧)  
pp. 16 — 17.

Gaster op. cit. pp. 42 — 45 (٨)

Gaster : The Samaritans p 8. (٩)

Gaster : Samaritan Eschatology (1932) p. 226 راجع :

حيث يشير جاستر الى أنه ربما غير اليهود في نص المسورت ببناء  
مذبح للرب على جبل عيبال بدلا من جبل جريزيم حتى ينكروا على السامريين  
حق اقامة معبدهم على جريزيم .

Montgomery : op. cit. p. XLII. (١٠)

Bowman : op. cit. p. 16 راجع :

Gaster : op. cit. p. 89 (١١)

يبدو أن معظم الاختلافات بين النص السامري ونص « المسورت » كان في القواعد ، فعلى سبيل المثال « الوهيم » هي كلمة في صيغة الجمع جاءت في مواضع كثيرة في نص المسورت وطبقا للقاعدة العامة فانها تتبع بفعل في صيغة الجمع أيضا ولكن الأفعال مع مثل حالة كلمة « الوهيم » تأتي في صيغة الافراد في التوراة السامرية وهي نفس اصحاحات المسورت التي جاءت فيها هذه الأفعال في صيغة الجمع ، ويذكر ماك دونالد أن هذا التبديل كان مدروسا ( تك : ٢٠ : ١٢ ، ٥٣:٢١ ، ٣٥ : ٧ - خروج ٨:٢٢ ) ( ١٢ ) .

ومما يجدر ملاحظته أن معارضة السامريين للتوراة العبرية ( المسورت ) اختلفت باختلاف العصور ، فقد اشتدت معارضتهم لها في عصر التلمود بينما كانت بصورة أقل وربما غير ملموسة في عصر المشنا ، ودليلنا على ذلك أن كثيرين من الكهنة القدامى قالوا « ان السامريين جيران صدق » ، « وأن كل شريعة يتمسك بها السامريون يدققون فيها أكثر من اليهود » . وقال رابي شمعون بن جمليثيل : « ان حكم السامري مثل حكم اليهودي في كل شيء » ، ولكن في عصر التلمود قال بعض كهنة اليهود « من يأكل كسرة خبز سامرية مثله مثل من يأكل لحم الخنزير » ، « لقد كانوا في البداية غارقين في تعاليمهم وشرائعهم ولكن شريعتهم أصيبت بعد ذلك بالتدهور » ( ١٤ ) ، كما أشار حكماء التلمود الى السامريين على أنهم « جيران السباع » ( ١٥ ) .

---

(١٢) Macdonald : op. cit. p. 68

(١٢) Gedliaho Alon : 1953

تاريخ اليهود في عصر المشنا والتلمود صفحات ٣٥١ - ٣٥٢ .

Israel Belkend : Shomeronim p. 30 راجع :

(١٤) دائرة المعارف العبرية ( أوتسار يسرائيل ) ج ٥ ص ٢٧١ .

(١٥) Ibrahim Korman : Zarim vketot bihodot (١٥)

(1966) p. 185



تشير بعض الدلائل على وجود ترجمة يونانية قديمة للتوراة السامرية تتفق مع الترجمة السبعينية (١٦) ، ويبدو أن السامريين قد وضعوا هذه الترجمة قبل عصر بطليموس الثانى فيلادلفيوس ( ٢٨٢ - ٢٤٧ ق م ) قرب نهاية القرن الثالث أى بعد عصر الاسكندر .

وإذا كانت الترجمتان اليونانيتان السامرية والعبرية قد تم استكمالهما قبل عصر بطليموس فتكونا على الأقل قد ادرجتا تحت أصل واحد (١٧) .

ويبدو لنا أن السامرة كانت مفتحة للتأثير الاغريقى بصورة أكثر منها فى يهوذا ، وبمعنى آخر كانت منطقة الجليل تعد مركزا لتجمع كثير من الاغريق حيث شارك السامريون فى الأدب الهيلينى بترجمة توراتهم الى اللغة اليونانية (١٨) .

### (٣) الترجمة العربية للتوراة السامرية :

يبدو أن الترجمات العربية للتوراة السامرية تكاد تطابق ترجمة سعاديا الفيومى ( توفي عام ٩٤٢ م ) العربية للتوراة العبرية . وقد حملت العربية اسم أبو سعيد الذى عاش فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وأول من بدأ هذه الترجمات أبو الحسن الصوزى *Abu'l Hassan of Tyre* الذى عاش فى القرن الحادى عشر ، ولم يعترف السامريون بالترجمات العربية للتشابه الكبير بينها وبين الترجمة العربية للتوراة، العبرية، وعلى ذلك فالكثير من المشاكل المتعلقة بالترجمات العربية مازالت معلقة ، وعلى سبيل المثال لم تتضح العلاقة بين هذه الترجمات

---

Gaster : The Samaritans pp. 122, 126 (١٦)

Gaster : op. cit. p. 123 (١٧)

Ibid p. 143 (١٨)



العربية وبين الترجوم السامري وكذلك الترجمة العربية للتوراة  
لسعديا الفيومي (١٩) .

#### (٤) الترجوم السامري :

هو نسخة آرامية من التوراة السامرية ، ويبدو أن هناك أكثر من  
ترجمة آرامية للتوراة (٢٠) . وبالرغم من احتمال أن الترجوم السامري  
كان معاصرا للترجوم اليهودي ، إلا أن هذا الافتراض يمثل صعوبة في  
معرفة العلاقة بينهما ، واحتمال اقتباس الترجوم السامري من الترجوم  
اليهودي يعد احتمالا بعيدا حيث أنهما يختلفان في عدة نقاط جوهرية،  
ومع صعوبة تحديد تاريخ الترجوم السامري (٢١) ، إلا أن ماكدونالد  
أشار إلى ما جاء في التراث السامري « كتاب الأيام - تاريخ  
السامريين الثاني » من أن مرتاح هو الذي قام بكتابة هذا  
الترجوم الذي يرجع إلى عصر بابارابا ( ق ٤٠ م ) ، ولكن ماكدونالد  
نفسه يرى أن هذا التاريخ بعيد الاحتمال (٢٢) . ولكن مونتجومري  
أشار إلى أن معظم الشواهد تؤيد وجوده في عصر بابارابا حيث أن نسخة  
الترجوم السامري تكاد تطابق ترجمة أونكلوس (٢٣) اليهودية المعاصرة،  
وهذا يدل على اعتمادهم على هذه الترجمة عندما شاع استخدام  
اللغة الآرامية (٢٤) .

Montgomery : op. cit. p. 293

(١٩)

Universal Jewish Ency : Vol. 9, 228

Journal of Semitic Studies Vol. 21 (1976),

(٢٠)

A. Tel. : Samaritan Targum p. 32.

Montgomery : op. cit. p 292

(٢١)

Macdonald : op. cit. pp. 41 — 42

(٢٢)

(٢٣) هي ترجمة آرامية لتوراة موسى العبرية ، وقد دعت الحاجة  
إليها عندما أصبح الشعب اليهودي يجهل لغته العبرية واحتاج إلى  
ترجمتها باللغة الآرامية السائدة لكي يفهم النصوص الدينية التي  
يعتمد عليها في العبادات والمعاملات .

Gaster : op. cit. p. 146

(٢٤)

ثانياً - التراث الأدبي عند السامريين :

(١) تعاليم مرفاح :

تعد تعاليم مرفاح أهم الوثائق السامرية بعد التوراة فهي أشملها في تفسير التوراة السامرية ، وبمثابة المندراش انسامري ، ويعتبر السامريون مرفاح أقدم مؤلف سامري والعالم اللاهوتي لديهم ، وتعاليمه مكتوبة بنفس اللغة الآرامية التي كتب بها الترجوم السامري مع وجود صفحات قليلة مكتوبة باللغة العبرية ، والتي يرجع تاريخها الى نهاية القرن الثالث أو بداية القرن الرابع الميلادي وذلك لعدة أسباب من بينها أن التواريخ التي تتحدث عن مرفاح ( ابن عرام توتا Amram Tuta - الذي كان حاكماً على أحد المناطق التي قام بتقسيمها بابارابا ) تنسبه الى عصر بابارابا ، بالإضافة الى هذا فقد كانت تعاليمه موافقة لهذا العصر ، كما أنه استخدم بعضاً من الكلمات اليونانية في تعاليمه ، ونستدل من هذه الحقيقة أن تعاليم مرفاح قد كتبت بعد فترة طويلة من نهاية تأثير الحضارة الهيلينية في فلسطين ومن انتهاء استخدام اللغة اليونانية في الشرق عموماً ، ومعظم الكلمات اليونانية التي استخدمها مرفاح لم تظهر في الأدب بعد عصره (٢٥) .

تتكون تعاليم مرفاح من ستة كتب ( ستة أجزاء ) في مجموعها تفرد اهتماماً خاصاً لمعجزات موسى وخروجه من مصر ، وتتناول قصة أسطورية منذ آدم وحتى عصر مرفاح ، وقد ظهر الكتاب الأول كقصة تحتوي على قليل من المعتقدات التي لا نجدها في العهد القديم أو أي مصادر يهودية أخرى ، وتعكس هذه القصة التراث الشمالي ( المصدر الألوهيمي ) ، أما الكتاب الثاني فيعتبر تفسيراً لرواية التوراة عن سفر

---

Macdonald : op. cit. p. 42 — p. 294

(٢٥)

Ency Religion and Ethics (1928) : Samaria p. 167

Journal of Semitic Studies : Vol. 31 (1976),

R. Pummer, The present state of Samaritan

Studies : 1, p. 57.

الخروج ( اصحاحات ٣ - ١٥ ) وعلى وجه الخصوص الاصحاح الخامس عشر من هذا السفر ، أما الكتاب الثالث والرابع فيرسمان في خطوطهما العريضة أوضاع اسرائيل في أرض الميعاد وأهم التقاليد السامرية .

ويشتمل الكتاب الخامس على قصة موت موسى وصعوده وهي رواية فريدة صاغها مرفاح في ايجاز ومن الممكن مقارنتها بما جاء في بعض الأساطير اليهودية والمسيحية . ويغطي الكتاب السادس مجموعة مقالات خاصة تتعلق بعملية الخلق بالاضافة الى نسخة من قانون موسى . ومن خلال تعاليم مرفاح تتضح لنا كثير من الأفكار التي كانت معاصرة للفترة الهيلينية والرومانية في فلسطين (٢٦) ، وسوف نبرز من خلال عرضنا لأركان العقيدة السامرية تأثير تعاليم مرفاح على العقيدة ذاتها .

#### (٢) الدفتر

هو كتاب الصلاة السامري الذي يرجع تاريخه الى القرن الرابع الميلادي ، ويتضمن اثني عشر ترنيمة من تعاليم مرفاح بالاضافة الى سلسلة من القصائد أطلق عليها « خيط اللؤلؤ » قام بتأليفها عمرام داره Amram Dara ، وقد كتب الدفتر باللغة الآرامية وهي اللغة التي استمر استخدامها في الطقوس السامرية حتى القرن الرابع عشر الميلادي ثم أدخلت بعض التعديلات على الطقوس السامرية للصلاة على يد غنحاس ابن يوسف ( ١٢٠٨ - ١٢٦٢ م ) ، واستمر استخدامها على هذه الصورة حتى عصرنا الحالي ، ويعتبر كتاب الدفتر أقدم مجموعة من ترانيم الصلاة جمعت مادتها وكتب لها البقاء (٢٧) .

Montgomery : op. cit. p. 295

(٢٦)

كلمة الدفتر أصلها فارسي واستخدمها الأتراك بعد ذلك دفترخانة .

Cowely : Samaritan Liturgy II (1909) p. XXII

(٢٧)

(٣) كتاب الكافي Al-Kafi :

كتب يوسف العسكري في مجال الهالاخا كتابه « الكافي » في عام ١٠٤٢ م ، وهو يمثل خلاصة الطقوس الدينية ويتكون من ستة وثلاثين فصلا مصنفة تصنيفا جيدا ، وأهم الموضوعات التي يشتمل عليها الكتاب هي الكهانة والكهنة والطهارة والصلاة والحج والزواج والطزق والربا وطقوس يوم السبت (٢٨) .

(٤) كتاب الخلاف Al-Hilaf :

وهو من تأليف مناجا بن صدقة أبو الفتح في القرن اثنى عشر ( عام ١١٥٠ م ) وموضوعه الاختلافات بين اليهود والسامريين ، وأهم مايتضمنه الكتاب مجادلة دينية بين مؤلفه وسعديا الفيومي (٢٩) .

(٥) الدليل Dalil :

يطلق عليه اسم « المرشد في السامرية » وهو كتاب عن العقيدة السامرية ينسب الى يعقوب بن هارون وفتحاس بن اسحاق ، وقد تم تأليفه اعتمادا على المصادر القديمة في الفترة من عام ١٨٨٦ حتى عام ١٨٨٨ م وتتمثل أهمية هذا الكتاب بما يحتويه من مناقشات واسعة حول البعث (٣٠) .

ثالثا - التراث التاريخي عند السامريين :

(١) كتاب التاريخ الاول chronicle

ويطلق عليه « أساطير موسى » وتنسب الى مجموعة كتابات تعرف بالابوكريفا (٢١) Apocrypha أي الكتابات الخارجة ( غير المنزلة )

(٢٨) Gaster : op. ct., p. 152

(٢٩) اسحق بن صبي : المرجع السابق ص ٣٢٦ .

(٣٠) Universal Jewish Ency : Vol. 9 p. 338

(٣١) يسمى بعض علماء اليهود الابوكريفا بالكتابات الخارجة . ويعنون بذلك أنها نصوص مروية على أنها مقدسة ، ولكنها لم تقبل . عندما تقرر تسجيل أسفار العهد القديم في وضعها الحالي كأجزاء معتمدة من الكتاب المقدس .



وهي مشكوك في صحتها وقد اكتشفت النسخة الكاملة لكتاب أساطير موسى بمعرفة جاستر في أوائل هذا القرن ، وهي تغطي الفترة منذ آدم حتى موت موسى وتاريخ هذا الكتاب غير معروف ، إلا أن جاستر رجح أن يكون في القرن الثالث قبل الميلاد ، بينما اقترح ابنه تيودور Theodor أنه في القرن التاسع الميلادي (٢٢) .

وهذا الكتاب مكتوب باللغة السامرية . ومما يجدر ذكره أن جاستر قد وجد بعض عناصر أسطورية من كتابات يوسيفوس Antiquities تتطابق مع ما جاء في كتاب أساطير موسى وعلى الرغم من وضوح هذه الرؤية فإن أحدا لم يعترف بأن يوسيفوس قد اقتبس من التراث السامري، ويظهر بعض العناصر المكررة في كتاب « أساطير موسى » ويوسيفوس والترجوم فانه يتبين لنا مدى قدم تاريخ كتاب « أساطير موسى » (٢٢) . وتتطابق قصة وفاة موسى التي جاءت في كتاب « أساطير موسى » مع القصة التي كتبها مرفاح في كتابه السادس ، وليس هناك دليل على أي من الكتابين قد اقتبس من الآخر ، إلا أن ماكدونالد رجح أن يكون « كتاب أساطير موسى » قد ظهر في الفترة الممتدة ما بين مرفاح في القرن الرابع الميلادي وكتاب « تاريخ السامريين الثاني - كتاب الأيام » في القرن الحادي عشر الميلادي (٢٤) .

## (٢) كتاب التاريخ الثاني chronicle II

يطلق على كتاب التاريخ الثاني اسم « كتاب الأيام » ولا يعرف التاريخ الذي كتب فيه على وجه التحديد ، إلا أنه من المرجح أن يكون بعد القرن الرابع الميلادي ، ويسرد هذا الكتاب تاريخ الأحداث عاما بعد عام منذ عصر يوشع بن نون ودخوله أرض كنعان حتى حدوث السبي

---

Macdonald : op. cit., p. 44.

(٢٢)

Gaster : op. cit., pp. 141 — 143

(٢٣)

J. Macdonald : The Samaritan chronicle No. II (٢٤)

(1969) p. 5



البابلي وتعيين بختنصر مجداليا بن احيقاص واليا على البقية الباقية من اليهود في فلسطين (٣٥) . ومن الجلى أن هذا الكتاب لم يبد عطفًا على ملوك المملكة الشمالية ، بينما أظهر طائفة السامريين ككيان مستقل ، ويسرد في نسق تاريخي لحكم الكهنة العظام في كل مرحلة من المراحل التي يتعرض لها ، وذلك لكي يكمل الأحداث التي جاءت في التوراة السامرية من وجهة نظر السامريين ولذلك يبدأ كتاب الأيام بسفر يوشع بن نون الذي كتب على نمط كتابة تعاليم مرفاح (٣٦) .

ويتألف كتاب الأيام من ستة أسفار كتبت باللغة العبرية :

- ١ - سفر يوشع ويقع في ثلاثة وعشرين اصحاحا .
- ٢ - سفر القضاة ويقع في اثني عشر اصحاحا .
- ٣ - سفر صمويل الأول ويقع في اثني عشر اصحاحا .
- ٤ - سفر صمويل الثاني ويقع في ستة اصحاحات .
- ٥ - سفر الملوك الأول ويقع في اثنين وعشرين اصحاحا .
- ٦ - سفر الملوك الثاني ويقع في ستة عشر اصحاحا (٣٦) .

وعلى كل حال فيبدو أن « كتاب الأيام » قد اعتمد كثيرا في استقاء مادته على ما جاء في العهد القديم عن الفترة التي يغطيها سفر يوشع والقضاة وسفرتي صمويل الأول والثاني وسفري الملوك الأول والثاني ، وحتى ذلك الوقت فالنص السامري للتاريخ يسير متوازيا مع النص اليهودي في العهد القديم وليس مماثلا له ، فقد أضاف كتاب الأيام مادة تاريخية

---

Macdonald : Theology of Samaritans p. 44 (٣٥)

Macdonald : chronicle II pp. 5 — 9 — p. 191 (٣٦)

Lbid pp. 76 — 191 (٣٧)

حيث قام مكدونالد بتحقيق وترجمة كتاب الأيام ونشره في برلين عام ١٩٦٩ .

جديدة وحذف الكثير مما جاء فى العهد القديم بالاضافة الى أنه خالفه فى الكثير من القضايا • وعلى الرغم من ذلك فيقول ماكدونالد أن كتاب الأيام يحتوى على تراث سامرى حقيقى يرجع الى عصر مبكر ، ولذلك فهو مصدر موثوق به ويستحق أن يكون حنبا الى جنب مع المادة التى وردت فى العهد القديم وان خالفها لأنه كتب من وجهة النظر السامرية كما كتب العهد القديم من وجهة النظر اليهودية وهو يعتبر أول محاولة للسامريين لكتابة تاريخهم •

ويبدو أن سفر يوشع كان أول تراث سامرى يكتب بعد التوراة ، وربما ينسب الى السكاكن الأعظم أبيشع Abisha حوالى القرن الثالث عشر بعد دخول يوشع أرض كنعان (٢٨) وسوف تعرض فى ايجاز لسفر يوشع ( كتاب الأيام ) عند تعرضنا لسفر يوشع السامرى ( كتاب التاريخ الرابع ) حيث تبين لنا من دراسة كتاب ماكدونالد « تاريخ السامريين الثانى » ومقارنته بسفر يوشع السامرى بنصه السامرى والعبرى كما نشره ابراهام فى عام ١٩٧٦ م ، ان السفرين متشابهان الى حد كبير فى مادتهما وان اختلفا فى عدد الاصحاحات وبعض الاضافات التى جاءت فى وقت لاحق كمادة مكمله (٣٩) • ( لسفر يوشع السامرى )

أما فيما يتعلق بسفر القضاة السامرى فانه لا يتطابق مع سفر القضاة فى العهد القديم الا فى القليل حيث حذفت منه كثير من المواد عند كتابة السفر السامرى . ويعتبر معظم العلماء سفر القضاة السامرى كتابا تخطيطيا لأنه اعتمد كثيرا على نشر قوائم الكهنة العظام السامريين ، وقد ذكر R.J. Coggins بأن تسلسله للانساب غير دقيق ، وكان

---

R.J. Coggins : Samaritans and Jews p 129 (٢٨)

اسحق بن صبى : المرجع السابق ص ٢٢٦ •

(٢٩) ( نص كتاب الأيام )

Macdnald : The Samartan chroncle II

راجع كتاب يوشع السامرى ( النص من ١ - ٤٦ ) - تحقيق  
Ibrahim Marhiv

السامريون يطلقون على القاضي لقب الملك ، ٠٠٠٠ ومات الملك ( القاضي )  
شمعون ، ( كتاب الأيام - قضاة ١١ : ١٨ ) ٠

وعندما نصل الى سفر صمويل نجد أن قصة صمويل وعيلي قد تم  
التوسع في سردها من وجهة النظر السامرية لتظهر لنا أن هذه الفترة  
كانت حاسمة في الانفصال السامري ، ومن الواضح أن هناك تحولا  
حادا في سرد المعلومات عند الانتقال من سفر القضاة الى سفر صمويل  
الأول من كتاب الأيام السامري ، بالإضافة الى عدم وضوح العلاقة بين  
كل من عيلي وصمويل وأسلافهما ، فسفر صمويل هنا غير متماثلين  
في طولها مع سفر صمويل في العهد القديم (٤١) ٠

ومن الجدير بالملاحظة أن سفر الملوك في كتاب الأيام مر خلال سرده  
لأحداث انقسام المملكة بعد موت سليمان ، يفرق بين السامريين ككيان  
ديني مستقل وبين أبناء اسرائيل الذين تبعوا يربعام بن نباط ( ملوك  
سامري ١٥ : ١ - ١٠ ) ، وعلى هذا أظهر السفر السامريين بمثابة جماعة  
دينية مختلفة عن غيرها في اسرائيل خلال عصر الملوك وما بعده مشيرا  
الى أنهم لم يتورطوا في الصراعات السياسية في القرن الثامن (٤٢) ،  
وعلى ذلك لم يظهر كتاب الأيام أى عطف على المملكة الشمالية ووصف  
يربعام الأول كرجل قاس ( ١ ملوك سامري ٤ : ١ ) ، كما أنه أقام عجلين  
من الذهب أحدهما في السامرة والآخر في دان (٤٣) وقد استخدم  
السامريون دائما اسم يابس بدلا من اورشليم ( ٢ ملوك سامري ١٥ : ١٠ ،

---

Coggins : op. cit., p. 120

(٤١)

(٤٢) ليس هناك أى دليل على أن السامريين عاشوا ككيان مستقل في  
القرن الثامن بخلاف المصادر السامرية ٠

(٤٣) والصحيح أنه أقام عجلين من الذهب أحدهما في بيت ايل والآخره  
في دان ( ١ ملك ١٢ : ٢٩ ) ٠

١٤ ) - ومن الجدير بالذكر أن كتاب الأيام ذكر في ( ٢ ملك سامري ٦ : ١٧ ) أنه في الأيام الأخيرة لسقوط السامرة فإن مناحم قد استولى على الحكم من شلوم بن يابش « وحكم قبائل اسرائيل الثمانية لعشر سنوات ، ( ٢ ملك سامري ٦ : ١٧ ) ، ومن المعروف أن قبائل اسرائيل الشمالية كانوا عشر قبائل .

ونلخص من هذه الدراسة الموجزة لكتاب الأيام السامري أنه اعتمد كثيرا في استقاء مادته على العهد القديم ( يوشع - قضاة - صمويل - ملوك ) مع بعض الاضافات والحذف بما يتماشى مع وجهة النظر السامرية، وقد أورد بعض المعلومات الخاطئة نذكر منها على سبيل المثال « أن يربعام بن نباط تحرك من المدينة المقدسة شكيم الى مدينة السامرة وهي التي تسمى في أيامنا سبسطيه » ( ١ ملك سامري ١٥ : ١٢ ) . ومن الثابت تاريخيا وأركيولوجيا أن الملك عمري هو الذي قام ببناء مدينة السامرة ، كما جاء في ( ١ ملك سامري ١٥ : ١٢ ) « أنهم بناء على أوامر يربعام أقاموا عجولين من الذهب أحدهما في مدينة السامرة التي هي سبسطيه والآخر في منطقة قبيلة دان » والصحيح أنه أقام العجلين في بيت ايل ودان كما جاء في العهد القديم ( ١ ملك ١٢ : ٢٨ - ٢٩ ) .

ولكن ذلك لا يقلل من اعتبار « كتاب الأيام » تراثا سامريا حقيقيا، إلا أنه مما يثير اهتمامنا بعد عرضنا لبعض نماذج من الأخطاء وردت في كتاب الأيام كيف اعتبره ماكدونالد كتابا تاريخيا موثوقا به جنبا الى جنب مع العهد القديم .

### (٣) كتاب التاريخ الثالث III... chronicle

وقد اشتهر هذا الكتاب باسم التوليدا Tulida ويبدو لنا أن هذا الاسم مشتق من الأصل الآرامي (Tulda'a) وهي تقابل Tuladot في اللغة العبرية ومعناها حوليات أي تاريخ سرد الأحداث عاما بعد عام ، وقد قام اليعازر بن عرام بتأليف هذا الكتاب باللغة العبرية في القرن الثاني عشر الميلادي ، وهو تاريخ مستمر يغطي الفترة منذ آدم



حتى عام ١١٤٩ م ، وقد أكمله يعقوب بن اسماعيل ( الذى كان كامنا فى دمشق فى القرن الرابع عشر الميلادى ) حتى عام ١٢٤٦ م ثم استمر الحاخامات فى سرده واكماله حتى عام ١٨٥٦ م وآخرهم يعقوب ابن هارون (٤٤) .

ومما يجدر ذكره أن كتاب التوليدا لا يعد كتابا تاريخيا بالمعنى المفهوم لأنه يحتوى فقط على قوائم الكهنة العظام وشجرة العائلات السامرية الرئيسية وأماكنها الاقليمية مع اشارات تاريخية مختصرة غير كافية (٤٥) .

#### (٤) سفر يوشع السامرى :

ويطلق عليه مكدونالد كتاب التاريخ الرابع chronicle IV (٤٦) ، ويعده السامريون نصا مقدسا حيث يأتى مباشرة بعد توراة موسى لأن التوراة نفسها تشير الى أن يوشع كان صاحب موسى وخادمه وقد عهد اليه بالخلافة من بعده (٤٧) .

ويشير مونتجمرى الى أن كتاب يوشع يعد مدرasha سامريا وليس تاريخيا فهو يختلف عن كتب التاريخ السامرية الأخرى (٤٨) ، إلا أن بومان يخالفه الرأي فيذكر أن هذا الكتاب كتابا تاريخيا حقا أضيفت اليه الكثير من العناصر المدرashية ، فهو ليس سلسلة تاريخية لسلالة الكهنة .

---

(٤٤) اسحق بن صبي : المرجع السابق صفحات ٢٢٦ - ٢٢٧ .  
راجع : Macdonal : Theology of Samaritans p. 45.  
Macdonald : chronicle II p. 12

(٤٥) Montgomery : op. cit. p. 301

(٤٦) Macdonald : op. cit. p. 12

(٤٧) ويشير جاستر ص ١٢٩ المرجع السابق أنه لا يعتبر هذا الكتاب مقدسا مثل التوراة السامرية لأن السامريين أضافوا اليها كثيرا من الأحداث ( اصحاحات ٤٤ - ٥٠ ) .

(٤٨) Bowman : op. cit., p. 61.



ويويد بومان العالم جين بول ( الذي حقق مخطوط يوشع في عام ١٨٤٦ م وهو مفقود الآن ) في أن تاريخ تأليف كتاب يوشع يرجع الى القرن الثالث عشر الميلادي ، ولكن ليدن Leyden يخالفهما الرأي فيرجع تاريخه الى الرابع عشر الميلادي ، ويؤكد جين بول أن هذا العمل لمؤلف واحد كتبه معتمدا على مصادر قديمة (٤٩) ، الا أن العالم ريلاند Reland يخالفه هذا الرأي رافضا فكرة مؤلف واحد لكتاب يوشع ، وقد برهن على ذلك بأن بعضا من اصحاحات يوشع قد كتبت في فترات مختلفة ، ولكن بومان عارض ريلاند فذكر أن جين بول أوضح أن مؤلف هذا النص كان يملك مصادر متنوعة في القدم عند تصنيفه وكتابته وربما كانت معظم هذه المصادر من أصل عربي (٥٠) .

يتألف سفر يوشع السامري من خمسين اصحاحا ، تحكى الاصحاحات ١ - ٢٥ قصة يوشع بن نون في خطوطها الاولى فقط وربما كانت الاصحاحات من ١ - ٨ من مصدر مختلف وهي في حقيقتها تعتبر مقدمة لسفر يوشع فتحكى لنا كيف أرسل عوسى كل من يوشع وغنحاس لمحاربة الميديانيين وكيف عين يوشع كخليفة له ، الى جانب هذا فانها تعرض لقصة موت موسى ، وفيما يتصل بالاصحاحات ٩ - ٢٥ فتتشابه في مضمونها مع سفر يوشع من العهد القديم . بينما تحكى الاصحاحات ٢٦ - ٢٧ قصة حروب يوشع ، والاصحاحات ٣٨ - ٤٤ تعرض لقصة موت يوشع مع سرد لتسلسل من خلفه ، أما الاصحاح ٤٥ فيروى قصة بختنصر والسبي البابلي لبنى اسرائيل جميعهم وليس ليهودا فقط ، الا أن السبي البابلي لاسرائيل الشمالية لم يذكر في التوليدا أو أبو الفتح بعد ذلك (٥١) .

---

Montgomery : op. cit. p. 304

(٤٩)

ويشير مونتجمري في صفحة ٢١٠ أن سفر يوشع كاف لإبراز العناصر المدراسية بدون إبراز الجوانب التاريخية ، وترجع مادته الى العصر الهيليني ولا يعتمد عليه كمصدر للتاريخ السامري لأنه اقتبس وحذف من الأساطير اليهودية .

Bowman : op. cit. p. 63

(٥٠)

Ibid pp. 63 — 66.

(٥١)

.. - - - - - سبب ، مصدر ، خبر وخيف نراءى له الكاهن  
الأعظم فى الحلم الى جانب القصة المثيرة الذى طلب فيها الاسكندر أن يقام  
له تمثال على جبل جريزيم وكيف غضب أهل السامرة لذلك ، وحتى  
يتحايلوا على هذا أطلقوا اسم الاسكندر على كل مولود ، فلما عاد  
الى السامرة ولم يجد تمثاله على جبل جريزيم غضب ، فقال له الكاهن  
الأعظم أقمنا لك صورا ومناصب لها عقول فاستحسن الملك ذلك ثم سجد  
على جبل جريزيم (٥٢) . وفجأة تنقلنا الاصحاحات ٤٧ - ٥٠ من عصر  
الاسكندر الى عصر هديران فتوضح كيف منع هذا الامبراطور الرومانى  
السامريين من الصعود الى جبل جريزيم ، بالاضافة الى سرد سلسلة  
الكهنة العظام الذين عاصروا الرومان ومنهم ناثن وابنه بابارابا (٥٣) .  
ومما يجدر ذكره أن سفر يوشع السامرى ( كتاب التاريخ الرابع )  
المكتوب باللغة السامرية هو نفسه سفر يوشع الموجود فى كتاب الايام  
( كتاب التاريخ الثانى - ٢٤ اصحاحا ) ، ثم ترجم الى السامرية وأعيد  
تقسيمه الى ٤٤ اصحاحا ثم أضيفت اليه الاصحاحات من ٤٥ - ٥٠ فى  
وقت لاحق والتي تبدأ بالحديث عن باختصر والسبى البابلوى وتنتهى  
بالاصحاح ٥٠ الذى يعرض للكهنة العظام (٥٤) .

ويتبين لنا من هذا العرض الموجز لسفر يوشع السامرى أن مؤلفه  
ربما عاش فى النصف الأول من القرن الثالث عتر وأنه كان ينتمى الى  
سلالة كهنوتية موطنها مصر ، ويبدو أن أبى الفتح قد اقتبس من سفر  
يوشع عند كتابته لتاريخ السامريين بعد ذلك بحوالى قرن ، ومن المحتمل  
أن يكون المقرئ قد تأثر بسفر يوشع عند كتابته عن السامريين واليهود .  
ومن المرجح أن يكون سفر يوشع السامرى قد ترجم الى اللغة العربية مع  
اعادة صياغته (٥٥) .

- 
- (٥٢) اسحق بن صبي : المرجع السابق ص ٢٩٦ .  
(٥٢) Montgomery : op. cit. p. 304  
(٥٤) Macdonald : chronicle II p. 12  
راجع : Ibraham Marhiv : op. cit., pp. 1 — 46  
(٥٥) Montgomery : op. cit., pp. 305, 316  
راجع : Bowman : op. cit., p. 69

يطلق عليه مكدونالد كتاب التاريخ الخامس v chronicle وينسب الى الكاهن الأعظم اليعازر بن فنحاس في القرن الرابع عشر الميلادي ، ويعد سجلا تاريخيا خاصا بعلم الانساب للكهنة العظام منذ آدم باعتباره أول كاهن أعظم حتى الكاهن الأعظم يعقوب بن هارون في القرن الثالث عشر الميلادي . ويشتهر الكتاب باسم السلسلة ويعني سلسلة الكهنة العظام ، وقد قام البروفسور جاستر بتحقيقه ونشره في عام ١٩٠٩ م (٥٦) ، وأشار الى أنه يعد أكثر تطورا من كتاب التاريخ الثالث « التوليدا » لاحتوائه على كثير من الاضافات التاريخية ، كما يعتبر جاستر كتب التاريخ السامرية بدءا من كتاب يوشع السامري أكثر شمولاً ، وقد ترجم كتاب السلسلة الى اللغة العربية في القرن الرابع عشر (٥٧) .

#### (٦) تاريخ السامريين لأبي الفتح السامري :

يعد كتاب السامريين لأبي الفتح أشهر محاولة بين السامريين لكتابة تاريخهم في صورة انتاج أدبي (٥٨) ، ويطلق مكدونالد على هذا الكتاب كتاب التاريخ السادس chronicle ويشير مكدونالد أن أبي الفتح قد حاول تأليف تاريخ السامريين بصورة حقيقية مستخدما اللغة العربية الدارجة .

---

Gaster : op. cit., p. 155

(٥٦)

Gaster : op. cit., p. 156

(٥٧)

وقد أشار مكدونالد بأن قائمة الكهنة العظام قد أضيفت اليها حاشية مختصرة ومناسبة خاصة بأمور السامريين بالاضافة الى بعض الأمور السياسية بصورة أشمل .

Macdonald op. cit., p. 13

راجع

Montgomery : op. cit., p. 305

(٥٨)

دراسة تاريخية ذات قيمة عن السامريين (٥٩) ، بينما وصفه مكدونالد بأنه واحد من أعظم الأعمال التاريخية للسامريين (٦٠) .

والجدير بالذكر أن أبى الفتح أراد تغطية تاريخ السامريين فى القرن الرابع عشر فى فترة كان يبدو أن تراث هذه الطائفة قد أوشك على الاختفاء ، وقد سعى أبى الفتح جاهدا لكتابة تاريخ السامريين بصورة حقيقية حسبما كلف بها .

وقد قام العالم فيلمر vilmar بتحقيق نص كتاب أبو الفتح ونشره في عام ١٨٦٥ م ، وكان أبو الفتح قد زار الكاهن الأعظم فنحاس في نابلس عام ١٢٥٢ م حيث كلفه بكتابة تاريخ الطائفة ، الا أن أبي الفتح تأخر ثلاث سنوات عن كتابته حتى زار نابلس مرة أخرى وطلب من الكاهن الأعظم أن يمدّه بالمصادر العلمية لعمله (٦١) . وقد ذكر أبو الفتح في مقدمته أنه اعتمد على مصادر تاريخية قديمة بعضها باللغة العربية والبعض الآخر باللغة السامرية واللغة العبرية كما استفاد أبو الفتح استفادة كبيرة من استخدام سفر يوشع السامري ، بالإضافة الى اقتباسه من كتاب السلسلة للكاهن الأعظم اليعازر وخاصة عند سرده لقوائم الكهنة العظام ، ولكنه لم يوضح تواريخ المصادر التي استخدمها من حيث قدمها (٦٢) .

ويفطى كتابه الفترة الممتدة من آدم حتى أوائل العصور الإسلامية. وعلى وجه التحديد عام ٧٥٦ م ، وقد اهتم أبى الفتح فى تقنينه الدقيق للأحداث بترتيبها وفق تسلسلها الزمنى مع شرح للفكر والعقيدة السامرية فى كل مرحلة تاريخية . ويرى مونجمرى أن أبى الفتح كان

Bowman : op. cit., p. 114 (09)

Macdonald : Theology of Samaritans p. 46 (70)

Montgomery : of cit., pp. 305 — 306 (71)

\*Bowman : op. cit., pp. 306 — 307 (12)



يستخدم مادة العهد القديم اليهودى استخداما مباشرا (٦٢) ، بينما يرى بومان أن أبى الفتح قد استمد مادته أيضا من تاريخ الشعب اليهودى ليوسيفوس وخاصة فترة المكابيين ، بالإضافة الى أن قصته التاريخية ليست متماسكة على طول الخط ، ففى بعض الحالات تبدو روايته بسيطة متناقضة لاستخدام عدة مصادر دون محاولة لتنسيق مادتها . لكن ذلك لا يقلل من قيمة هذا العمل الذى حافظ فيه أبى الفتح على التراث السامرى بما احتواه من معلومات عن الفرق اليهودية والمسيحية (٦٤) .

وقد انتهى أبو الفتح من تأليف كتابه عام ١٢٥٥ م وصدق عليه الكاهن الأعظم فنحاس ، ويرى بومان أن هذا الكتاب كان دافعا عن تاريخ الطائفة السامرية قبل أن يكون بحثا ، بينما أشار ماكdonald أن كتاب أبو الفتح قد غطى جزءا كبيرا من تاريخ السامريين لكنه من خلال سرده لم يتعرض لبعض الفترات من تاريخ اليهود (٦٥) ، وينوه جاستر على أن اليهود ينقصهم كتابا فى التاريخ يغطى تاريخهم حتى العصور الوسطى مثل كتاب أبى الفتح (٦٦) .

#### (٧) تاريخ أدلر chronicle Adler

يطلق عليه ماكdonald تاريخ السامريين السابع chronicle VII وقد اعتبره مونتجومرى « توليدا » أخرى ، وقد اشتهر هذا التاريخ باسم « تاريخ أدلر » بعد أن قام بتحقيقه ونشره العالم أدلر فى عام (١٩٠٢ - ١٩٠٣) . وهذا التاريخ مكتوب باللفة العبرية وبعض الكلمات السامرية مع احتوائه على أحد ترانيم بابارابا وأخرى لرفاح ، ويذكر أدلر أن هذا التاريخ يغطى الفترة الممتدة من آدم حتى عام ١٨٩٩ م (٦٧) .

Montgomery : op. cit., p. 307 (٦٣)

Bowman : op. cit., pp. 116 — 117 (٦٤)

Macdonald : chronicle II p. 13. (٦٥)

Gaster : op. cit., p. 156 (٦٦)

Bowman : op. cit., p. 87 (٦٧)



مادته التاريخية . فنقل عن التوليدا قوائم الكهنة العظام وتتبع خطى  
أبي الفتح (٦٨) ، ويبدو أنه لم يعتمد على « كتاب الأيام » ، وقد  
الأحداث التاريخية وملوكها من خلال تاريخ كل كاهن أعظم سامري وموقفه  
من اليهود ، فجاءت مادته التاريخية أشمل وأدق من التوليدا وتاريخ  
أبي الفتح (٦٨) ، ما يبدو أنه لم يعتمد على « كتاب الأيام » ، وقد  
أرخ مؤلف هذا الكتاب للعصر الروماني من خلال سرده لتاريخ  
السامريين (٦٩) .

---

Macdonald : Theology of Samaritans pp. 50 — 51 (٦٨)

Macdonald : chronicle II p. 14. (٦٩)

Bowman : op. cit., p. 88 راجع

## حول الأدب العبرى الحديث ومراحلته

الدكتور / رشاد عبد الله الشامي  
أستاذ مساعد الأدب العبرى الحديث  
بكلية الآداب - جامعة عين شمس

من المشاكل التى تعترض سبيل أى باحث فى التاريخ أو الفكر أو الأدب اليهودى ذلك التعدد فى الاصطلاحات التى يحدث لدى استخدامها فى حالات كثيرة بعض اللبس والغموض والتداخل حول مدلولاتها من الناحية التاريخية أو الفكرية أو الدينية أو الأدبية . وهذه الاصطلاحات هى «عبرى» و «يهودى» و «صهيونى» و «اسرائيلى» .

بالطبع فإن لكل من هذه الاصطلاحات مدلول خاص من الناحية التاريخية أو الدينية يختلف عن المدلول السياسى أو المدلول الثقافى (\*) . وبالنسبة للجانب الذى يعنينا فى دراستنا ، وهو الجانب الأدبى ، نلاحظ أنه من النادر أن يتفق اثنان من النقاد أو دارسى تاريخ الأدب العبرى حول تحديد المفهوم الدقيق الذى تعنيه اصطلاحات مثل «الأدب اليهودى» أو «الأدب العبرى» أو «الأدب الاسرائيلى» أو «الأدب الصهيونى» سواء من ناحية التقسيم التاريخى الى مراحل أو من ناحية التقسيم الموضوعى وفقا لاتجاهات الجماعات الأدبية أو المدارس ، حيث يتداخل فى كثير من الأحيان ما هو يهودى مع ما هو عبرى ومع ما هو اسرائيلى وما هو صهيونى . وبالرغم من هذا فإننا سنحاول تحديد مفهوم هذه الاصطلاحات وفق ما اتفقت عليه مؤخرا معظم مراجع الأدب العبرى بالرغم من هذه التداخلات :

(\*) ليس أدل على ذلك من الاختلاف الذى مازال دائرا حتى الآن فى الدوائر الاسرائيلية حول تحديد مفهوم «من هو اليهودى ؟» و «من هو الصهيونى» .

- سرب يهوديه ( جوداىكا ) تعرف « الأدب اليهودى Jewish literature » على النحو القالى : يقصد بهذا الاصطلاح ذلك الانتاج الأدبى الذى أنتجه اليهود منذ ثلاثة آلاف عام . ويشتمل ذلك ما أنتجه اليهود فى شتى البلدان التى عاشوا فيها بمختلف اللغات وفى مختلف الموضوعات . وعلى هذا الأساس تندرج ضمن هذا الاصطلاح :

١ - الأعمال التى كتبها اليهود عن موضوعات يهودية بأية لغة من اللغات .  
٢ - الأعمال ذات الطابع الأدبى التى كتبها اليهود بالعبرية أو اليبديشية أو أى لغة أخرى من اللغات الخاصة باليهود مهما كان الموضوع الذى تتناوله .

٣ - الأعمال الأدبية التى كتبها الأدباء اليهود أيا كان الموضوع وأيا كانت اللغة . وتدخل ضمن هذا الاطار كل الانتاجات حتى الفترة الحديثة . وبذلك يكون اصطلاح « الأدب اليهودى » هو اصطلاح شامل ويندرج تحته : الأدب العبرى والأدب اليبديشى وأدب اللادينو (١) .

ويرى د . المسيرى فى موسوعته أن هذا المصطلح عام للغاية ومجرد، مثل مصطلح « الأدب الهندوكى » و « الأدب المسيحى » فهو يحذف جانباً واحداً من مضمون الأدب موضع التصنيف ، كما أنه يتجاهل عنصر اللغة الذى هو عنصر أساسى (٢) .

---

(١) Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, Second printing 1973, Vol. LL, col. 307.

وراجع : لأور . دان ، لفخينت عموساج سفروت يهوديت ( مدلول اصطلاح الأدب اليهودى ) ، مجلة موزنايم ( أدبية ) ، أكتوبر - نوفمبر ١٩٧٢ ، ٦-٥ ، ص ٢٨٢ - ٢٨٧ .

(٢) المسيرى . عبد الوهاب ( دكتور ) وآخرون : موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ( رؤية نقدية ) ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٦٢ .

يقصد به تلك الكتابات التي كتبت باللغة العبرية أو الآرامية ( لصلة العربى الشديدة بينها وبين العبرية ) ، أو باللغة العربية ولكن بحروف عبرية ( على غرار كتابات بعض اليهود فى أسبانيا فى العصور الوسطى ) ، وذلك منذ عصر تدوين العهد القديم حتى العصر الحديث بغض النظر عن وظروف التاريخية أو الحضارية أو الجغرافية التى انتجت خلالها .

أما اصطلاح « الأدب الصهيونى » فيقصد به تلك الكتابات التى كتبها يهود أو غير يهود وبأى لغة من لغات العالم ولكنها تتعاطف مع مضمون « الفكرة الصهيونية » . أى أن اصطلاح « الأدب الصهيونى » لا يشكل شكل الأدب ولا محتواه ولا حتى لغته وإنما يصف اتجاهه الأيديولوجى العام ( تماما مثل عبارة الأدب الرأسمالى أو الاشتراكى ) ، ولذلك فهو بدوره اصطلاح عام ومجرد ولا يعد تصنيفا أدبيا ، شأنه فى هذا شأن اصطلاح « الأدب اليهودى » ( ٢ ) .

وتقودنا تعريفات اصطلاحات « الأدب اليهودى » و « الأدب العبرى » و « الأدب الصهيونى » عند تصنيف أى كاتب ينتمى الى أقلية يهودية ما ويعبر عن نمط حياتها الى استخدام اصطلاح مركب لتحديد انتمائه ، بحيث يمكن أن نقول عن انتاج أديب يهودى يكتب بالعبرية ويتعاطف مع الصهيونية أنه أديب يهودى عبرى صهيونى ، وإذا لم يكن يكتب بالعبرية فأننا نقول عن أدبه أنه أدب يهودى صهيونى ، وإذا لم يكن صهيونيا فأننا نقول عن أدبه أنه أدب يهودى فقط ، وهكذا الى آخر تلك السلسلة من التداخلات التى تفرضها تلك التعريفات العامة المجردة لهذه الاصطلاحات .

أما اصطلاح « الأدب الاسرائيلى » فيقصد به الأدب المكتوب فى إسرائيل بعد قيامها فى عام ١٩٤٨ ، وهو فى مجموعه أدب يعالج مشاكل المجتمع الاستيطانى الاسرائيلى بواقعه ومكوناته . ومعظم هذا الأدب

---

( ٢ ) نفس المرجع .

كتابات ياعيل ديان التى تكتب بالانجليزية أدبا ينتمى الى الواقع الاسرائيلى ) .

### الأدب العبرى :

لابد وأن نشير الى سمتين هامتين وفريدتين تميز بهما الأدب العبرى . بشكل عام وحددا تفرده بين آداب العالم التى عادة ماتخضع لتأثير البيئة الجغرافية وما يتعلق بها من مفاهيم فكرية وحضارية خاصة ، وهاتين السمتين هما :

أولا : ان هذا الأدب هو أدب بلا حدود جغرافية ، وذلك لأن الجاعة اليهودية تميزت عبر تاريخنا بظاهرة خاصة وهى ظاهرة « التشتت » . وبسبب هذه الظاهرة فقد الأدب سمة وحدة تأثير البيئة الجغرافية الموحدة وخضع لتأثير ثقافات وحضارات مختلفة عبر التاريخ من ناحية ، كما فقد من ناحية أخرى سمة الاستمرارية التاريخية وذلك لأنه لم يكن ينمو أو يزدهر الا مع نمو وازدهار اللغة العبرية ، وهو الأمر الذى كان يخضع للظروف السياسية والاجتماعية التى كانت تتعرض لها الجماعات اليهودية فى أماكن تجمعها .

فبقدر ما كان اليهود يحظون بالنفوذ السياسى فى فلسطين أو بمعاملة متسامحة داخل فلسطين أو خارجها ، بقدر ما كانت تزدهر اللغة العبرية . ويصبح هناك انتاج أدبى مكتوب بها يتسق فى شكله ومضمونه مع ظروف ومدى هذا النفوذ أو هذا التسامح ويكون متأثرا بالاتجاهات الثقافية للحضارات التى نشأ فى ربوعها وأحضانها (٤) . جذور هذا الأدب قد نبتت منذ ألفين من السنين فى أرض آسيا على شواطئ نهر الأردن لتنتج كتاب « العهد القديم » الذى يتطابق فى نواحي كثيرة من حيث الأسلوب والموضوعات مع الحضارات المحيطة - البابلية والكنعانية والمصرية -

---

(٤) لأور . دان : المرجع السابق ، ص ٣٨٥ .



... الح (٥) وبعد ذلك انتقل مركز هذا الأدب الى ستواطيء انهار بابل. لينتج التلمود البابلي الذي امتدت فترة تدوينه قبل نهاية تدوين العهد القديم بكثير واستمر حتى القرن العاشر الميلادي حين أغلقت الجامعات التلمودية في بابل .

وفي مرحلة أخرى انتقل الأدب العبري لينمو على أنهار تاجوس وجود الكيفر في أسبانيا والبرتغال ، وليطرا عليه تغيير في كل من الشكل والمضمون يرجع الى حقيقة أن الأدب العبري قد أصبح تحت التأثير الفعال للثقافة العربية . وقد بلغت هذه الفترة ذروتها في « العصر الأسباني » ، وهو العصر الذهبي للأدب العبري الوسيط في القرن الثاني عشر الميلادي . وقد كان أدب هذه الفترة متفرعا ومتفايرا الخواص والعناصر وكانت له مراكز جغرافية كثيرة وعكس حياة وثقافة مختلف البيئات .

وقد اشتمل بالاضافة الى الأعمال المتعلقة بالشريعة على جهود في مجال النحو والمعاجم والشعر والتفسير والفلسفة والعلوم (٦) . ومع بداية القرن الثامن عشر حدثت في الأدب العبري نقطة تحول نحو أوروبا لينمو على أنهار الراين ونمستولا والدنيير والفولجا ، وليأخذ ملامح جديدة أخرى في كل من الشكل والمضمون .

وقد تأثر الأدب العبري في هذه الفترة بالعوامل المحيطة به ، وعبر عن تيارات الصراع الفكري والسياسي والاجتماعي في الحقل اليهودي الأوروبي في هذه الآونة .

---

Roth. Cicil, Geoffrey Wigoder : The new Standard. (٥)  
Jewish Encyclopedia, Mossad press, Jerusalem,  
1977, Fifon Encl., col: 781.

Ibid. col. 873.

(٦)

ومد حاست دول شرق أوروبا هي المركز الرئيسي لتفاعلات تيارات الفكر الأوروبي مع الفكر اليهودي في العصر الحديث ، وهي التفاعلات التي تبلورت على أيدي الأدباء والفكرين اليهود في حركة « الهسكالاه » : التنوير اليهودي ، التي تعتبر بداية فترة « الأدب العبري الحديث » .

وبعد ظهور الصهيونية في العصر الحديث وتدمير مراكز الثقافة اليهودية في شرق أوروبا ، واتجاه موجات الهجرة اليهودية الى فلسطين ، انتقل مركز الأدب العبري الى هناك حيث تم انتاج أدب عبري عبر عن مشاكل المجتمع الاستيطاني اليهودي في فلسطين . وبعد قيام دولة اسرائيل عام ١٩٤٨ أصبح هناك أدبا عبريا متميزا في صفاته وفي الموضوعات التي يتناولها من حيث ارتباطها بالواقع الاسرائيلي ومشكلاته الاجتماعية والسياسية والانسانية .

وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن القاسم المشترك بين مراحل « الأدب العبري » المختلفة وعبر مراكزه المختلفة كان هو اللغة فحسب وليس وحدة الفكر أو الانتماء الحضاري . وإن « الأدب العبري » هو اصطلاح لا يعنى مفهوما أدبيا أو حضاريا بقدر ما يعنى بشكل خاص الانتماء اللغوي .

ثانيا : ان الأدب العبري كان في معظمه أدبا دينيا ، وذلك لأن الدور الرئيسي الذي لعبه الدين اليهودي في حياة اليهود كان له أثرا عظيما في تحديد طابع الانتاج الأدبي اليهودي حتى بداية القرن الثامن عشر . ومع أنه كانت هناك فترات شهدت تطور وازدهار الأدب العبري في أشكال أخرى ذات طابع علماني في أسبانيا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر ، وفي إيطاليا خلال عصر النهضة ، إلا أن هذه الاستثناءات لم تكن

## الأدب العبري الحديث :

يقصد باصطلاح « الأدب العبري الحديث » تلك الآداب التي كتبت بالعبرية خلال الفترة الحديثة من التاريخ اليهودي . ويصبح الاصطلاح محددًا حينما نقول ان « الأدب العبري الحديث » يشتمل على كل شيء كتب بالعبرية خلال العصر الحديث (٨) .

ويقول يوسف كلاوزنر أننا يجب أن نطلق اسم « الأدب العبري الحديث » على الأدب العبري في العصر الحديث اعتبارًا من نهاية القرن الثامن عشر ، وهو أدب علماني وبدأ في اتجاه جديد من أجل تثقيف الشعب ، ومن أجل جعله مشابهًا من حيث الشكل والمضمون إلى حد ما لأدب سائر الشعوب الأوروبية (٩) .

---

(٧) راجع X شاكيد جرشون ، « ماسبوريت هعفريت 1880—1970 » دار نشر « كيتز » ، تل أبيب ١٩٧٧ ، ص ٥٢ - ٥٨ .

X الشامي . رشاد ( دكتور ) ، لمحات من الأدب العبري الحديث مع نماذج مترجمه ، مكتبة سعيد رأفت ، جامعة عين شمس ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٧ - ٩ .

X Judaica, op. cit., Vol. 8, Col. 175.

X كورتسفييل . باروخ : سفروتينا همدشاه همشيخ أو مهبيخا ؟ أدبنا الحديث ، استمرار أم ثورة ؟ دار نشر شوكن ، تل أبيب ١٩٧١ ، ص ١٣ - ٢٢ .

X لاهوقد . ف : « تولدوت هسفردت هعفريت همدشاه » ( تاريخ الأدب العبري الحديث ) ، دار نشر « دبير » ، تل أبيب ١٩٦٦ ، الكتاب الأول ، المقدمة ص ١ - ١٤ .

Judaica, op. cit. Vol. 8, p. 175. (٨)

(٩) كلاوزنر . ف : « هستوريا شل هسفردت هعفريت همدشاه » و « تاريخ الأدب العبري الحديث » ، دار نشر « أحي آساف » ، تل أبيب ١٩٦٠ ، الجزء الأول ، ص ٦ .

الأدب العبرى الذى تم انتاجه خلال القرنين الماضيين . وقد بدأ قبل النصف الثانى من القرن الثامن عشر بقليل صدى لتطورات العصر الحديث . وقد طالت فترة الانتقال من العصور الوسطى الى العصر الحديث بالنسبة لليهود أكثر مما لدى الشعوب الأخرى (١٠) .

وهذه الآراء لها بعض التحفظ على الأعمال العبرية التى كتبت قبل عام ١٩١٤ حينما كان معظم المؤلفين العبريين يكتبون بالاضافة للآداب أعمالا تاريخية وفلسفية ومقالات صحفية وعلوم عامة أيضا ، مما يدخل بشكل عام ضمن اطار الأدب . وقد اعتبر دوف سادان أن تاريخ الأدب العبرى الحديث يشتمل أيضا على الأدب الريانى الذى كتب فى العصر الحديث ، وعلى الأدب الذى كتب بسائر اللغات اليهودية الأخرى ( وبصفة خاصة اليبديش ) ، وكذلك أيضا على الأعمال ذات المضمون اليهودى التى كتبت باللغات الأوربية . وعلى أى الحالات بينما نجد أن هذه الأنماط من الأعمال الأدبية قد أثرت على الأدب العبرى الحديث ويجب أخذها فى الاعتبار بواسطة المؤرخين ، إلا أنهم أنفسهم لا يعطونها أهمية فائقة (١١) . والسمة الأساسية التى تميز « الأدب العبرى الحديث » هى علمانيته (١٢) .

وبالرغم من علمانية الأدب العبرى الحديث ، وهى السمة التى كانت واضحة فى العصر الحديث بشكل عام ، فإن العنصر الدينى قد عبر عنه داخل الأدب العبرى الحديث بصورة طفيفة نسبيا ، حيث نلتقى هنا وهناك ببغض المحاولات . وقد كانت هذه المحاولات ، على أية حال ،

---

(١٠) لاحوفر . ف : تاريخ الأدب العبرى الحديث ، المرجع السابق ، ص ١ .

(١١) Judaica, op. cit., vol. 8, col., 175.

(١٢) كورتسفييل . باروخ « أدبنا الحديث » استمرار أم ثورة ؟ المرجع السابق ، ص ١٣ .

الفلسفية ، ولكنها لم تصل الى الآداب الرغيدة فى كل من القصة والشعر .  
وبالرغم من وجود بعض ملامح التقدير للحياة الدينية فى الماضى  
والتقريب للتوراة فى بعض هذه الأعمال إلا أنها ليست مشبعة بالعاطفة  
الدينية . ويقف الناقد الاسرائيلى المشهور باروخ كورتسفىل موقفها  
معارضاً من وجهة النظر القائلة بعلمانية الأدب العبرى الحديث بشكل  
مطلق ، حيث أنه يرى وجود لمسات تقدير للتراث اليهودى فى إنتاج معظم  
الأدباء العبريين فى العصر الحديث :

« فى أدبنا الحديث لا يمكن التحدث عن علاقة واحدة تجاه العهد  
القديم . اننا من حقنا أن نذكر أن الغالبية العظمى من أدبائه قد رأوا فى  
كتابات العهد القديم ثمرة عبقرية الأمة ، وإنتاج حى » (١٢) .

#### مراحل الأدب العبرى الحديث :

لا يوافق المؤرخون أيضاً على التقسيم الخاص بالأدب العبرى الحديث  
الى مراحل ان لا حوفر يتبع التقسيم الجغرافى فى جزئيه الأولين من تاريخ  
الأدب العبرى الحديث :

١ - من فترة نمو الأدب الحديث فى ايطاليا حتى نشأة الهسكالاه فى  
الغرب : ايطاليا - هولندا - المانيا ( ١٧٥٠ - ١٨٣٠ ) .

٢ - المرحلة الأولى للهسكالاه فى شرق أوروبا حتى نهاية فترة الهسكالاه:  
النمسا - جاليسيا - روسيا ( ١٨٢٠ - ١٨٨٠ ) .

وفى الجزء الثالث من كتابه عن تاريخ الأدب يجرى تقسيمه على النحو  
التالى :

---

(١٢) نفس المرجع ، ص ٢٢ .



• (۱۴) (۱۹۲۰ - ۱۸۶۰)

أما كلاوزنر فانه يتبع تقسيما أدبيا مختلفا حيث ينهى تاريخه بفترة الهسكalah ( ١٧٨١ - ١٨٨١ ) ، ويقسمها الى ثلاث مراحل ، تقسم هي الأخرى بالتالى مرحليا وجغرافيا :

١ - عصر النهضة ، فترة ما قبل الكلاسيكية ( ١٧٨١ - ١٨٢٠ ) - الدفاع عن الهسكالاه فى المانيا ضد هجوم التقليديين .

٢ - الفترة الرومانسية ( ١٨٢٠-١٨٦٠ ) - الصراع بين الدين واليهودية  
في جاليسيا .

٣ - الفترة الواقعية ( ١٨٦٠ - ١٨٨١ ) - هجوم الهسكالا على الدين .  
في روسيا وبولندا (١٥) .

۱۔ ما یاروخ کورتسفیل فانه یفضل تقسیما ثقافیا تاریخیا یفضل  
ما بین :

١ - الهسكالاه البسيطة التي حاولت أن تبرز ما بين التحديث والدين .  
( ١٧٨١ - ١٨٢٠ ) .

٢ - الهسكالاه الاصلاحية المحاربة ( ١٨٣٠ - ١٨٨١ ) ، باتجاهاتها الأوروبية الانسانية .

٣ - فترة التحرر من الانسانية الأوروبية ( ١٨٨١ - ١٩٤٨ ) .

(١٤) لاحوفر . ف : تاريخ الأدب العربي الحديث ، المرجع السابق .

(١٥) كلاوزنر • يوسف : تاريخ الأدب العبري الحديث ، المرجع السابق .

وهو يحاول أن يبرهن دون اقناع على أن الفترة الرابعة تتميز برؤية.  
رؤويه ( أبو كلوبتيك ) نحو الاتجاه القومي ، وتبدأ بأورى لسقى.  
جرينبرج (١٦) .

والتقسيم الخاص بكل من كلاوزنر ولاخوفر خاطيء لأنهما يعاملان  
الأدب العبرى الحديث كأدب ناضج بينما هو فى الحقيقة يمتلك قدرا  
ضئيلا من القيم الجمالية فى الفترة السابقة على عام ١٨٨١ . لقد كان  
معظم المؤلفين ذوى تفكير محلى وكانوا يستخدمون لغة مرهقة ، وحصلوا  
بصعوبة على تعليم أوروبى . وعلى هذا الأساس فإن أعمالهم يمكن أن  
تعتبر بمثابة بشير للأدب الذى وصل الى مرحلة النضج فقط مع نهاية  
القرن التاسع عشر (١٧) .

والتقسيم التالى يعكس بشكل أكثر دقة تقسيم مراحل الأدب العبرى.  
الحديث :

أولا : المرحلة الأوروبية ( ١٧٨١ - ١٩٢١ ) وينقسم الى المراحل التالية :

١ - أدب الهسكالاه : بداية الأدب العبرى الحديث فى أوروبا:  
( ١٧٨١ - ١٨٨١ ) وينقسم الى :

( أ ) الهسكالاه الألمانية ( ١٧٨١ - ١٨٢٠ ) .

( ب ) هسكالاه جاليسيا ( ١٨٢٠ - ١٨٦٠ ) .

( ح ) الهسكالاه الروسية ( ١٨٤٠ - ١٨٨١ ) .

٢ - الأدب العبرى الحديث فى أوروبا : فى روسيا وبولندا ( ١٨٨١ -  
١٩٢٠ ) .

---

.Judaica, op. cit., vol. 8, col. 176.

(١٦)

.Judaica, op. cit., cal. 176.

(١٧)

ثانيا : المرحلة الفلسطينية الطليعية ( ١٩٠٥ - ١٩٤٨ ) وتنقسم الى :

١ - الفترة العثمانية ( ١٩٠٥ - ١٩١٧ ) .

٢ - فترة الانتداب ( ١٩٢٠ - ١٩٤٨ ) .

ثالثا : المرحلة الاسرائيلية من عام ١٩٤٨ حتى الآن (١٨) .

اما الناقد الاسرائيلي « جرشون شاكيد » فانه يقوم بتقسيم مراحل الأدب العبري الحديث اعتبارا من عام ١٨٨٠ حتى عام ١٩٧٠ الى خمسة أجيال على النحو التالي :

الجيل الأول : يضم مندلى العبري ( الذي سبق الآخرين من الناحية « البيولوجية » ) ، ومجموعة من الأدباء مالت الى كسر الصيغة : مزيشمان وبيرتس وبرديتشفسكى ، وكذلك مجموعة أخرى حاولت أن تعرض الواقع كما هو وتركزت حول « بن أفيجدور » و « كتب أجوره » الخاصة به . وقد بدأ العمل الأدبي لهذا الجيل في الثمانينات واستمر حتى العشرينات من هذا القرن . وقد عاش معظم أدبائه وماتوا في المنفى ، وقد كتب غالبيتهم بكل من العبرية والييدش معا ، وتضارعوا مع صلاحيات عصر الهسكalah وتمكنوا منها . والانطباع التاريخي الرئيسي لهذا الجيل هي :

« هسيفوت بنيجف » ( عواصف النقب ) ١٨٨١ ، وبعد ذلك في بداية القرن وقعت الاضطرابات والهجرات الجماعية الى الولايات المتحدة الأمريكية وإلى سائر بلاد العالم ( وفلسطين من بينها ) وبحسوبة موازية بدأ ينمو في فلسطين أدب رجال الهجرة الأولى ( عليا ريشونا ) وأبناء اليشوف القديم (\*) . وليست هناك مسافة كبيرة بينها وبين

---

(١٨) Ibid.

(\*) اليشوف : كلمة عبرية تعنى « التوطن » أو « السكنى » . ويطلق اصطلاح « اليشوف القديم » على تلك الجماعات اليهودية التي كانت تقيم في فلسطين قبل عام ١٨٨١ ، دون أن يكون لديها أية مطامع سياسية ، وكانت علاقاتهم بالعرب علاقات طبيعية وودية . أما « اليشوف الجديد » فهو الاصطلاح الذي يطلقه الصهاينة على التجمع الاستيطاني الصهيوني ابتداء من عام ١٨٨١ والذي ارتبط بالأهداف الصهيونية باقامة دولة يهودية في فلسطين .

تلك الخاصة بين أفيجدور وحاشيته • لقد أراد هؤلاء أن يعكسوا الواقع في المنفى والواقع في فلسطين • ومن بين أدباء فلسطين • يمكن أن يخصى • برزيلي - ايزنشتادت • ورثيف يعبتس وموشيه سميلانسكى وآخرين •

الجيل الثانى : بدأ في الظهور في نهاية القرن التاسع عشر ويضم عدة مجموعات ويختلف مصيره التاريخي عن سابقه • وقد أنتج معظم وأحسن إنتاجه في المنفى ، ولكن الغالبية العظمى من أدبائه هاجرت الى فلسطين • لقد كانوا من أبناء بناء الأدب في مراكز مثل أوديسا ووارسو ، وقد أقاموا من جديد ، بعد خراب مركزهم الأول ، مركزا جديدا للأدب العبرى في فلسطين • وقد قاد هذا الجيل بياليك من ناحية ، وبرينر الشاب من ناحية أخرى ، ويتبعه أدباء مثل ش • بنى تسيون ، ١٠١ • كافاك ، و • د • بركوفيتس ، ج • شوفمان ، أن • جنسين ، ويعقوب شتاينبرج ، و • د • بارون ، اليسيع بيحوفسكى وآخرين • وهناك تقارب موضوعي كبير بين كل هؤلاء الكتاب ، وبعض الأبعاد غير الأدبية ( التجوال ، والهجرة ، وعدم الثبات ) والتي كانت مميزة لذلك العصر ، تبدو واضحة جدا في إنتاجهم - وذلك بالطبع ، مع فوارق في الأسلوب والانتماء المدرسي • والانطباعات التاريخية الرئيسية لهذا الجيل هي الاضطرابات التي وقعت في بداية القرن ( كيشنيف وهومل ) ، والهجرات الجماعية الى الولايات المتحدة الأمريكية ، والهجرة لفلسطين وبداية الاستيطان فيها •

الجيل الثالث : هو جيل قريب جدا من الناحية البيوجرافية والتاريخية للجيل السابق ، وقد بدأ عمله في فلسطين • وقد هاجرت الغالبية العظمى من أدبائه في بداية القرن وهم مرتبطون بصورة أو بأخرى بالهجرة الثانية ( عليا شنيا ) وقيمها • ومعظمهم أدباء « مهاجرون » ، أو سكان يصفون الصراع بين المهاجر وبيئته الجديدة ، أو بين اليشوف القديم واليشوف الجديد • وهم رواد ( حالوتسيم ) أول ، لم يكن قد اتضح لهم بعد ماتخفيه لهم هذه البلد ، وينتمى الى هذا الجيل : ش • تسيمح ، و • رأوبين ، د • قمحى ، و • ل • أريثيلي أورليوف ، و ش • ي • عجنون وآخرين • وهم

لم يتناولوا ، ما يحيطهم بنفس المعيار وأدت فى صور نظراتهم المختلفة الى خلق طرق صياغة مختلفة . وهناك شخصيات مثل وى . بورلا ، وى . شيمى يعتبرون من القريبين أيضا الى هذه الجماعة .

الجيل الرابع : وصل هذا الجيل الى الأدب فى نهاية الحرب العالمية الأولى . ومعظم أدبائه هاجروا الى فلسطين مع موجات الهجرة الثالثة والرابعة ، وبعض منهم هاجر ثم نزح من البلاد . وقد وصل الحماس الصهيونى والانطباع الجماعى الى ذروته فى هذا الجيل ، ولكن الواقع لا يتم ادراكه فقط عن طريق التمجيد والمدح ، حيث كان هناك عدد ليس قليل منهم كانت رؤيتهم مختلفة .

لقد كانت البيوجرافيا الجماعية ريادية، واستثنون من هذا (هوفجل وهالكين) ، يشهدون على المبدأ العام . وينتمى الى هذه المجموعة : ن . بيستريتسكى ، وعيبير هارانى ، وى . أريخا ، وأنيجدور هئيرى ، يتسماك شنهار ، ويهوشوع بر يوسف ، و . شتاينمان ، ويعقوب هوروفيتس ، وى . يعارى ، وش راخنشتاين ، و . هيلتس ، وحيم هزاز وآخرين والانطباع الرئيسى لهذا الجيل هو الحربين العالميتين ، والنكبة والاستيطان فى فلسطين ، ويوجد لهذا الجيل فرع أميركى ، من بين أدبائه هالكين والزارود وليستيسكى .

الجيل الخامس : غالبية هذا الجيل من أبناء البلد . وقد ظهر البالغون من بينهم فى الأدب فى نهاية الثلاثينيات ، أما الأكثر شبابا فقد ظهرت فى نهاية الخمسينات . وانطباعهم الرئيسى : القضاء على يهود أوروبا ، وحرب التحرير واقامة الدولة . وكل هذا الجيل أكثر بعدا عن سابقيه وعن طابع حياتهم وعن التقاليد التى صيغت فى المنفى ( بعض منهم هاجر الى البلاد فى فترة أو بعد فترة النكبة ) ويميل الى وجهة نظر



نفدية أكثر بالنسبة للتقاليد اليهودية وأحيانا أيضا بالنسبة للحركة الصهيونية . وينتمى اليه : سميلانسكى يزهار ، وبنيامين قمونر ، وعوشيه شامير ، وأهارون ميجد ، و أ . سند ، وحانوخ برطوف ، ودافيد شاهار ، ويهودا عميحى ، وبنحاس ساديه ، وأهارون أفيلقيلد ، وعماليا كهنا كرمون ، ويورام كنيوك ، وعاموس عوز ، و أ . ب يهوشوع ، وى . كينز ، وى . كورن وآخرين .

## الهسكالاه : حركة التنوير اليهودية

---

فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر بدأت تهب على العالم اليهودى المنفلق داخل أسوار الجيتو رباح حركة التنوير الأوروبية ، وقام عدد من اليهود المقتورين بمحاولات لفتح ثغرات فى أسوار الجيتو لينفذ منها النور الى ذلك العالم المظلم والكئيب الذى كان مازال يتغذى على أفكار القرون الوسطى المتخلفة .

وقد كانت النتيجة الطبيعية لتلك المحاولات من جانب هذا النفر من اليهود أن انسابت مفاهيم عصر النهضة الأوروبية الى العالم اليهودى فى غرب أوروبا أولا ، ثم انتقلت بعد ذلك الى شرق أوروبا ، وهو الأمر الذى تجلى فى صورة حركة يهودية ثقافية حديثة عرفت باسم « حركة التنوير اليهودية » أو « الهسكالاه » (١٩) .

و « الهسكالاه » اصطلاح عبرى يعنى التثقيف أو التنوير ، وكان أول من استخدمه هو يهودا جيليتس عام ١٨٣٢ للدلالة على حركة نشر الثقافة الأوروبية الحديثة بين اليهود ( ١٧٥٠ - ١٨٨٠ ) (٢٠) .

وقد بدأت هذه الحركة فى المانيا على يد موسى مندلسون الفيلسوف الألمانى ( ١٧٢٩ - ١٧٨٦ ) . وقد كانت الهسكالاه تسعى الى تقريب جماهير اليهود من الثقافة الخاصة بالشعوب الأخرى ، واخراجهم بقدر الامكان من الكمون والانغلاق ، آملا فى أن يصبحوا مواطنين شرفاء فى أوطانهم .

---

(١٩) شاكيد . جرشون « الأدب النثرى البرى ١٨٨٠ - ١٩٧٠ ، المرجع السابق ، ص ٦٢ - ٦٤ .

(٢٠) ...Roth. Cici : The new Standard Jewish Encyclopedia, op. cit., col. 855.

ومن أجل بلوغ هذه الغاية كان على « أتباع الهسكالاه » « المسكليم » أن يتنازلوا عن الاعتراف الفردي القومي لليهود ، وعن الأمل في العتق الذاتي ، وأن ينظروا الى الدين باعتباره أساسا للوحدة اليهودية فقط .

وحيثما انتقلت « الهسكالاه » من غرب أوروبا الى شرقها صادفت معارضة شديدة من اليهود المحافظين ومن الرينانيم ومن أتباع حركة « الحسيدية » (\*) .

وقد أمن أتباع حركة التنوير بأن في وسع اليهود أن يستمروا في الحفاظ على ذاتيتهم الثقافية اليهودية - الدينية حتى بعد انصهارهم في بلدانهم المختلفة . وقد حاول هؤلاء في مجال الانتاج الأدبي أيضا أن يعبروا عن الجمع بين الاندماج في البيئة وبين الاحتفاظ بالذاتية الخاصة . ( صيحة أحد رواد الهسكالاه وهو الشاعر اليهودي يهودا ليف جوردون : « كن يهوديا في بيتك وانسانا خارج بيتك » ) . وسرعان ما خلقت حركة « الهسكالاه » نهضة أدبية قوية . والجدير بالذكر أن الكتاب والأدباء اليهود ضمن نطاق هذه النهضة قد اقتبسوا الأساليب الغربية في.

---

(\*) الحسيدية : حركة يهودية ظهرت في أواخر القرن السابع عشر على يد اسرائيل بعل شيم طوف ( اسرائيل ذو السمعة الطيبة ) ( ١٧٠٠ - ١٧٦٠ ) . ولم تكن الحركة الحسيدية حركة طائفية لأنه لم يكن لديها أي اتجاه ديني أو أية نية في المحاولة الاصلاحية الدينية . لقد كان الغرض من الحركة هو ايجاد طريقة جديدة لعبادة الرب تقوم على أساس أن كل فرد عادي عليه أن يجد الله بنفسه لأن الألوهية موجودة في الخليقة . كما تدعو كذلك الى ممارسة العبادة في فرح وبشاشة والابتعاد عن الحزن وعدم الالتزام بكتاب صلوات ، وكانت تحتقر مجرد قراءة التلمود أو الاطلاع عليه .

ويحتوي التفكير الحسیدی على قدر كبير من الخرافات منها :  
الاصرار على أن القوة المقدسة محبوسة في حروف اسم الرب ( يهوه ) .  
والايمان بظهور المسيح ، وتأكيد وجود الملائكة وعبادتها . وتمارس طقوسهم بشكل بدائي ، وصاخب مع التماهي في الشرب والالتيان بالحركات ذات الايماءات الجنسية . وما زال أنصار هذه الحركة منتشرون حتى اليوم وبصفة خاصة في نيويورك ويعرفون باسم جماعة « حيد » .

... ر . ن . سر . سمى وسبيج المساله الصحفية .

وبهذه الأساليب الأدبية انتجوا كتابات عبرية ، محيين هذه اللغة ومكيفين إياها للاتجاهات الحديثة فى الفكر والأدب الغربيين بعدما كانت قاصرة بصورة خاصة على أداء الأغراض الدينية .

وهكذا يجابهنا حدث أدبى له مغزى مزدوج وغير مألوف الى حد كبير: فمن ناحية عبر الأدب العبرى الحديث عن الدعوة الملحة ، الى انعاش الثقافة اليهودية فى قالبها المحدود ، ومن ناحية أخرى كان تحقيق هذا الهدف يرتبط بتقبل نفوذ خارجى قوى يصاحبه نقد مدمر موجّه الى الصنيفة المحدودة ذات الجانِب الواحد للثقافة اليهودية فى شرق أو رُبا بحسبة خاصة . والى جانب ذلك فإن توسع ونمو الثقافة اليهودية لِنَظْمِيَّة جميع مظاهر الحياة كان يعنى العلمانية التى قوضت دعائم حياة اليهود . وهكذا تحققت النهضة فى نفس الوقت مع تدمير الأشكال الاجتماعية والثقافية للحياة اليهودية (٢١) .

وقد عدد باترسون فى « أدب الهسكالاه » ثلاثة أنواع رئيسية وهى :

(أ) قصص الموعظة الواضحة التى تبرز فيها الموعظة وتحتل مكانا أهم من القصة ( سمولينسكين ، التائه فى دروب الحياة ، وبرودس ، الدين والحياة ) .

(ب) قصص على شكل حكايات فحسب ولكن مؤلفيها يطعمونها بالمواعظ .

(ج) قصص فيها توازن بين الحكاية والموعظة ( سمولينسكين ، دفن حمار ، و ش . ن . - أبراموفيتش ، الآباء والأبناء ، برودس ، الطرفين ) (٢٢) .

(٢١) الشامى . رشاد ( دكتور ) : لمحات من الأدب العبرى الحديث مع نماذج مترجمة ، المرجع السابق ، ص ٩ .

(٢٢) Patterson D. : The Hebrew Novel in Czarist Russia, Edinbrirgh, 1964( p. 39.

وتضاف أحيانا الى هذه الأنواع الروايات الرومانسية على غرار  
روايات أفراهام مابو « محبة صهيون » و « اثم السامرة » (٢٢) .

وهما روايتين تقدمان وصفا تاريخيا للحياة فى القدس والسامرة  
فى عصر أشعيا . وقد عمد أتباع الهسكالاه كذلك الى احياء التراث  
الأدبى العبرى ، أى أسفار التوراة التى كانت فى نظرهم تراثا كلاسيكيا  
للتقافة اليهودية .

وبالرغم من أنه كانت هناك علاقة وثيقة بين صهيون والأدب العبرى  
منذ بدايته ، فإن هذه العلاقة تعرضت لفترة من التوقف مع بداية « عصر  
التنوير اليهودى » ، حيث أنه لمائة عام ( الفترة التى استغرقتها الهسكالاه )  
وبالتحديد اعتبارا من الربع الأخير للقرن الثامن عشر حتى الربع الأخير  
من القرن التاسع عشر ( ١٧٨٠ - ١٨٨٠ ) كان الأدب العبرى يندفع فى  
مجار غير قومية ( فيما عدا استثناءات ذات بعد رومانسى ) . لقد كانا  
التخلص من القيود الشرعية والاقتصادية والاجتماعية والدينية فى العالم  
اليهودى هو البداية والنهاية بالنسبة للطموح اليهودى .

ولكن مع ذلك فانه خلال هذه الفترة ظهر مفكرون وأدباء من اليهود  
تحدثوا بنغمة قومية متأثرين بالمنحاح القومى العام الذى ساد أوروبا فى  
ذلك الوقت وبسبب عدة ظروف أخرى .

ومن أهم هؤلاء الأدباء والمفكرين : يهودا ليف جوردون ( ١٨٣٠ -  
١٨٩٢ ) الذى لعب دورا رائدا فى عصر الهسكالاه ، وأحد هاعام ( أشير  
جينزبرج ) ( ١٨٥٦ - ١٩٢٧ ) صاحب فكرة المركز الروحى اليهودى  
الذى دعا الى الاصلاح الدينى والى صيغ الحياة اليهودية بالصيغة  
الأوروبية ، وربى زفى ميرش كاليشير ( ١٧٩٥ - ١٨٧٤ ) الذى رسم خطة  
عملية الاستيطان اليهودى فى فلسطين .

---

(٢٢) ميرون . د : « براكيم مابو لأشمت شومرون ، محكاري سفروت »  
( فصول من مقدمة « اثم السامرة » ( أبحاث أدبية ) ، القدس ،  
١٩٧٣ ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .



... ويرس سموبيسكي ( ١٨٢١ - ١٨٨٥ )

الحلقة الرابطة ما بين عصر « التنوير اليهودي » وعصر « الاحياء القومى اليهودى وموشيه ليف ليلينبلوم ( ١٨٤٣ - ١٩١٠ ) الذى دعا الى الاحياء القومى اليهودى مرتكزا الى اسباب اقتصادية .

وقد حركت حادثة اغتيال القيصر الكسندر الثانى فى عام ١٨٨١ . موجة من الاضطرابات ضد اليهود فى المدن الكبرى فى القيصرية الروسية . وقد ساعد هذا العامل بالاضافة الى عوامل أخرى مثل عدم القدرة على توصيل أفكار أتباع الهسكالاه للجماهير اليهودية لأنهم كانوا من الارستقراطيين الذين لا يضيرهم الاندماج اقتصاديا على عكس سائر الطبقات اليهودية ، وظهور القوميات الرجعية ، وعدم ملاءمة الظروف الثقافية فى روسيا لانجاح أهداف الحركة ، هذه العوامل وغيرها أدت الى فشل حركة الهسكالاه والى بروز حركة القومية اليهودية على السطح وبداية الصهيونية بمضمونها السياسى (٢٤) .

---

(٢٤) راجع بهذا الخصوص ( الهسكالاه ) :

- (١) الشامى . رشاد ( دكتور ) : لمحات من الأدب العبرى الحديث مع نماذج مترجمة ، المرجع السابق ، ص ٤٧-٤٤  
(ب) المسيرى . عبد الوهاب ( دكتور ) : نهاية التاريخ ، المرجع السابق ، ص ٧ - ٢٨ .

(ج) لاحوفر . ف : « تاريخ الأدب العبرى الحديث » ، المرجع السابق الجزء الأول والثانى .

Sachar. Howard Morley : The course of Modern Jewish History Achelta Book, New York, 1958, p. 47 — 220.

- (د) ها انسكلوبيديا هعفريت ( دائرة المعارف العبرية ) .  
(و) جودايكا ( دائرة المعارف اليهودية ) .

## مولد وتطور القومية اليهودية « الصهيونية »

( ١٨٨١ - ١٩١٧ )

خلال الفترة مابين حدوث الاضطرابات التي وقعت في عام ١٨٨١ . وهو التاريخ الذي ميز نقطة تحول في حركة الهسكالاہ انتهت بفشلها في شرق أوروبا ، وبين قيام الثورة الروسية في عام ١٩١٧ ، حدثت نقطة تحول الى البلاد السلافية ( شرق أوروبا ) فيما يتصل بالأدب العبري ، وظهر كتاب وأدباء للرواية والقصة القصيرة والأشعار والمقالة وغيرها . وكان أشهر من ظهر في ميدان الرواية هو ( شالوم يعقوب ابراموفيتش ١٨٢٦ - ١٩١٧ ) المشهور باسم « مندلى موخير سفاريم » ( مندلى بائع الكتب ) ، الذي اشتهر بأسلوبه الشعبي وخلق أسلوبا جديدا ، وأعاد خلق الحياة اليهودية في روسيا في القرن التاسع عشر بحذو العالم الاجتماعي وريشة الفنان . وقد سار على هذا النهج في الأسلوب كل من الأدباء المعاصر شموئيل يوسف عجنون ( ١٨٩٧ - ١٩٧٠ ) ، وحييم هزاز ( ١٨٩٧ - ١٩٧٢ ) اللذين استمدا لفتهما من مصادر العهد القديم والمشنا والتلمود واستخدموها بشكل واسع في أعمالهما . كذلك فان هناك عددا من الأدباء الذين تظهر آثار روايات مندلى موخير سفاريم في قصصهم ورواياتهم من أمثال : يتسحاق ابراهام بركوفيتس ( ١٨٨٥ - ١٩٦٧ ) ، ويوسف حليم برينر ( ١٨٨١ - ١٩٢١ ) ، وأهارون ابراهام يتسحاق واليعزر شتينمان ، والأدباء الشبان من أمثال موشيه شامير ( ١٩٠٣ - ) وسميلانسكى يزهار ( ١٩١٦ ) .

وخلال هذه الفترة ظهر كذلك عدد من الشعراء من أمثال حليم نحماني بياليك ( ١٨٧٣ - ١٩٢٤ ) شاعر الصهيونية وأمير الشعراء العبريين ، وشاؤول تشيرنخوفسكى ( ١٨٧٥ - ١٩٤٣ ) الذي أدخل الروح الهلينية الى اليهود ، ودافيد فريشمان ( ١٨٦٥ - ١٩٢٢ ) الذي فتحت ترجماته من الانجليزية والألمانية والروسية الى العبرية مجالا واسعا للأدباء الشبان -

عشر وبداية القرن العشرين دون الإشارة الى ( اليعزر بن يهودا ١٨٥٨ - ١٩٢٣ ) الذى زود الصهيونية بالعنصر الثانى من عناصر الايمان بالدولة اليهودية وهو احياء اللغة العبرية (٢٥) .

وخلال هذه الفترة أثرت حركة « الاحياء القومى اليهودى » ( الصهيونية ) تأثيرا متسلطا على الأدب العبرى ووجهته لخدمة اغراضها بإثارة الحب الأزلى لفلسطين بين اليهود دون التبرير النظرى لأولوية القومية فى الحياة اليهودية . ونتيجة لذلك فقد أنتج فى هذه الفترة أدب شامل ذو صبغة اعلامية كرس جزءا من طاقته لاثبات أن الممارسة العملية لاستيطان فلسطين هى الوسيلة الوحيدة لتحسين الحالة الاقتصادية لليهود والتخلص من المعاداة للسامية . ونظرا لذلك فإن الانتاج الأدبى للشاعر والأديب كان يعتبر انتاجا قوميا بقدر ما يحقق فى اطار العودة للصهيون (٢٦) .

---

Encyclopedia Judaica, Vol. 1

(٢٥)

Maximan. Meyer : A History of Jewish literature (٢٦)

(1880 — 1935), Thomas Yoseloff, New-York,

London, 1960, p. 40.

أدب الهجرتين الثانية والثالثة : إذا كان التمييز الدقيق بين عصر خلق أدبي وعصر آخر يجب أن يكون قاطعا ، فإنه من الصعب ، بوجه خاص ، التمييز بين مرحلة والمرحلة التالية في الأدب العبري الحديث ، وذلك لأن الخط الفاصل بين ما يسمى ( الشتات ) وفلسطين كموضوع للأدب العبري الحديث ليس واضحا تماما ، ومن السهل المرور عليه بسرعة .

والتحول التاريخي في الموضوع الرئيسي للأدب العبري الحديث من وصف حياة اليهود في خارج فلسطين ، إلى أحياء حياتهم في فلسطين ، ثم وصف الواقع الإسرائيلي دون إشارة إلى ( الدياسبورا : الشتات اليهودي ) ، كل هذا يوضح سمة فريدة لهذا الأدب في فترته الحديثة . فجنبنا إلى جنب نجد كتابا ينتمي عملهم الأدبي سواء من حيث الموضوعات أو الأسلوب إلى أجيال مختلفة ، ومن الطبيعي أن يظل هناك تعاقب لدرجة أننا نجد في عمل كل كاتب على حده تغييرات نتجت عن تغيير موقفه من الشتات وثقافة الشتات (٢٧) .

إن الخلفية الفلسطينية كأساس للحبكة القصصية أو كنقطة محورية شعرية قد بدأت في الظهور في الأدب العبري في جيل بياليك ( وربما قبل ذلك ) (٢٨) إن « سينحول وكشالون » ( التكل والفشل ) ليرميز و « جبعث همول » ( التبه الرملية ) و « ليلوت » ( ليالي لعجنون ) هي قصص فلسطينية ، وبنفس القدر فإن « يردنيت » و « بياعار بحديره » ( في غاية حديره ) لشمعوني - هي قصائد فلسطينية .

---

(٢٧) الشامي . رشاد ( دكتور ) : لمحات من الأدب العبري الحديث ، السابق ، ص ١٢ .

(٢٨) حناني . يسرائيل : « ريشيت هسبورتهيرتس يسرائيلي » بداية القصة الفلسطينية ، مجلة « مولاد » ، يونيو ١٩٦٢ ، ص ١٦١ - ١٦٢ .



ما كانت هامة كارهاسات أولى لكشف الواقع الجديد فى هذه البلاد ، الا انها لم تكن مفترق طرق فى مسار الأدب العبرى ، ومعنى هذا ، أن « الارهاصات » الأولى لأدب البلاد ، وبصفة خاصة تلك الانتاجات التى صيغت على خلفية الفترة العثمانية ، لم تكن تحتوى بعد على أى اختلاف موضوعى عن مجمل الأدب العبرى الذى كتب فى تلك الفترة خارج فلسطين والإقوال واضحة : ان قصص برينر الفلسطينية لا تختلف من حيث مضمونها عن قصصه الأخرى ، الجالوتيه ( المتصلة بما يسمى المنفى ) ، كما أن قصص يافا الخاصة بعجنون لا تكشف عن رؤية مختلفة عن تلك التى تتضح فى قصصه الشرق أوروبية ، وأشعار شمعونى كانت مازال تكتب بالوزن الاشكنازى القديم ، وفقا لنموذج أشعار تشرنمبى نسكى . ورغمنا عنا نقول ، ان هؤلاء الأدباء ، مثل رفاقهم من معاصريهم القريبين منهم ، بالرغم من أنهم صاغوا موضوعات فلسطينية مستوحاه من طبيعة البلاد ، الا أنهم لم يبدأوا عصرا فنيا جديدا ، يختلف عن سابقه فى انه فلسطينى المضمون .

ان العاملين الحاسمين - الرؤية الأولى فى العالم والارتباط الأولى باللغة العبرية - قد ارتبطا عندهم بشكل قاطع بواقع المنفى .

ان الرؤى الأولى ، و « الشلاق - والأساليب اللغوية الموجهة لها ، وفقا لوصف بياليك (\*) » ، هى معايير داخلية يمكن الاستناد اليها من أجل تمييز الفترات الأدبية . ان جيل بياليك ، الذى وصل الى ذروة التعبير العبرية الحديثة حتى أيامنا ، قد تميز كله برؤية شرق أوروبية « جالوتيه » : مرتبطة بما يسمى بالمنفى ، وبلغة « ممتازة » ، ليست لغة

---

(\*) فى الفصل الأول من ( « سفيح » - النبت الشيطاني ) أشار بياليك بتوسع وصفى الى مصيرية مشاهد الارتوار ، وفى مقالة « جيلوى وكيسوى بالاشون : التوضيح والتورية فى اللغة ) . أشار الى اشكالية التعبيرات اللغوية التى توجهها ( كل كتابات بياليك - ص ١٩٢ ) .



واحدة . وحتى بالنسبة لجيل شلونسكى وجرينبرج ومن واصلوا بعدهم ( ش . شالوم ولنيه جولديبرج . وناقان الترماني ) ، فإنه كان مازال أسيرا رغما عنه لهذه الرؤى الشرق أوروبية ، ولروح اللغة المرتبطة بهذه الرؤى . ولم يؤد اللقاء في بلد جديدة بشكل تلقائي الى رؤية جديدة .

صحيح أنه قد تغيرت طريقة التعبير ( انقطع السفاروي ، واطارات فكرية مستحدثة ) ، ولكن أبناء هذا الجيل ظلوا خاضعين للرؤى الأولى الخاصة به ومصادر لغته ، ولم يهربوا منها بالرغم من كل استحداثات الصياغة وطرق التعبير . لقد كانوا استمرارا لجيل بياليك وتشترنخوفسكى ، أحيانا عن وعي ( ش . شالوم ) ، وأحيانا عن غير وعي بدون ارادة ( شلونسكى ) . لقد طوروا تيارات جديدة ، وجددوا في علم عروض الشعر وفي النثر ، ولكنهم لم يخلقوا « فترة » جديدة . وهكذا فإن التقارب في المصادر اللغوية وفي الرؤى الأولى يعتبر بمثابة علاقة داخلية ، ومصيرية ، تربط ما بين الظواهر بالرغم من كل التناقضات وتوحد ما بين الكتاب المختلفين في مجموعة أدبية واحدة .

وهذه المعايير - الرؤى الأولى والعلاقة باللغة - هي التي تحدد تحديدا داخليا الفترة الجديدة . ونحن نقصد بهذه الرؤية الفلسطينية الجديدة والأسلوب الفلسطيني ، اللذان يرضعان من واقع هذه البلاد ، ومن مناظرها الطبيعية ، ومن العلاقات الانسانية فيها ، ومن أشخاصها ومن مشاكلها الروحية ، ومن مشاريعها ومن حروبها ، ومن كل ماتحتويه ، ويتضح اتصاحا جليا في انتاج جيل من الأدباء الفلسطينيين . وهنا مفترق طرق بين فترة وفترة أخرى : ان الافتراضات الأولية قد استبدلت بأخرى . وبدون الموافقة على أي افتراض « كنعاني » بل من خلال اعتبار أدبي بحث يمكن القول ، ان نمو الرؤية المنطوية على علاقة مادية الى العبرية كلفة أم ، يحدد مصطلحا جديدا هو : الأدب الفلسطيني الحديث ، الذي يعتبر بمثابة وحدة معينة وخاصة داخل الأدب العبري الحديث .

«بسيط» مع «بسيط» أو ممن تربوا فيها (٢٩) . وهكذا فإن المعيار في تحديد ما يمكن أن نسميه « الأدب العبري الفلسطيني » أو « أدب الهجرتين » الثانية والثالثة « بمثابة وحدة معينة وقائمة بذاتها داخل الأدب العبري الحديث ، هو الرؤية المنطوية على العلاقة المباشرة بفلسطين من ناحية ، واستخدام اللغة العبرية كلغة أم من ناحية أخرى .

أما فيما يتصل بالبداية التاريخية لهذا التيار من الأدب الحديث ، فإن سنوات ظهور أوائل المثليين الفلسطينيين قريبة من بداية الانتداب البريطاني ومتداخلة معه . ( نشرت استير راب أشعارها الأولى في عام ١٩٢٢ ) . لقد كان الانتقال من الحكم العثماني إلى الحكم الانتدابي بمثابة تغيير جوهري في المنظور السياسي : لقد جاء الحكم البريطاني بوعد بلفور نوفمبر ١٩١٧ وتحدث بشكل رسمي عن وطن قومي يهودي .

وقد كان المنظور الجديد حقيقة خارجية ، سياسية ولكن في الداخل استيقظت معه علاقة حقيقية جديدة تجاه البلاد . ان الهجرة الثالثة ، التي سرعان ما جاءت قد جذدت دفعة واسعة في مشروعات الاحتلال وفي الحركات الفكرية . وقد كانت الآفاق الجديدة ، والانجازات الحقيقية ، والاحتمالات البادية للعين ، أساسا لتجديد الرؤية الذاتية . ( كانت بدايات الأدب الفلسطيني منطوية على الواقع الريفى ، والاستيطانى العامل وحركة العمال ) .

وفي الفترة السابقة ، الفترة العثمانية ، سادت كذلك في البلاد ، وحتى في المستوطنات العبرية وفي حركة العمال ، رؤية جالوتية ( مرتبطة بما يسمى المنفى ) من حيث مضمونها ( برينر وعجنون ومعاصريهم ) ؛ ولكن سنوات الانتداب كانت بمثابة سنوات « الدولة في الطريق » .

---

(٢٩) لوز . تسفى: « متسيثوت ضيادم لسفروت هئيرتس يسرائيليت » . الواقع والانسان في الأدب الفلسطيني ، دار نشر دبير . تل أبيب ، ١٩٧٠ . ص ٧ - ٩ .

، سببره الجديدة الى تعبير جديد . وهكذا فانه سرا وعن غير وعى حدث  
التغير فى الرؤية ، الذى ادى الى نشأة الأدب الفلسطينى (٣٠) .

هذه القصيدة الطريق الى « الدياسبورا » الى فلسطين ، واللحظة  
التي تحول فيها اليأس القاتل الى قوة هائلة ، و ١٠١٠ كافكا ١٨٨٠ هاجر  
الى فلسطين عام ١٩١١ وتوفى عام ١٩٤٤ ، وأقيجدور همئيرى ١٨٩٠ وهاجر  
الى فلسطين عام ١٩٢١ وتوفى عام ١٩٧٠ ويهودا يعارى ( ١٨٩٩ هاجر الى  
فلسطين ١٩٢٠ وتوفى عام ١٩٦٦ ) الذى تحتل روايته « بثور يحل : فى  
ضوء الترقب ، مكانة هامة بين قصص الهجرة الثالثة ، حيث تبدأ فى  
المنفى ، حيث خراب الحياة ومن هناك يأخذ أبطاله الى فلسطين.  
ومشاكلها .

وتتلاحم مع هذه المرحلة دون فاصل على الاطلاق الانتاجات الأدبية.  
المثلة لما يسمى « الأدب الكيبوتسى » ، وهو الأدب الذى يصف محاولات  
صياغة الحياة اليهودية فى اطار تجربة المستعمرات اليهودية الاشتراكية  
( الكيبوتس ) . وأدب الكيبوتس هو أدب أشد نقدا ومشبع بالنغمات.  
الأيدولوجية القوية من ناحية ، ويتسم بفردية متطرفة من ناحية أخرى .  
ومن أبرز ممثلى هذا الأدب س. ر. ايشنتاين ( ولد فى بولندا عام ١٩٠٢  
وجاء الى فلسطين عام ١٩٢٠ وتوفى ١٩٤٢ ) ودافيد ماليتس ( ولد عام  
١٩٠٠ وجاء الى فلسطين ١٩٢٠ ) ، اللذين يصنعان بدايات مستعرة.  
( عين حيروود ) وتعتبر مسألة اندماج الفرد فى حياة الطائفة أساسا  
بالنسبة لهما .

وما زال هذا القطاع الخاص « بالأدب الكيبوتس » كتجربة يهودية  
مستقلة داخل فلسطين مستمرا كمظهر من مظاهر الأدب الاسرائيلى المعاصر.

---

(٣٠) لوز . تسفى : المرجع السابق ، ص ٩ .

وبالنسبة للامح أدب هذه المرحلة ، فإن « هناك سمة يمكن ادراكها على الفور من خلال الانتاج الأدبي لهذه المرحلة والذي ينتمى اليها ، وهى العلاقة الوثيقة بين الايديولوجية والتعبير الأدبي » .

أن مدين العنصرين يندمجان معا فى الصورة الأدبية لمرحلة النجرتين الثانية والثالثة . وهذا بالطبع ليس محض مصادفة وذلك لأن الهجرة الى فلسطين كانت خطوة اتخذت من خلال موقف ايديولوجى معين ، وكان لابد وان تكون المعركة الايديولوجية جزءا من التجربة الموصوفة فى العمل الأدبي (٣٢) .

والظاهرة التى تلفت النظر فى الانتاج الأدبي لهذه المرحلة هى أن الشعر كان هو المظهر الغالب فى هذا الانتاج ، بينما كانت القصة القصيرة هى الأكثر شيوعا عن الرواية فى مجال النثر .

ويرى رأوبين فالندور أن سبب هذا يرجع الى أن الحياة فى فلسطين فى بداية هذا القرن لم تستطع أن تعبر عن نفسها فى علاقات منتظمة ومبعدة للنثر الأدبي ، وليس مرجع ذلك فقط ان بناء المجتمع فى البلاد لم يكن يحظى بالاستقرار ، ولكن لأنه كان حتى من المستحيل رؤية بناء المجتمع وصورته سلفا . لقد كانت حياة البلاد الخاصة بالهجرتين الثانية والثالثة شعبة بالرؤى المستقبلية وبأشواق ممزقة غير مفهومة ، وهنا

---

(٣١) راجع : x الشامى ، رشاد ( دكتور ) : لمحات من الأدب العبرى الحديث ، السابق ص ٢٦ - ٢٧ .

x الشامى رشاد ( دكتور ) : الأدب الاسرائيلى لجيل حرب ١٩٤٨ بين الالتزام الصهيونى والبحث عن الذات ، مجلة شئون فلسطينية ، عدد ٩ ، مايو ١٩٧٢ ، بيروت ، ص ١١٦ .

(٣٢) الشامى . رشاد ( دكتور ) : المرجع السابق ، ص ٢٢ .



أيام الهجرة الثالثة المجالات الجديدة للقصة الفلسطينية ، واتجاهها  
ومقاصدها (٢٢) .

ويهتم أدب هذه المرحلة بوصف بدايات الحياة اليهودية في فلسطين  
ومع تعاقب موجات الهجرة اليهودية إليها . والعقبات التي صادفتها ،  
والإنجازات التي حققتها ، والصراعات النفسية والروحية التي خاضتها هذه  
الجماعة في محاولة التكيف مع الحياة والواقع الجديدين .

لقد كانت القصة في مرحلة الهجرة الأولى بسيطة . لقد كان الشاب  
يعرف ما هو أمامه ويسير نحو مراده في طريق مستقيمة . وكانت مطامح  
الهجرة الثانية أكثر تعقيدا ، ولكنها تركزت هي الأخرى في دائرة  
خصوصية صغيرة . وقد ولدت الهجرة الثالثة في فترة خراب ودمار وعبر  
طرق مشبعة بالدم واليأس . لقد هاجم الناس على وجوعهم دون أن يرى  
كل منهم الآخر ، وتمزقت المثاليات والمطامح السابقة أربا - ولم يكن يعرف  
أى شخص ما هو مراده .

إن الشبان والمرتاحين لا يتركون بسهولة طريقهم المهد . وكان  
المتمردون هم الذين يعانون والجوعى . لقد جذبت فلسطين إليها في  
العشرينات فاقدى الراحة النفسية ، والمؤمنين والكافرين واليائسين  
والمتحمسين .

ولذلك فإن القصة الخاصة بالهجرة الثالثة كانت تائهة وغامضة .  
إننا نشعر فيها بفناء الفتى المتحمس ، وبالحالة النفسية للفتيان  
الضائعين التائهين الذين يبحثون عن خلاصهم ولكننا لا نعرف ما هي  
مطامحهم ولا سبب خيبة أملهم وحزنهم . إنهم لا يعرفون أنفسهم ، وقد  
تاه الأديب معهم .

---

(٢٣) فالندور . وأوبين : « سبور معلياه مشليشيت » قصة الهجرة  
الثالثة ، مجلة « متسودا » العدد رقم (٤) ص ٢٧٤ .



سبعة أضعاف ، ذلك لأن هؤلاء الفتيان لم يحضروا معهم نبوءة واحدة بل نبوءات كثيرة .

لقد جاءوا من عالم مضطرب ، جائعون للخبز وللروح ، مشتاقون للراحة وللعمل . وفي ضباب هذه النبوءات تاهت القصة الفلسطينية (٣٤) .

ومن أبرز ممثلي هذه المرحلة : ( يوسف حليم برينر ١٨٨١ - ١٩٢١ ) و ( ش . شالوم ١٩٠٥ وهاجر الى فلسطين عام ١٩٢٢ ) ، والشاعر أوري . تسفى جرينبيرج ( ١٨٩٤ ، وهاجر الى فلسطين عام ١٩٢٤ وما زال حيا ) ، وأهارون دافيد جوردون ( ١٨٥٦ ، وهاجر الى فلسطين عام ١٩٠٤ وتوفي عام ١٩٢١ ) ، والشاعرة ليئه جولديبرج ( ولدت عام ١٩١١ ، وهاجرت الى فلسطين عام ١٩٣٦ وتوفيت في يناير ١٩٧٠ ) ، والشاعر ناثان الترماني ( ولد عام ١٩١٠ ، وهاجر الى فلسطين عام ١٩٢٥ ، وتوفي في مارس ١٩٧٠ ) ، والأديب شموئيل يوسف عجنون ( ١٨٨١ - ١٩٧٠ ) ، وحليم هزاز ( ١٨٩٧ - ١٩٧٣ ) ، واسحق عدان ( ١٨٩٩ ، وجاء الى فلسطين عام ١٩٢٠ وتوفي عام ١٩٥٤ ) وتعتبر قصيدته الكبيرة « ماسادا » المعبر الكلاسيكي عن فترة الهجرة الثالثة .

يقلم / رشاد عبد الله الشامي

أستاذ مساعد الأدب العبري الحديث  
بكلية الآداب - جامعة عين شمس

---

(٣٤) فالندور . رأوبين : المرجع السابق ، ص ٣٧٧ .

## الفكرة الصهيونية بجوانبها المختلفة

احمد الحملى

من المعروف أن أقلاما كثيرة قد تناولت هذا الموضوع بالدراسة والتحقيق - والتحليل الى حد قد يدعو البعض الى القول بأن هذا الموضوع أصبح من الموضوعات المستهلكة والمعروفة - لأنه لم يعد هناك مبرر لاعادة الكتابة فيه أو الحديث عنه - غير أن قواعد المنهج الحديث فى الدراسة تقتضى دائما متابعة مثل هذه القضايا بالتحقيق والتحليل للكشف عن المزيد من الحقائق من حولها وتبصير القارئ بكل جديد ينتهى اليه المفكرون والمحققون فى أبحاثهم ودراساتهم ولذا رأينا أنه من المناسب أن نأخذ بقواعد المنهج الحديث فى هذا المجال - وأن نفتح من جديد ملف الفكرة الصهيونية - نقول ان الدراسات الحديثة حول هذا الموضوع انتهت الى عدة آراء لعل من أبرزها - ونقول «لعل» لفتح الطريق أمام أى اجتهاد آخر فى الرأى .

أولا : ان الفكرة الصهيونية لم تكن وليدة حدث أو ظرف أو تغيير حل بأوضاع الطوائف اليهودية فى فترة زمنية محددة بل كانت تعكس التطورات والأحداث التى مرت باليهود عبر أجيال وأجيال منذ بدء عصر التشتت حتى العصر الحديث من كافة الجوانب - ومن أبرز هذه الحقائق أن أبناء الطوائف اليهودية فى كل مواقعهم وعبر عصور شتاتهم قد حرصوا على الارتباط بأرض اسرائيل القديمة فى كل صلواتهم وأدعيتهم ومسلك حياتهم وأمانهم القلبية - بمعنى أن أرض اسرائيل كانت دائما مصدرا للوعى الذاتى لليهود فى كل مكان - وأنه من الصعب أن نتحدث عن شخصية الفرد اليهودى دون أن نأخذ فى الاعتبار هذه الصلة الدائمة .

- - - - -

اسرائيل القديمة قد اختفت من حياة الشعب اليهودى لتحول اليهود الى مجرد طائفة يهودية مثل سائر الطوائف الدينية الأخرى - ومع ذلك نصل هنا الى رأى يطرح لأول مرة حول هذه القضية - وهذا الرأى يقول :

انه من السهل أن نجد أن صلة الشعب اليهودى بأرض اسرائيل القديمة استمرت بشكل لا مثيل له لدرجة تدعو الى القول أن هذه الصلة كانت العنصر الأساسى فى تشكل شخصية شعب اسرائيل - وأنه لولا وجود هذه الصلة لتحول اليهود الى مجرد جماعة دينية بحتة الا أن هذه الصلة لم تؤد الى تغيير أساسى من صورة شتات الشعب اليهودى فى العالم - ولذا يجدر القول بأنه لولا الشخصية القومية ما أمكن ترجمة هذه الصلة الى حركة جماهيرية ذات مضامين اجتماعى كبير - كان فى مقدورها أن تغير من مسار التاريخ بالنسبة لوضع المجتمع اليهودى فى أرض فلسطين - وأن ظهور الصهيونية الحديثة هو وحده الذى أتاح لليهود القيام بدور عملى - وتحول الأمل الى عمل - وأصبحت أرض فلسطين مركز النشاط للشعب اليهودى .

ومن حق المؤرخين أن يتساءلوا لماذا ظهرت الحركة الصهيونية بالذات مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن الحالى ؟

ليس هناك شك فى أن الصهيونية الحديثة قد اعتمدت فى عملية البناء الذاتى على عمق اللهفة فى العودة الى أرض فلسطين وإن التحرك الايجابى الذى حول اللهفة الى حركة والصلاة الى عمل تاريخى لم يعطى ثماره الا فى نهاية القرن التاسع عشر .

وقد يتساءل البعض لماذا ظهرت الصهيونية الحديثة فى هذا التاريخ بالذات ؟

يرى ان السبب في نمو الحركة الصهيونية الحديثة يرجع الى تصاعد موجة معاداة السامية مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر - والى الاضطرابات التي وقعت في روسيا عام ١٨٨١ وقضية دريفزوس - وتصاعد موجة العزاء للسامية في فرنسا ٠٠ الخ - والحقيقة أننا هنا لسنا بصدد تنفيذ هذه المسببات بل نعرض فقط لجوانب الشكوة الصهيونية الحديثة كما يراها المحققون والدارسون في المؤسسات العلمية اليهودية حتى يكون أمام الباحث أو الدارس العربي رؤية ولو مختصرة عن وجهة نظر الجانب الآخر ٠

لذا نعود ونتساءل - انه وان كانت معاداة السامية وكراهية اليهود هي التي كانت الشرارة التي اشعلت حماس الصهيونية الحديثة - فهل كانت كراهية اليهود هي الظاهرة التي تميز أحداث القرن التاسع عشر؟ وإذا كانت معاداة السامية هي التي أسهمت في ظهور الحركة الصهيونية ٠٠ أما كان يتعين على الصهيونية أن تظهر في عصور سابقة سارت فيها كراهية اليهود بشكل خطير - يفوق في خطورته ما كان يتعرض له اليهود من كراهية في القرن التاسع عشر - أيام حملات الصليبيين وبعد طرد اليهود من أسبانيا وأيام محاكم التفتيش؟ وإذا كان كل تاريخ اليهود يتميز بمعاداة السامية - كان هناك ما يدعو الى ظهور الحركة الصهيونية في القرن التاسع عشر؟ ٠

وإذا سلمنا جدلاً بالقول بأن الاضطهادات اليهودية قد صاحبت بشكل أو بآخر كل تاريخ اليهود - فلماذا لم تظهر الحركة الصهيونية قبل ذلك؟ وهل معاداة السامية في القرن التاسع عشر أحدثت ما لم تحدثه محاكم التفتيش والاضطهادات والتفرقة طوال الأجيال السابقة؟

فضلاً عن ذلك فإن الاضطرابات التي تعرض لها اليهود عام ١٨٨١ في روسيا قد دفعت بالكثيرين منهم الى الهجرة ولكن الأغلبية منهم قد توجهت الى دول الغرب والى الولايات المتحدة وكندا وانجلترا وأمريكا الجنوبية وجنوب أفريقيا وأن نسبة قليلة جداً لا تزيد عن نسبة ١٪ من مجموع اليهود الذين غادروا روسيا القيصرية قد توجهت الى أرض.



... - - - - - هجرة إلى أرض فلسطين كانت بمثابة الطابع الجديد في التحرك اليهودي لأنه حتى مع وجود هجرات يهودية سابقة - لم نجد مثل هذه القلة الضئيلة تتجه إلى أرض فلسطين للاقامة فيها .

ثانيا : لابد من دعوة رجال البحث والدراسة إلى الاسابة على هذا السؤال مرة أخرى لماذا أفرزت أحداث القرن التاسع عشر حركة تاريخية لها مضمونها الاجتماعي والسياسي حركة أتاحت الفرصة أولا أمام قلة قليلة من اليهود للرد على معاداة السامية لا بأسلوب الدفـاع السلبـي وإنما بأسلوب الهجرة إلى مكان أفضل ثم البحث ثانيا عن الوطن القومي وينبغي أن نذكر أنه على الرغم من تصاعد الأعمال المعادية للسامية في نهاية القرن التاسع عشر إلا أن الفترة التي تلت الثورة الفرنسية كانت من خيرة السنوات التي عاشها وعرفها اليهود منذ بدء عصر الشتات .

ثالثا : إذا ما درسنا أحداث القرن التاسع عشر أو على وجه الدقة أحداث الفترة ما بين ١٨٥٠ حتى عام ١٩١٤ فانتنا نضع أيدينا على الحقبة التاريخية التي شهدت ثورة راديكالية في أوسـاع اليهود في المجتمع العام - وأنه لابد وأن نذكر أنه في بداية القرن التاسع عشر كان اليهود يعيشون فقط على هامش المجتمعات سواء من الناحية الجغرافية أو من الناحية الاجتماعية .

ولذا ندعوا الدارسين هنا إلى البحث حول الأسباب والظروف التي أدت حتى قبيل نهاية القرن التاسع عشر إلى نجاح جماعات متكاملة من اليهود في أن تشق لنفسها طريق نحو مركز وقيادة المجتمع الأوربي حتى قيام الثورة الفرنسية - وكان المجتمع الأوربي في بداية القرن التاسع عشر يعتبر نفسه المجتمع اللايهودي الأوربي ويرى في نفسه مجتمعا مسيحيا على استعداد وفق شروط معينة أن يسمح للأقلية اليهودية بحرية العبادة وأن يتحمل هذه الأقلية بين صفوفه شريطة أن تعلن هذه الأقلية علانية وصراحة أنها أقل درجة من المجتمع المسيحي الأوربي - وشريطة ألا تتمتع بالمساواة الكاملة في الحقوق -



رابعاً : ان دوره الخرسية وما تلاها من اطمه هي التي اساحت لليهود لأول مرة فرصة دخول الجال الاقصادى والاجتماعى وعن طريق ذلك وجد اليهود لأنفسهم مكانة فى المجتمع العام .

ومن واجب الدارس أن يتوقف قليلا عند مغزى هذا التطور فى حياة اليهود فى أوربا حتى عام ١٨١٥ كانوا يعيشون فى القرى وضواحي الريف ولم تكن تعيش فى المدن الكبرى سوى قلة من اليهود - وعلى هذا لم تتاح أمام اليهود الفرصة للالتحاق بالمدارس والمعاهد وكانت أغليبتهم تمتهن أعمال السمسرة والوساطة الاقتصادية وهي من المهن التقليدية عند اليهود - وما كان لليهود وجود يذكر فى الاقتصاد العالمى . وما كان لليهود وجود يذكر فى صفوف الباحثين والكتاب والعلماء - ولم كن لهم نشاط فى مجال السياحة أو قيادة المجتمع أو على قمة الاقتصاد - وخلال مائة عام أى خلال الفترة من عام ١٨١٥ حتى عام ١٩١٤ حدث تغيير جذرى فى حياة يهود أوربا - وانتقل مركز ثقل السكان اليهود جغرافيا من الضواحي الى المدن - وزاد عدد السكان اليهود فى المدن الكبرى فى أوربا وأمريكا بالمقارنة الى نسبة عدد سكان هذه المدن - وزادت نسبة عدد السكان اليهود بشكل واضح فى فينا - برلين - وارسو - بودابست - باريس - لندن - نيويورك - شيكاغو - فيلادلفيا - وأصبح اليهود يحتلون مراكز مرموقة فى مجالات الفكر والصحافة والأدب والفن ووصل عدد اليهود فى الجامعات والمعاهد من الطلبة والمدرسين الى نسبة تفوق أضعاف المرات نسبتهم فى حجم السكان حدث كل هذا خلال جيل واحد أو خلال جيلين وبرز اليهود فى المجال السياسى ولا سيما فى الحركات الثورية لدرجة أنه لا يمكن التحدث عن الثورات فى روسيا دون ذكر دورهم فى هذه الثورات - وقد يصعب الحديث عن الحياة الاقتصادية والمالية خلال القرن التاسع عشر دون أن نذكر مساهمة البنوك اليهودية التى كان يملكها آل روتشيلد على سبيل المثال .

نعود مرة أخرى الى السؤال السابق اذا كان القرن التاسع عشر حقاً يعد من أفضل القرون التى مرت على اليهود من حيث المعاناة النسبية

ومن حيث توافر فرص الاندماج فى المجتمع العام والتقدم فى المجالات الثقافية والاجتماعية - فكيف اذا ظهرت الصهيونية فى هذا القرن. بالذات ؟ الحقيقة أن تطور المجتمع الليبرالى بالذات فى القرن التاسع عشر هو الذى خلق ضائقة جديدة تختلف عن ما سبقها أى ضائقة لم تكن مقصورة على ضائقة اليهود التقليدية - كما نجد أن معاداة السامية فى القرن التاسع عشر تختلف عن كراهية اليهود التقليدية لكونها مرتبطة أساسا بالقضايا الاجتماعية وليس فقط بالمبادئ الدينية -

ويمكن أن نكتفى بهذا القدر من الحديث على أن يكون لنا لقاء آخر حول موضوع الفكرة الصهيونية بجوانبها المختلفة - حتى نتعرف على نتائج الأبحاث والدراسات التى أجراها رجال الفكر من اليهود حول هذا الموضوع بدون خجل أو وفق الأسلوب احتواء الأفسكار - لأنه من حق أى دارس أن يجتهد فى البحث ويفند أو يضيف أو يعدل من هذه الآراء .

## فى الاستشراق الأوروبى المعاصر :

### قضايا حول الدراسات العربية والإسلامية

مكسيم رودنسون (\*)

ترجمة الدكتور محمد حافظ دياب (\*\*)

نختلف - ربما - حول بعض من آراء مكسيم رودنسون فيما يتعلق بمسيرة الحضارة العربية ، والتحديات المعاصرة التى تواجهها وأساليب مواجهتها . لكننا بالتأكيد لا نختلف على أن كتابات هذا الفكر تتمتع بقيمة عالية فى محاولات إعادة النظر والتوضيح ، حول مشكلات اجتماعية وثقافية وسياسية تتعلق بـماضى العرب وحاضرهم .

ورودنسون عالم اجتماع فرنسى ( هكذا قدلر له التسمية ) له اهتمام خاص بالدراسات العربية والإسلامية . عرفه القراء العرب عبر العديد من كتبه التى ترجمت خلال السنوات الماضية ، والتى كان لها صدى واسع ، لما تحمله من تفسيرات ساهمت فى تقريب التراث العربى من مناهج البحث العلمى الحديثة .

(\*) نقلا عن المصدر التالى :

Rodinson, Maxime : "L'orientalisme contemporain en Europe : Elements pour la révision des études Arabes et Islamiques", en L'homme et la société, No. 59, Editions Anthropos, Paris, 1982, pp. 159 — 176.

(\*\*) مدرس الأنثروبولوجيا بكلية آداب بنها - جامعة الزقازيق .

مارسيل موسى M. Mauss ، وتعلم اللغة العربية  
أثناء تحصيله الجامعي . عمل فى بداية حياته المهنية  
مدرسا بلبنان ، ويعمل الآن مديرا للدراسات العليا  
بالمدرسة التطبيقية ، وأستاذا للغة الحبشية القديمة فى  
معهد الدراسات العليا للعلوم اللغوية والتاريخية .

رغم شيوع استخدام مفهوم « الاستشراق Orientalisme  
قشة تنويه . لا بد من إيراد هذا حوله . فالاستشراق كما أراه مصطلح غير  
صحيح ، نتج عن عملية تعميم لمجموعة من الموضوعات والمواد البحثية  
المختلفة ، صنفت بشكل متعسف ضمن تخصص واحد . وهو يدل على  
الطريقة التى جرى بمقتضاها استنتاج المصطلح ، ولا يدل على موضوع  
ذى مضمون واتجاه واحد ومحدد .

وفى رأى ، أنه لا وجود لما يسمى استشراقا ، بل هناك مستشرقون  
Orientalistes فقط ، بمعنى آخر ، ليست هناك دراسات خاصة  
بالصين ، وأخرى خاصة بإيران ، وثالثة خاصة بالهند . . الخ ، وإنما  
هناك علوم محددة بموضوعاتها ومشكلاتها الخاصة ، مثل علم الاجتماع ،  
والاقتصاد السياسى ، واللغة ، والأنثروبولوجيا ، وغيرها . ويمكن أن تطبق  
هذه العلوم على شعوب أو مناطق مختلفة ، وعلى حقبة أو أخرى ، مع الوضع  
فى الاعتبار خصوصية هذه الشعوب أو المناطق أو العصور .

فيما يخص الدراسات العربية والإسلامية ( سنستخدم هذا التعبير  
تجاوزا ) ، فقد يبدو وللوهلة الأولى أن المساهمات الأوربية فيها متباينة  
وأحيانا متعارضة ، وأن كل باحث يأخذ مسارا مختلفا عن الآخرين . -  
لكن النظرة الفاحصة تشير الى ثمة خصائص مشتركة تجمع بينها ،  
وبالذات خصيصتين أساسيتين هما :

١ - أن هذه الدراسات هى ثمرة نشاط انسانى عام ، يمكن ملاحظته فى  
كافة المجتمعات والثقافات تجاه مجتمعات وثقافات أخرى ، وبالأخص  
تلك التى تربط بينها علاقات من نوع أو آخر ، وهو ما يتضح بشكل  
أوفى فى أوربا بسبب انتشار المعاهد والمراكز البحثية المتخصصة .

جامدة ، بل ديناميكية ، نتيجة لظروف التغير في هذه المجموعات  
بعمامة ، واختلاف هذه الظروف في كل مجتمع منها ، بسبب تباين  
العلاقات الاقتصادية والسياسية والأوضاع التعليمية والثقافية  
فيما بينها .

وقد لا يكون من الملائم هنا تتبع تطور المساهمات الأوروبية في هذا  
المجال ، ومع ذلك ، فمن المفيد الإشارة الى أهم المراحل الأساسية التي  
قطعتها ...

### أولا - الاستشراق التقليدي :

والواقع ، فإن أية محاولة لدراسة ملامح ومكونات الاستشراق الأوربي  
المعاصر لابد أن تضع في اعتبارها أنها امتداد للجهود السابقة التي  
تعد بمثابة نقطة الانطلاق ، باعتبار أنها كلها تشكل نظاما فكريا  
متناسكا نسبيا . ولست أدري اذا كان ممكنا في هذا المجال أن نسترعى  
الانتباه لما يسميه ميشيل فوكو M. Foucault وحدة الأصول المنطقية  
للعلوم . . هذا النسق العام الذي تشكل في القرن التاسع عشر عبر  
تأثيرات مختلفة .

فمن جهة أولى ، تطور البحث العلمي في مجال العلوم الانسانية  
Sciences humaines بشكل تابع ومترابط لمسار المنهج العلمي للعلوم  
الطبيعية ، وفي كافة الاتجاهات ، ومنها الاستشراق ، حيث تضاعفت  
وتخصصت معاهد الأبحاث والتعليم ، وساد طموح نحو الدقة  
والموضوعية .

ومن جهة ثانية ، ساهم التوسع في الأدبيات اليونانية والرومانية،  
واضافتها الى الحضارات الكلاسيكية في دفع عجلة الاستشراق . ولم  
يقتصر الأمر على هذه الأدبيات ، بل ان حضارات أخرى في العالم  
شكلت كذلك مصدرا هاما للطموح والمراجعة والتقليد ، وهو طموح عام



الأوربية والوعى الأوربي نفسيهما أمام منعطف رئيسي ، تمثل في التخصص *spécialité* ، وفي محاولة اكتشاف الأفكار الوطنية للمجتمعات الأخرى وملاححها الأساسية . وقد حدثت وقتها في أوربا ردة فعل ضد « عالمية » القرن الثامن عشر ، التي تكونت انطلاقا من القيمة العالمية للنمط اليوناني - الروماني . ومن ثم كان طبيعيا أن تستمر الدراسات والتصورات عن الحضارات الشرقية الإسلامية من خلال هذا المنعطف .

وتجدر الإشارة هنا الى تأثير العلاقات العملية التي أضحت وقتها أكثر يسرا ، وأكثر تحديدا ومثانة مع الشرق المسلم ، وهي علاقات أكدت موقع الغرب المتفوق في النواحي السياسية والاقتصادية والعسكرية .

ان الموقف العلمي للاستشراق التقليدي كان متسقا مع الموقف العام لفروع العلم في هذا العصر ، وان لحظنا فيه ملمحا مميزا بشكل أساسي ، هو ما يمكن تسميته « الاحتشام المنهجي » *Bienséance méthodique* .. هذا الملمح يتضح في الحذر من التعميمات السابقة لأوانها ، خصوصا تلك التي كانت غامضة في العصر السابق ، والتي - من جهة أخرى - مازالت مطروحة من قبل عدد كبير من الباحثين والفلاسفة . ويتضح كذلك في التأكيد على أن التحليل الهادئ المتعمق يجب دوما أن يسبق الاستنتاج المتسرع .

هذه المسألة المفيدة لتقدم الأبحاث ، كانت مرافقة لمسألة أخرى قد تبدو شكلية ، وهي التأكيد على ضرورة القيام بعمل جماعي واسع ينكب عليه فريق بحث متكامل ، يقوم كل عضو فيه بجزء ضئيل من البحث . وهو أمر نتج عنه ضالة في « المحصول » واهتمام بالغ بدقة التفاصيل . ومن المؤكد أن ثمة ارتباط بين سيطرة هذه الأبحاث التي تتسم بالعمل الجماعي والاهتمام بالتفاصيل وبين الظروف الاقتصادية السائدة وقتذاك،

وقد يكون مناسباً هنا أن نعرض لكلمة جاءت في إحدى التقارير السنوية التي دونها جول مول J. Mohl عام ١٨٤٢ ، وقدمها للمعهد الآسيوي بباريس يقول فيها : « نلاحظ أن الآداب الشرقية كان مقدراً لها أن تثري بطريقتة غير متوقعة حقل الذكاء البشرى ، وخاصة في مجال تاريخ الأديان والقوانين والمؤسسات السياسية ، حيث الكتابات فيها تشير لنمو لا يمكن تقديره . لكن العلم لا يستطيع أن يسير بالسرعة التي يتطلبها عديمو الصبر من الذين يتوقعون كشوفاً جديدة . فنشر النصوص والترجمات ، التي لا يمكن لغيرها أن تعطى قاعدة راسخة للإبحاث ، لم تنفذ إلا ببطء . والذين يتابعون هذه الحركة ، ويطلبون نتائج عامة ، لا يحصلون إلا على مقتطفات يصعب تبين أهميتها ، لأنها تنتمي لمجموع هائل لا نستطيع تقديره نظراً لاتساعه » .

نفس الكاتب ذكر عام ١٨٤١ أنه : « لا يكفي أن نردد بأن نشر المخطوطات الشرقية الهامة ، هو الحاجة الأهم والأكثر إلحاحاً لدراستنا . أن الانطباع الذي جعل الاستعمال المادي للكتب ميسراً لم يخلقه سوى العمل النقدي الذي قدمه علماؤنا لروائع كل الآداب . وليس سوى الذكاء الأوربي يستطيع ولوج عالم الشرق في اتجاه إعادة بناء التاريخ البشرى ، وهو هدف مازلنا بعيدين عنه ، وإن كان السبيل إليه محدداً بوضوح ، صحيح أننا نتقدم رويداً على طريق هذا الهدف ، لكن هذا التقدم ذا القيمة بما تحقق قبلاً ، ضئيل بالمقارنة مع ما هو مأمول » .

إن سبر غور هذه المسائل من جهة ، والمهام المنوط بتحقيقها من جهة أخرى ، توحى ببرنامج يتحقق رويداً . وهو برنامج يتمتع بتأييد غالبية العلماء ، وسوف ينتهى بتشكيل خبرة واسعة ووثائق عالية القيمة . وقد يبدو من غير المجدي هنا الدخول في تفاصيل ماتم أثناء عصر

الى ما يحق من مخطوطات صنف ونشرت بطريقة نقدية مفسرة ومحللة،  
اضافة الى مجموعات الببليوجرافيا ، والموسوعات ، والقواميس ،  
والقواعد اللغوية ٠٠ الخ ، فى نفس الوقت الذى تكونت فيه أطر  
راسخة ، يمكن الانطلاق منها الآن بشكل مأمون ، وأبرزها الأعمال  
التاريخية السردية التى نفسى حاليا أنها ضرورية أساسا حتى عندما  
نريد تجاوزها .

الموقف الذى حاولنا تحديده عبر الكلمات السابقة ، يتلخص اذا  
فى نمط الأعمال المتتابعة فى مجال الاستشراق أو فى اتجاهه ، وذلك  
لتحديد ماحققناه ، والذى كان من الطبيعى أن تنبثق عنه مزايا وأخطاء  
شخصية لدى العلماء ، وهى مزايا وأخطاء لم نزل نستشعرها فى مجمل  
الانتاج العلمى للعصر .

أما الجوهرى كما يبدو لى ، فهو أن الممارسة الملائمة ، ممتدة  
وصعبة ، وهى المطلوبة لهذه المهام ( خاصة تعلم اللغات وقراءة  
المخطوطات ٠٠ الخ ) . كما أن هذه الممارسة الصبورة تلتهم وقتا هائلا  
من عمر الباحثين . وأذكر هنا عددا كبيرا منهم أفنى عمره من أجل  
اصدار قاموس اللغة التركية ، أو لنشر ديوان المتنبى .

لقد وجدت فى كل العصور والمجتمعات اتجاهات وطموحات نظرية،  
لكنها كانت مرفوضة بشكل واسع ، نتيجة افتقارها للدراسة الدقيقة  
للتفاصيل ، ولعدم كفاية المستخلصات التى توصلت اليها من وجهات  
عديدة ، منها على سبيل المثال ، استعانة بعض من الباحثين بأفكار  
عامة مستوحاة من فلسفة العصر ، ومن وعيها الاجتماعى ، بطريق الحدس  
المتفوق والمزول . وقد أدى هذا بشكل مجمل الى الوقوع فى الانتقائية،  
وفى أحيان أخرى الى هيمنة دراسة الظواهر الاجتماعية الماضية من  
خلال الأفكار المستحدثة ، مثل دراسات مارتين هارتمن M. Hartman  
وليون كاتانى I. Catanie عن بدايات الاسلام ، عبر مفاهيم الاقتصاد  
الصناعى الرأسمالى .

ان بعض المحققين المفسرين - ر - ر - ر -  
لكنهم غير مسلحين بما فيه الكفاية بسبب من تكوينهم الثقافي المحدود .  
ومن ثم يصلون الى نتائج متناقضة أو خيالية ، باعطائهم فعالية لبعض  
التفاصيل دون الأخرى من التى أغفلوا دراستها .

أما العلماء الأكثر دقة والأكثر يقظة ، فيأخذون براهمينهم - وهو  
أمر طبيعى - من العلوم الانسانية Sciences humaines التى بدأت  
تكتمل فى هذا العصر ، مثل علم اللغة التاريخى والمقارن ، وتاريخ  
الأديان ، والأنثروبولوجيا الطبيعية وغيرها .

وفى مجال الاستشراق ، بدت نتائج هذه العلوم غالبا مفاجئة ، لأننا  
كنا قليلى التبصر فى تطبيق نتائج محددة لهذه العلوم ( حتى عندما  
تكون النتائج ذات قيمة عالية ) فى مجالات رحبة .

وعلى سبيل المثال ، فمن تطور تاريخ الأديان ( المتعاضم الأهمية ) ،  
حددنا الفرضية القائلة بأن دائرة الأفكار ( والأفكار الدينية على وجه  
الخصوص ) تسيطر على الحياة الكلية للمجتمعات ، وهكذا وقعنا فيما  
يمكن تسميته المثالية التاريخية . ومن الترتيب القرابى للغات ، استولت  
علينا رؤية عنصرية للأمور ، رغم تحذيرات اللغويين حول ضرورة التمييز  
بين واقع التحدث بلغة وبين الانتماء لسلالة معينة ، فصنفنا الشعوب  
الى آريين وساميين .. الخ . ومن نتائج الأنثروبولوجيا الطبيعية ،  
ميزنا بطريقة فجأة بين الشعوب المربعة الرؤوس والشعوب المستطيلة  
الرؤوس .

ان تأثير هذه الآراء العجولة لا يكف عن الظهور فى كل العلوم ،  
وأكدته نظرة أوربا الى الآخرين من خلال نزعتها المركزية Europeo-centrisme  
الثقافية ، وهى نظرة أدت الى كثير من المضاعفات الضارة . انه  
ليس المجتمع والحضارة الأوربيان هما الطروحين كنموذج يمكن تعميمه  
عالميا . وليس تفوقهما المطلق فى كل المجالات مسوغا لتعميمه ( هذا



١٠٠٠ - - - - -

وجود عوامل أخرى ذات أثر في هذا المجتمع وهذه الحضارة ، تنتقل دائما وبشكل آلي الى كل مكان . فاذا كانت بعض هذه العوامل خاضعة للتأثير العالمى ، فان هذا التأثير ليس فعالا فى الكل . أما النقل الآلى ، فقد كان مشؤوما .

ومنذ القرن الثامن عشر ، حافظنا على مفهوم الحضارات الكلاسيكية المتشوقة على غيرها ( خاصة فى عصورها الذهبية ) . هذه الرؤية التى تقدر الحضارات الكلاسيكية ، كانت مترافقة مع مفهوم نسبى لهذه الحضارات نفسها . لقد كانوا يفترضونها ممنوحة بـ صدر ثابت ، يفتشون عنه غالبا فى الدين . وفى هذا يقول جول مور J. Mohl « تلتقى آداب الشعوب الشرقية حول آداب أربعة كبيرة هى : العربية ، والفارسية ، والهندية ، والصينية . وهى آداب لم تشكل لنفسها مركزا ثقافيا ، بل استعارت أفكارها من واحدة أو أكثر من هذه الأمم الأربعة الكبرى . وهكذا فاننا لا نرى فى هذه الآداب الثانوية الا أعمالا مستعارة من فكر ابتكارى كون عصرا من عصور البشرية ، ولا يمكننا أن نأمل رؤيتها مدروسة من قبل عدد كبير من العلماء فى المدى القصير . لكننا لا نرغب بأن تبقى مقروكة كليا ، وأن تكون حاجات الإدارة ، والملاقات التجارية ، أو حماس مبشر ، واندفاع لغوى ، قادرة على اخراجها من ظلماتها ، وبشكل يجعل ظواهرها سهلة البلوغ للمؤرخ . لأن كلا من هذه الشعوب يمتلك أحداثا هامة ، وفقا لدرجة التأثير التى كان يتمتع بها » .

نرى اذا أنه يمكننا أن نصنف ضمن الأخطاء الكامنة فى الأفكار العادة للقرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، أولية وتفوق النموذج الأوربى ، التى كانت غالبا عنصرية ومثالية .

نشير أيضا باختصار للعلاقة الجزئية مع تطبيقات امبريالية ورؤى جمالية داخلية . وهنا أيضا لا نقصد اللوم ، بل استنتاج واستخلاص نتائج .



ان كثيرا من انتاج المستشرقين فى عهدها العصر صحت ، من حسن  
انه ليس محاطا بمشكلات علمية ذات قيمة بالطبع ، فان هذا الحكم  
لا يتناول مجمل الانتاج . واذا كان هناك بالفعل نقاطا غير واضحة .  
فهذا يعنى أن المسائل الهامة لم تطرح بعد ، وان ما قدم لم يزد على  
أن يكون عملية تجميع للمواد ، وهو ما نستخلص منه أن هؤلاء المستشرقين  
لم يرغبوا فى التحليل ، أو أنهم تغاضوا عن تعمق الرؤية .

هناك كذلك عيب رئيسى ( يمارس عمليا وان كان غير مؤكد نظريا ) .  
يتمثل فى تصور أن اللغوى Linguiste عالم بكل شيء .  
فالمختص فى اللغة الصينية مثلا يعتبر قادرا وأهلا لكتابة أعمال حول  
الفلسفة الصينية ، أو علم الفلك الصينى ، أو الزراعة الصينية . الخ ،  
وهو ما يظهر عيوبها واضحة فى عمله . ان الممارسات التى تتم بهذه الطريقة  
تتسم بالانتقائية ، وبعدم فهم شروط ومتطلبات النظرية . وهكذا نرى  
اتساع هواية التخصص ، رغم أنه من المعروف أنه كلما نمت التخصص ،  
كلما كان صاحبه مكونا بدقة فى المنظور العلمى لاختصاصه . لكنه  
يبدو هاويا عندما يدعى الحكم فى مجالات خارجة عن تخصصه دون أن  
يمتلك التكوين العلمى المناسب .

## ثانيا - أزمات ومشكلات :

ومع الخروج من مرحلة الاستشراق التقليدى ، أو محاولات الخروج ،  
تواجهنا أزمات ومشكلات متعددة ، يثيرها تزايد وتطور التيارات الفكرية  
المستحدثة . فمن جهة أولى وأساسية ، تطورت العلوم الانسانية أو  
الاجتماعية . لكن الصعوبة العملية تكمن فى توحيد المعرفة الضرورية  
لهذه التيارات ، نتيجة عدم الإلمام الكافى بهذه العلوم . وهذا  
التوحيد يعد من الصعوبة بمكان ، خاصة مع ظهور عامل آخر ساهم  
فى طرح هذه الأزمة ، هو النزعة المركزية الأوروبية ، وتأثيرها على الاتجاهات  
العلمية للباحثين المنتمين الى الشعوب الشرقية . فتحت تأثير الخروج  
من المرحلة الاستعمارية والايديولوجيات المناهضة للاستعمار ، طرحت

اجيال شابة جانبيا ، بكل خبراتها ومكتسباتها ، على زعم أنها ملوثة .  
بهذه النزعة وبالعقلية الاستعمارية . بالنسبة لى ، أحس أننى أتفهم هذه  
المشاعر وأتعاطف معها .

من بين العوامل القيمة للتجربة الأوربية فى الاستشراق ، يفترض .  
أخذ الحذر من نوعية الدراسات التى تتصدى لدراسة عادات وتقاليده  
المجتمعات الشرقية ، والتى تظهر بشكل يبدو وكأنه اهانة لمشاعر أبناء  
هذه المجتمعات . مع الأخذ فى الاعتبار أن مثل هذه الدراسات قد  
بدأت أول ما بدأت فى أوربا نفسها ، عندما تصدى بعض الباحثين لدراسة  
عادات وتقاليده الرومان القدامى ، كما أوردتها النصوص القديمة ،  
وهو ما يؤكد سيطرة الرؤية التاريخية ، وتنمى الفهم الكلى المرتبط .  
Multitude culturelle بالتعددية الثقافية

وللمرة الأولى ، ينغمس الغرب الحديث فى الدوغماتية الدينية .  
ليس فقط من قبل بعض الأفراد أو بعض التيارات ، ولكن فى مجمل .  
المستخلصات العلمية ، وذلك بإيراد التأثيرات الدينية وتدخلاتها فى تاريخ  
وأسلوب المجتمعات على أنه العامل الوحيد ، وهو ما يحتاج الى مزيد من  
المراجعة .

فى علم اللغة Linguistique أيضا ، قامت أوربا القرن التاسع  
عشر بما يشبه ثورة كوبرنيكية قلبت مقاييس خاطئة . وهنا يجب ألا  
ننكر أو نحقر تراث القواعد اللغوية الممتد منذ أيام الهنود القدامى .  
والفينيقيين . فهؤلاء فهموا وعرضوا ( بطريق فائقة أحيانا ) القوانين  
المرتبطة بالبناء اللغوى .

وحتى المساهمات اللغوية الأوربية فى القرن الماضى ، والتى تمثلت .  
فى ضرورة وأهمية الدراسة الموضوعية للظواهر اللغوية ، فأنفسا نلاحظ .  
مشاركة مرموقة ورائدة من قبل الشرق العربى ، والتى - رغم عدم تحققها  
بشكل متكامل - يجب التمسك بها .

ان المستشرقين التقليديين ممن عاشوا مناخ النظم القديمة لسيطرة الباحث اللغوى ، قد أظهروا جانباً من الحذر تجاه المشكلات الجديدة . صحيح أن ممثلى هذه المشكلات كانوا بدورهم يملكون أدوات توضيح هذا الحذر « الشرعى » ، لكنهم لم يكونوا على قدر كاف من الرصانة ، فحماسهم جعلهم جاهلين لمسار هذه المشاركة القديمة للشرق العربى ، بل أحياناً كانوا ينظرون إليها باستخفاف كبير . ومننا يمكننا فهم ردود الفعل الحاقدة والمحمومة التى تخلق بدورها عقبة فى أعمال هذه المشاركة القيمة ، والتى تشكل تجديداً فى المفاهيم .

من جهة أخرى ، نرى أن الحذر ليس بأقل من جانب الباحثين الشرقيين . فلديهم عقدة مبدئية تجاه زملائهم الأوربيين الملوئين عموماً بالفكر الاستعماري والاستعلائي ، وهم يحتفظون فى نفس الوقت بالكثير مما يروق لهم من مساهمات الأوربيين بتسمية بعضهم « بالوطنيين المتأوربين » .

ان الأيديولوجيات الوطنية تسمح لهؤلاء الباحثين الشرقيين بتجديد مرجعهم النظرى ، وبرفض ما لا يناسبهم من المساهمات الأوربية . وفى الطرف الآخر نرى بعضاً منهم ذوى مغامرات فكرية ، ممن يعرفون جيداً كيفية الانتفاع فى ظروف رد الفعل على الاستعمار فى المؤسسات العالمية وفى قطاع من الراى العام الأوربى .

نفهم من هنا بالتالى حيوية استقبال المستشرقين المتمتعين بالرصانة تجاه هذه المسارات التى يمكن نعتها بالارهابية .

ان حذر المستشرقين التقليديين كبير تجاه مجالات علمية « مستحدثة » مثل علم الاجتماع Sociologie . بل ان كثيرين منهم أظهروا استخفافاً واضحاً تجاه مثل هذا المجال ، وبتعبير أحدهم : « فإن ثمة عمل هائل يجب أن ينفذ فى مجالات أكثر « جدوى » . ان ذلك بالطبع أمر مفيد ، لكنه لا يبرر نظرة الاحتقار تجاه المجالات المتطورة حديثاً ، وتجاه الخبرات العلمية المتجددة والمشكلات الجديدة .

ان الحديث عن المكانة الراهنة لبحوث الاستشراق تكتنفه - رغم ضرورته - صعاب عديدة . ولعل ذلك هو ما يدفع بالكثيرين من الباحثين الى الوقوف بتتبعهم التاريخي عند مرحلة معينة تتفاوت قريبا أو بعدا . ولعل الأمر نفسه يصدق أيضا وبصورة أوضح في كتابات المؤرخين . يعامة . ان فهم الدلالة التاريخية للحاضر لا يمكن أن يكتمل الا اذا أضحي الحاضر تاريخا .

على أية حال ، يمكن تبين قسما مميّزة للمكانة الراهنة التي تحتلها بحوث الاستشراق ، تتمثل في : استمرار الاندفاع السلفي ، والاتجاه النثولوجي المركزي ، وتزايد الاهتمام بمجالات جديدة ، وإشارات محلية .

ويمكن مذاكرة هذه القسما تفصيلا على النحو التالي :

#### (أ) استمرار الاندفاع السلفي :

وفي هذا الإطار نجد أن العديد من الأعمال تتتابع - لم تزل - في هذا الاتجاه السلفي ، وان كان البعض منها يحاول أن يتجاوزه بطريقة أو بأخرى ، تحت تأثير تجديد المشكلات العلمية المستحدثة . وسوف أسمح لنفسى هنا أن أحاول تقييمها ، دون ادعاء بأننى أحيط بها كلية . .

١ - بالنسبة لنشر النصوص ، ووثائق الأرشيف ، والتسجيل ، والعملية ، وغيرها ، فإن ثمة أساليب جديدة بدأت تأخذ بها ، استفادة من نظم الترميز والمكننة الحديثة . وكذلك الأمر في إعداد الفهارس ، حيث نجد كذلك تطبيقا للأساليب الحديثة . ولنتذكر هنا على سبيل المثال ، منشورات مجموعة العمل التي تابعت بأسس جديدة ، الجهود التي بذلت في السابق . وهناك أيضا مطابقة المراجع مع الفهارس القديمة ، وأذكر هنا جهد « غواد سزكين » ، حين صحح جزءا من العمل الكبير ، الذي قام به كارل بروكلمان K. Brockleman إزاء النصوص العربية .



٢ - بالنسبة للتاريخ السردى ، فإن الاحتقار الذى بممارسه مدارس التاريخية الحديثة تجاهه ، ذا تأثير ضئيل لحسن الحظ . فالعديد من الكتاب فى هذا الصدد استمروا فى بذل الجهود لتتابع الأعمال السابقة ، وتحديد تفاصيل التاريخ ، وتوضيحها . فقد نلاحظ هنا عددا من الاختلافات الفردية بين المدارس والاتجاهات ، أى شيئا من المراوحة بين النقد اللاذع والثقة العمياء بالصادر ، أو وصولا الى نتائج عامة انطلاقا من التفاصيل ، ودون المرور بالمشكلة المحورية القادرة على توزيع الأدوار بين العوامل . . . لكن يجب علينا القول أن الذين أخذوا على أنفسهم القيام بالتاريخ السردى - خاصة المتبحرين منهم - يتمتعون بالموهبة ، والحس ، والذكاء ، ومن ثم فهم قادرون على القيام بمراجعة قيمة ومثمرة غالبا للنصوص .

٣ - بالنسبة لعلم الآثار ، فمن الملحوظ أن الدراسات فى تاريخ الفن والجماليات والفنون الاسلامية قد تقدمت كثيرا ، ساعد على ذلك درجة الاتقان التى وصلت اليها أساليب التحليل . ولم يعد المنقب الهاوى الذى يهتم « بالقطع الجميلة » ، ولا اتجاهات المركزية الأوروبية يرى أنها ذات أهمية تذكر .

وثمة اتجاه مشعر تحدث عنه وأحاط به جان سوفاجيه J: Sauvagei ، حين نادى بضرورة تأسيس تاريخ شامل يرتبط ارتباطا وثيقا بعلوم الآثار ، والهندسة ، والعمارة . وأنه لمن الصواب أن نقوم من الآن فصاعدا بدراسة جديدة لتاريخ الجماليات وتذوق الفن فى المجتمعات العربية والاسلامية ، على قاعدة أكثر رصانة من الانطباعات الذاتية التى تحكم الآن غالبا هذه المباحث ، والتى جعلتها غير ذات قيمة عالية .

٤ - وفيما يتعلق بتاريخ التكنولوجيا وشخصية الحضارات ، والتى تطورت بشكل غير متساو ، فلقد كان لتأثيرات الدراسات المنفصلة عن بعضها نتيجة فاجعة ، انعكست على التخصص الضرورى ، والذى لا يمكن الاستغناء عنه .



اننا لا نجد هذه الدراسات متحدة في طرح المعرفة الدقيقة للظواهر العربية والاسلامية ( خصوصا من قبل الاثنولوجيين والانثروبولوجيين ) ، انطلاقا من مجالات ثقافية علمية أخرى ، ومن مشكلات عامة .

صحيح ان هناك مجالات موضحة بالكاد ، واستنتاجات هامة استخلصت ، لكن ثمة عيوب متعددة مازالت تقعدنا عن بلوغ هدفها ، وببذات عند مدرسة شخصية الحضارات التي لم تزل تسير ببطء ، نتيجة الوعي الخاطئ بحدودات وأهداف هذه المدرسة .

٥ - بالنسبة لتاريخ العلوم ، وهو الأكثر أهمية بالنسبة ، فمن الواضح أن أعداد المتخصصين في هذا المجال ، من الذين يعرفون اللغات الاسلامية ، وتنوعت اللغوية ، والنظم العلمية الضرورية من فلك ، ورياضيات ، وضرب ٥٠ الخ ، أعداد غير كافية .

٦ - أما تاريخ النظم الاجتماعية ، فقد أعطى أعمالا رائعة ، من مثل التقدم المتعاضد في مجال تاريخ التشريع الاسلامي ، بفضل العودة النقدية للمصادر . والدراسة الدقيقة للمدارس والتطبيق القانوني ، رغم اختلاف الأنظمة القانونية أو شبه القانونية . والأمر المشجع هنا أن بعض القانونيين - ممن لديهم انفتاحا فكريا - يساهمون في هذه الأبحاث .

٧ - أيضا تحسنت دراسة اللغات بفضل عوامل جديدة . فالمنهج الحديثنة تسمح لنا - وببسر - بتجميع المواد الضرورية للقواميس ، وتجديد الرؤى . وبإندراسة المعمقة للابنية اللغوية ، وبتحليلها كميا وبنويا .

لكن يجب أن تضاف الى هذا كله ، أساليب أكثر فعالية للتعليم العملي ، والتي يمكن أن تسمح في وقت وجيز بتشكيل عدد أكبر من الباحثين المعدين والمنظمين .

'Ethnographie' والفولكلور Folklore ، والأنثروبولوجيا  
Anthropologie ، فقد تجددت أكثر مما توسعت . صحيح أن  
:تجميع الملاحظات كان وافرا في الحقبة الاستعمارية ، لكننا نستطيع تهنئة  
أنفسنا بتجاوز هذا العصر ، مع التأكيد على أن هذا الصنف من الأعمال  
:أصبح صعبا للغاية ، بفعل حساسية الأيديولوجيات الوطنية ، وشكوك  
الدول الجديدة ، التي تقيم حاجزا أمام تجميع الملاحظات .

كما أن التحديث Modernization محي خطوط العلاقات  
القديمة ، إضافة الى أن الأساليب المنهجية في هذه الدراسات قد  
تقدمت ، وتخطت غالبا التجميع البسيط للملاحظات بشكله الفوري المباشر .  
وعندما نعرف أن الدراسات القيمة التي قدمها فردريك بارث F. Barh  
عن القبائل الإيرانية قد توقفت بسبب هذه الحساسية ، نجد الأمر  
محزنا للغاية مهما كانت المبررات .

هناك أيضا الكثير من الظواهر التي نفقدها دون تسجيلها ، وهي  
:خسارة لا يمكن تعويضها بحال . وهنا يجب أن ننبه الباحثين الشباب  
المغتربين ، من الذين سحرتهم النظرية أكثر من الملاحظة ، يجب أن يذكرهم  
بعيوب الاستشراق الأيديولوجية ، أو بمعنى آخر ، بأن النقص في الخطوط  
الأساسية النظرية الموجبة لتجميع الملاحظات في العصر الاستعماري ، لا يقلل  
بحال من قيمة الوثائق المدونة للنتائج التي جمعت خلال هذه الفترة .

٩ - بالنسبة للتاريخ الأدبي ، فقد اكتسب أساليب جديدة في إطار  
تجديد علم اللغة ، وبالذات مبحث العلامات Sémiologie . كما أنه  
من الملحوظ أن الباحثين الجدد في النظم الأدبية يعطونها قيمة وثقة  
بالغتين ، وفي نفس الوقت يحتقرون - دون مسوغ - المناهج المستمرة  
-على خطوط المنهج التاريخي القديم ، الذي مازال يمتلك قيمة من وجهات  
نظر أخرى - غير أن الأبحاث مازالت تتتابع انطلاقا من هذين  
الاتجاهين .

تحت هذا العنوان ، يمكن أن أضع كافة الخطوط الفكرية التي تحاول استيضاح كافة الظواهر في المجتمعات المنتسبة بغالبيتها أو كلها للدين الإسلامي . والملاحظ أن الرؤية الثيولوجية المركزية قد انعدمت في السابق ، خاصة في عصر هيمنة الموقف الوضعي . لكن الوضعية Positivisme لم تمنع عددا من الباحثين من طرحها للمناقشة على المستوى النظري ، ولو لم تكن لديها القدرة لمناقضتها واعتماد العكس ، في التطبيق العملي لهذه أو تلك من المشكلات الخاصة . أما في أيامنا هذه ، فقد يحدث أن نتجادل بشأنها عادة أو أن نجعل مدى صلاحيتها الواضحة . وعلى العكس من ذلك ، فإن الاتجاهات الحالية الداعية لاثبات الحقائق الفعلية القديمة هي مناسبة لهذا التيار . فإذا كانت الأفكار تجد موافقة أقل وعمومية أقل ، فهي عندها واضحة ، ومثمرة ، وممنوعة ، ومنظرة في قطاع مناسب من العلماء ، وفي أوساط المبتدئين أو الدنيويين حيث فيه تمتزج ، وبالعكس مايقوله الكثيرون من المتخصصين المحترفين : « أنه من المستحيل الفصل في تاريخ الأفكار أو الدراسة البنيوية » . فرغم ادعاءاتهم ، فإن انفتاح العالم المعاصر يدخل الى كل الجوانب بواسطة أفكار المجتمع الذي يرتبط به ، وبالعكس أيضا هناك بعض من آراء العلماء التي لها أثر في جمهور عريض ، ولكنه متدرج ومتفاوت .

ان بعض ممثلي الاتجاه الثيولوجي المركزي يؤكدون بطريقة واضحة : - وأحيانا عدوانية - هذا المفهوم ، وعلى قدرته في التأثير وتوجيه عقل الدراسات العربية والإسلامية ، بينما كانت مثل هذه الادعاءات قديما مقبولة شفها ، أكثر منها تنظيرا وممارسة . وفي إطار هذا الاتجاه ، يمكننا تمييز عدة تيارات منها :

١ - دراسة الثيولوجيا الإسلامية بطريقة جذابة ، لكنها نقدية ومطاطة . وقد تتابعت هذه الدراسة في أوروبا بواسطة علماء ينتمون لاتجاهات روحية مختلفة ، وبالذات العلماء المسيحيين الذين يستوحون.

L. Guardier ، وجورج قنواى ، حيث تتأكد فى رؤيتهم توجه الروحانية الدينية ، رغم أن الجزء الأكبر من تحليلاتهم تقبله العقول الموجهة بطريقة أخرى تختلف كلياً معهم . ذلك أن هؤلاء يمكنهم أن يجدوا ما هو أهل للنقد فى أعمالهم ، وهذا دليل مشكلة تخرج عن إطار دراسة الظواهر الدينية بالمعنى الضيق للكلمة .

٢ - أن تبرير وإثبات العقيدة الإسلامية مستمر بالطبع فى العالم الإسلامى ( وهو ليس موضوع دراستنا ) ، لكننا نجد كثيراً من التعاطف تجاه الإسلام فى أوروبا ، وبصورة أكثر من ذى قبل ، حيث شهرته الآن تطل عندنا منطقة واسعة ، وهو أمر ناتج عن حديث الرأى العام عنه كتيار معاد للنزعة الاستعمارية والعرقية . بل إن اتجاهات الجامع المسكونية عند المسيحيين - من التى لديها شعور بالذنب لأخطائها القديمة مع المسلمين - تعتبر كل نقد للشريعة الإسلامية بمثابة عيوب ناتجة عن الموقف الاستعماري السابق . أما ما قدمه المستشرقون من مستخلصات نقدية عن العصر السابق للتاريخ الإسلامى ونزول القرآن الكريم ، فقد كانت دوماً موضع شك .

٣ - يجب أن نفرّد مكاناً خاصاً لأثر الروحانية الإسلامية على لويس ماسينيون L. Massignon الذى أخذ موقفاً متقدماً فى قلب العصر الوضعى ، رغم ردود فعل الاتجاهات المسيطرة . وقد عمل هذا المستشرق المتناقض والمتفوق ، والذى يمتلك معرفة واسعة وذكاء لما عا ، على الوصول الى تحليل صائب للموقف الفكرى المتعلق بالماضى الإسلامى . أما الاتجاهات الجديدة ، فتتجاوز تحليل الأفكار الشهيرة ، علماً بأنها قد دفعت للتطرف فى ظل شروط معينة وبأسلوب غير تاريخى ، مثل ما اعتمدته هنرى كوربان H. Corban المسلح بمعرفة جيدة فى مجال الفلسفة الصوفية الإيرانية فى العصر الإسلامى ، حين استخلص من الاتجاه الفينومولوجى نتائج لم يتبناها أحد من الفلاسفة غير الملتزمين . وتوصل الى نتائج تملك شفافية نظرية وعدوانية أكيدة ، حول ضرورة



١ - - - - - .  
لتاريخ الفلسفة الإسلامية على قاعدة الفكر الشيعي ، كما قدم نفسه  
في مرحلة انتشر فيها المتخصصون الرجعيون بالنسبة لبعض حقب الفكر  
الإسلامي الذي عالجته . ومع معرفة أقل ، لكن ضمن إطار عملي .  
نصل إلى الدراسات التي تناولت الفكر الديني المتطرف وبالذات أفكار  
الباطنية ، التي تحدث عنها بوركهارت T. Borckhart . وشيوة  
F. Chawat . حيث هذه الأعمال تبدو قيمة حتى لمن لا يشاركوها  
الرأي . وفي أقصى التطرف نصل إلى الاعتناق الصافي للإسلام .  
كما أورده جينون R. Jinon .

٤ - وفي مجال الإشارة إلى الفكر الديني وامتداداته عبر النظم  
الاجتماعية ، نلاحظ في أحيان انحراطا داخل الاتجاه الشيوعي المركزي ،  
وفي أحيان أخرى خارجه ، وفي الغالب تذبذبا بين المحورين بطريقتي  
مشوشة ، من مثل سيميولوجيا الخطاب الديني عند ايزوتسو Eizostou  
ومحمد أركون ، والتطبيقات البنائية المختلفة .

#### (د) مجالات جديدة :

ثمة دراسات جديدة نمت وتكونت مرتبتها العلمية ، وأخرى قديمة  
نراها تطبق في نواح جديدة وفي حقول جديدة .

ونشر مثلا للتطور الكبير - الذي لم يزل غير كاف - في دراسة  
المراحل الحديثة من التاريخ ، التي توصف أحيانا « بالمراحل المظلمة » ،  
كإيران بعد المغول ، والامبراطورية العثمانية .

صحيح أن دراسة الامبراطورية العثمانية قد عرفت تطورا سابقا  
نتيجة الضرورة العلمية ، أو بايعاز من قدرة هذه الدولة ، لكن تجديد  
النشاط الحالي ، لا يعني إلا بمحاولات تكبير حجم الدراسات القديمة .  
بالنسبة لتاريخ الحركات السياسية وتكون الدول المعاصرة ، فقد أضحت  
النظرة إليها عموما أقل احتقارا من الماضي . أما فيما يخص التاريخ



الاقتصادي والاجتماعي - خاصة بعد المستخلصات الصائبة التي توصل اليها كلود كاهن C. Cohen نذ عام ١٩٥٥ - فقد عرف تطورا مميزا . والمؤتمر الأول الذي أولى هذا الموضوع أهمية ، عقد في لندن عام ١٩٦٧ .

اما مبحث علم اجتماع الاسلام Sociologie de l'Islam . فهو شاغل قديم ، يشهد على ذلك العمل الطموح الذي قدمه روبين ايفي R.Lévy منذ عام ١٩٢٠ ، مع ملاحظة أن كل دراسة لا تقتصر على السرد يمكن أن تكون في متناول علم الاجتماع . كذلك فانه خلال السنوات العشر الأولى من القرن الحالي ، وفي مجلة « حولية علم الاجتماع » L'année sociologique التي أسسها اميل دير كايم E.Durkheim تم احصاء عدد من الأبحاث الأوروبية المتعلقة بالاسلام في ماضيه وحاضره . ومؤخرا اهتم لويس ماسينيون بهذا المجال ، وأطلق عليه « الدراسة الوصفية للعالم الاسلامي » Sociographie du monde Islamique اضافة الى أعمال مشابهة بدأت تظهر منذ وقت قريب ، منها ماتجاوز الوصف البسيط للنظم والظواهر ، بهدف محاولة استخلاص نتائج على مستوى النظريات العامة للمجتمع ، أو على الأقل وضعها في اطار الرؤى النظرية لهذا النوع من الدراسات .

يمكننا أن نكشف عن مجالات أخرى جديدة ، منها المشوش ، ومنها الجزئي ، ومنها الذي يعتمد على وثائق لظواهر مأخوذة من العالم الاسلامي .

عبر هذا كله ، يمكن أن نستخلص نتيجة واحدة ، تكمن في أن العديد من المجالات العلمية قد أظهرت مجموعة لا بأس بها من الباحثين ، وأن بدت الحاجة أوفى - ماتزال - الى تجاوز العزلة التقليدية في علم دراسة الاسلام .

#### (د) اشارات محلية :

في مختلف البلدان الأوروبية والأمريكية ، تظهر اتجاهات خاصة تحت تأثير درجة تداخل كل بلد في التيارات الفكرية ، وحسب طبيعة وميل

المؤسسات الجامعية ، وكذلك حسب درجة الانعزال في أبنية مؤسسة الاستشراق التقليدي . . . وهي اتجاهات تثقل بوطنتها على الدراسات الشرقية في كل بلد منها .

ويبدو أنه على درجة كبيرة من الأهمية أن نضع لكل بلد ، ثبنا بالأعمال المنشورة التي قدمتها ، لكن هذا الثبت يتداخل مع نوعية الاتجاهات . . . ولهذا السبب ، سوف نكتفى هنا باستخلاص بعض النتائج والاتجاهات الخاصة بتطور الاستشراق الإسلامي في بلدان أوروبا الاشتراكية . هذا التطور أصبح الآن محصورا في دراسات تهتم بالتفاصيل ، وتفول على النمط التقليدي ، والسبب واضح في ذلك ، فهناك حظر الى حد ما لتقدمه في السلم الجامعي ، وهناك اضافة ، استحالة لعرض الأفكار الغربية . والباحثون هناك يخاطرون كل لحظة باحتمال التصادم مع التنظيرات الرسمية ، وكسب عداوة طبقة المفكرين الذين تثق بهم الدولة والحزب ، من الذين أوكلت لهم مهمة التنظير . هذا لايعنى - في مقابل - أنه لا توجد عناصر قيمة في ذلك التنظير ، ولا أن الأفكار الغربية قابلة للعرض أو الطلب ، بل لدى وعينا هذا الموقع ، نفهم حسنات وصعوبات حرية التعبير . عندها يجب أن نتسلح بالمنطق العقلي أمام كم الأعمال السخيفة ، والتي تصدر تقريبا كل يوم في الغرب . . . هذه الأعمال التي تبدو وكأنها الثمن المؤسف والخطر لهذه الحرية . وهو أمر يجعلنا نعي سبب تركيز علماء الاستشراق في بلدان أوروبا الاشتراكية على أعمال تفصيلية ممتازة ، وعلى طباعة النصوص الواعية ، وتجميع القواميس على مستوى جودة ، والتي تحتوى موادا اثولوجية ، وتاريخية ، وأدبية ، كما في العديد من قواميس اللغة التركية في الاتحاد السوفيتي .

كل هذا لا يمنع بالتأكيد تطورا خفيا للأفكار التي تظهر فوق السطح رسميا ، ويعبر عنها بمنشورات معينة ، مقنعة أحيانا ، تحت شعارات حوالية للمذاهب الرسمية ، مثل الدعوة الى الماركسية كاحتياط واجب

فى هذه الحال • فشروط الانتاج الفكرى فى هذه البلدان ايام المسحيه المطلقه كانت مفروضه بواسطه الكنائس • ومن المشجع أن نذكر بأن هذه الشروط قد سمحت - فى رأى - بتقديم تفاوتت الدراسات فى مراحل معينه على تأكيديه •

نشير أيضا الى أن هذه الدراسات تبدو غريبه للمراقب غير المطلع ، فهى تترك حرية مطلقة للرؤية التبريرية للاديان بأن تنتشر فى مجال محدد ، والتعبير عن الأفكار المتناقضة مع أيديولوجية الدولة الرسمية ، والذي ينتشر بشكل محصور ، وعلى مجالات لا تقترب من تنظير الاتجاهات العملية الأساسية للأنظمة الاجتماعية ، والتي يعتبرها هؤلاء غير خطيرة عندما يلعبون دور صمام الأمن • هكذا نرى أيضا انتشار التبرير الدينى الكاثوليكي التقليدى فى بولندا ، والدوجماتية المسلمة الأكثر انغلاقا فى يوغوسلافيا •

#### رابعاً - آفاق المستقبل :

والآن ، كيف يمكننا تصور مستقبل الدراسات العربية والاسلامية فى أوربا ؟ وأية آمنيات نستطيع تحديدها حول اتجاهاتها ، القابلة للمتابعة ، ولحمل امكانيات مثمرة لهذه الأبحاث ؟

سأعطى فيما يلى رأى الشخصى ، والذي أعى تماماً أنه نسبى ومتعلق بى ، دون أن أخفى على نفسى وعلى الآخرين أنها بالتأكيد عرضة لملاحظات غير واضحة ، نتيجة لعوامل شخصية وموضوعية •

بداءة ، لا يجب التخلنى عن الخبرة المكتسبة والثمينه لإقرنين الماضيين ، إذ هى مادة غنية الى حد بعيد ، فى امكاننا أن نستخلصها كلياً أو جزئياً ، لكن اهمالها يعنى ارتداداً مفاجئاً على المستوى الثقافى لمجتمعاتنا • كذلك لا يجب أن نتخلنى عن قيم التجرد العلمى القديم الذى يمكن تلمسه عند العديد من المستشرقين السابقين •

ان الباحث المعاصر عليه أن يكرس جهده ليتوصل الى رؤية موضوعية ، حتى لو تعارضت مع مستخلصات علمية سائدة . قد تبدو الموضوعية الكاملة مستحيلة ، لكن هذا لا يعنى اغفال محاولة التوصل اليها ، لا كما يفعل البعض حين يخضعون أعمالهم بوعى وارادة كاملين لدفاع عن قطعية مرتبطة برأى سابق . فهنا نكون كمن رمى بنفسه فى الماء كيلا يبيله المطر . ان النتائج عندما ستكون أشبه بالكارثة . لذا يجب أن يمتلك هذا الباحث وعيا حادا ، ويقظا ، وموروثا من نزاهة سابقه ، وان كانت التحولات لابد منها ، مثلما قال ماركس K. Marx « ليس هناك من طريق ملكى للعلم » .

والمسار العلمى له أيضا ميزة أساسية تكمن فى أنه يتقدم بالتدريج ، لذلك ينبغي عدم السماح بالقفزات ، الا فى ظل شروط المراجعة الدائمة ، كى يمكن التحقق من الطريق التى جرى المسار عليها . ويجب على الباحث أن يضع أمامه فكره وقلبه معا ، مستهديا فى ذلك بكلمة أبو قراط : « الحياة قصيرة ، وطريق الفن طويلة ، والفرصة سريعة الفرار ، والتجريب خطير ، والمنطق صعب » .

لكن المسار العلمى يجب أن يحيط باهتمامات كانت تلعب فى الماضى دورا ضئيلا . ومن الضرورى أن تتجه هذه الاهتمامات نحو تنظير عام . هذا التنظير الذى يجب أن يأخذ فى الاعتبار المشكلات العامة الأكثر حداثة ، فيستوحيها دون أن يصبح عبئا لها ، ودون أن يتصورها شيئا مختلفا عما هى عليه علمية حقا . فالنتائج هنا مؤقتة ، لكن يمكن تعميمها . وانه لمن الضرورى أن يقوم تعاون بين العلماء والباحثين فى المجتمعات المدروسة مهما تكن صعوباته .

ومن المناسب أيضا الاهتمام بالمجالات التى قد تبدو فى حكم الفرعية ، والتى تبتعد عنها المعرفة الكلاسيكية ، وكذلك دراسة المراحل غير الكلاسيكية ( المسماة تعسفا بمراحل الانحطاط ) ، والتاريخ الثقافى . للمعادن والتقاليد .



ومن الضروري تجاوز التجميع الآلى للنتائج ، المستوحاة من الأفكار غير الواعية وغير المدركة ، والقوصل الى تكوين وتحديد المشكلات المطروحة .

ومن المناسب أن نطرح هذه المشكلات فى الاطار الذى يولد معنى من المعانى ، والذى لا يمكن - فى رأى - تحديده الا فى اطاره العام ، وهو الاطار السوسىولوجى والأنثروبولوجى .

ان ولوج حقل الدراسات العربية والاسلامية يجب أن يمر بمشكلات الأوضاع الحالية ، دون اعتبارها مجرد استمرار بسيط للحضارة الكلاسيكية .

وعلى الباحث أن يندمج فى التيارات الفكرية والاجتماعية المعاصرة للشعوب الشرقية ، وان يستخدمها فى اثراء تساؤلاته وتاصيل افكاره .

ان الصعوبات التى تواجه تحقيق هذه المساهمات عبر هذه الرؤى ، ستصطدم بعدم التفهم ، وبالشكوك ، لكن التقدم العلمى يرتبط دائماً بثمن كبير ينبغى أن ندفعه .

ان البرهان لا يدعمه سوى التجربة التى تقوى العزم ، لكن الرصانة والنزاهة لا يمكن التعرف عليهما الا على المدى الطويل .

وفى كل الأحوال ، ستبقى دراسة المجتمعات لغيرها موجودة ، طالما هناك اتصال ثقافى Acculturation بين الشعوب ، كحاجة أساسية للإنسان ومجتمعاته البشرية التى انتقلت بطريقة أو بأخرى لتواصل النشاط العلمى .

ترجمة :

د . محمد حافظ دياب





## أسفار الحكمة فى العهد القديم

### والذاتيرات المصرية والبابلية عليها

محمود على حميدة

ماجستير فى الأدب العبرى

تحتوى أسفار الحكمة فى العهد القديم على أسفار أيوب ، والأمثال ، والجامعة بالإضافة الى عدد من المزامير ، وبعض الأسفار الأخرى التى تحتوى على عدد من الحكم مثل سفر القضاة . كما تحتوى أسفار الأبوكريفا على سفرين من أهم أسفار الحكمة وهم سفرى يسوع بن سيراخ ، وحكمة سليمان (١) . وبصفة عامة فإن أسفار الحكمة تمتاز بأنها تعنى بحياة الفرد وليس بأطوار التاريخ ، وهى فى هذا تختلف عن أسفار العهد القديم الأخرى التى تعنى بدين الشعب ورسالته فى التاريخ ودعوته الخاصة بعبادة الله . وهذا وكانت الحكمة القديمة تتخذ مظهر الأمثال العامة مصاغة فى عبارات تشير الى بعض الأشياء القياسية المشاهدة اما فى عالم الطبيعة أو فى تصرفات البشر وكانت تتخذ أيضا صيغة اللغز مثل لغز شمشون ، وأمثال يونان الخرافية ، وأمثال يهوآش (٢) .

ويقول « حزقيال قوقمان » أنه كان يوجد رأى شائع يشير الى أن الترتيب التاريخى لأسفار الحكمة المقرائية يأتى بعد النبوءة الأدبية ، وبدقة أكثر بعد سفر حزقيال ، وأن هذه الأسفار من نتاج الهيكل الثانى ، حيث تبلورت فى أسفار الحكمة شريعة الأنبياء بالنسبة للمدين والأحلاق (٣) .

لقد كان فى بنى إسرائيل منذ الأزل - كما كان فى الشعوب الأخرى - رجال تطلعوا الى أعمال البشر وأحداث الحياة ، ولذلك كانت لديهم

الحكمة وكيفية حل المشاكل المعقدة السائدة فى المجتمع ونقل هؤلاء حكمتهم من جيل الى جيل وكان لهم مدارسهم ، وتلاميذهم . وتعاليمهم .

فالكاهن يفسر الشريعة ، ويلقن الشعب التعاليم المستمدة من التعاليم الموسوية ، والنبي يعلن ارادة الرب ، وينطق بكلمته ، ويعلن الارادة الالهية ، أما الحكيم فيقدم النصيحة العملية لمشاكل الحياة اليومية بما نه من بعد نظر مستمد من مشاهداته فى الحياة ، وخبراته طوال السنين ، وسعة اطلاعه على ما سبقه من أقوال الحكماء . وكانت دوائر عملهم على التقابع هى العبادة ، والطقوس ، والآداب . وهذا التمييز بين النبي والحكيم واضح ، لأنه بينما كان الأنبياء مصلحين عمليين ، أثروا برسالتهم عن الرب الى دائرة الخلق الفردى والاجتماعى فهم بعملهم هذا كانوا دائما يبدأون بالمستويات العليا ، ومن نقطة انطلاق المبادئ العظمى اتجهوا الى تأكيد المثل العليا للآداب والأخلاق . أما الحكيم فكان أكثر شيوعا إذ كان يتجه الى مستوى أقل وكانت رسالته توجه بصفة خاصة الى الواجبات العادية للحياة اليومية (٤) .

كان النبي رجل الشدة ، وكان ينطق بالرسالة الريانية التى تدعو اليها الحاجة باقتناع مملوء بالحماس ، أما الحكيم فكان رجل أخلاق يلاحظ بعناية أحداث الحياة حوله ويستخلص منها دروسا يضعها فى مبادئ حكمية وقواعد ماثورة . ولكن هذا التمييز لم يكن معروفا فى العصور القديمة لأن القدماء آمنوا بأن الحكمة هبة الهية وليست موهبة انسانية مكتسبة ينالها المرء بقوة ذكائه وثاقب فكره ، وقد منح الله هذه الهبة الالهية لزعماء الشعب ( الأمثال ١ : ٢٠-٢١ ) .

هذا ولقد كان الناس يتوجهون لأصحاب الحكمة وقت الضيق لأخذ نصيحتهم فى كل شئ صعب وبذلك عمل الحكماء كمستشارين لشعبهم وبصفة خاصة للملوك والوزراء والمهتمين بشئون المجتمع والدولة والذين يوجب لديهم دائريا مشاكل يستلزم حلها وجود الحكمة والفهم والوضوح

احتتبال ، وحوشى هاراض .

وكان هؤلاء الحكماء رجالا أذكيا وذوى ثقافة عالية ، وسياسيين  
محنكين وكان يلجأ اليهم الملوك والوزراء وكل الشعب الاسرائيلى للأخذ  
بمشورتهم والنيل من حكمتهم مثلما كانوا يتوجهون الى الأنبياء لطلب  
كلام الرب ، والى الكهنة لمعرفة الشريعة فيما يختص بالدين وكانوا  
يتميزون بما يلى :

١- أنهم تخطوا حدود التخريب الوطنى وفتحوا قلوبهم للمعرفة أيا كان  
مصدرها وعلى نقيض الكاهن والنبي لم يكن فى سريرتهم أى مبل  
للتعصب القبلى .

٢ - صاروا مؤلفين فنموا قدرة الكتابة والتأليف وسجلوا حكمتهم فى  
العديد من الكتب .

٣ - كانوا عمليين الى درجة سامية ، فلم تكن فلسفتهم مجرد الفلسفة بل  
اتجه كل تفكيرهم للحقائق المجردة فى الحياة اليومية فقد كان  
مطلبهم طريقا للحياة لا مجرد حل للظن والتخمين .

٤ - يقول «ى» داندسون ، ن «ى» بروس « أن الحكماء أبقوا على الاعلان  
بعد أن ضمت صوت النبي وفقدت رسالة الكاهن وحبها فى  
اسرائيل .

٥ - اهتموا بالفرد أكثر من اهتمامهم بالشعوب فى أطوار تاريخهم ووقفوا  
عند التاريخ موقفا يكان يكون سلبيا تماما حيث أنهم اهتموا  
بتوجيه النصائح للشباب من أجل تحقيق أهداف الحياة الطيبة  
وذلك كما فى سفر الأمثال ، كما تغلغلوا فى أعماق الألم  
الانسانى لادراك معنى الحياة وذلك كما فى سفرى أيوب  
والجامعة .

عصر القضاء فى أمثلة ( أقوال مأثورة ) بلاغية وبلغية فلسفية ومشاعره وذلك لاسعاد قلب المستمع وحفر هذا الكلام فى ذاكرته وهذه اللغة تكيفت بمرور الوقت مع البناء القصائدى وطرق الوزن السائدة فى القصائد المقرائية ، كما استخدمت الحكمة كل أنواع البحور المألوفة فى شعر المقرأ مثل التوازى ( الترادف ، والتقابل ) ، والأساليب البلاغية ويصفة خاصة أساليب المقارنة وهذا بالاضافة الى ماتخذته لها من رموز خاصة لتعبر بها عن أفكارها ، وهذه الرموز عبارة عن تعبيرات كانت موجودة فى اللغة العادية وأعطتها الحكمة طابع خاص كما اشتملت على تعبيرات جديدة خلقتها لها الحكمة وأدخل كثير منها فى موضوعات اللغة العادية (٥) .

ان أسفار الحكمة المقرائية تناولت موضوعات جعلتها متميزة عن بقية أسفار العهد القديم بما يلى :

١ - أنها أسفار فردية ، وشخصية ، تهتم بالانسان وليس بالأمة أى . انها تهتم بالفرد وليس بالكل ، والمجتمع يكون له أهمية عند الحكيم بالدرجة التى يؤثر بها على الفرد .

٢ - ان بنى اسرائيل ، وأغنياء شعب بنى اسرائيل لم يذكروا ولا مرة فى أى سفر من أسفار الحكمة الثلاثة ( الأمثال ، وأيوب ، والجامعة ) . وفى الحقيقة فان الانسان الذى تهتم به أسفار الحكمة هو انسان يهودى يؤمن بالله بنى اسرائيل ويحفظ وصاياهم ولكن هذا يفهم تلقائيا ، ولا يذكر بالتفسير كما فى بقية أسفار العهد القديم .

٣ - ان أسفار الحكمة فى العهد القديم أسفار عملية والهدف من أنها تبحث فى الحياة ليس هدفا فرديا ولكنه هدف عملى مثل النجاح والسعادة وطول العمر والشهرة والمجد والمرأة الطيبة وكل هذه الأشياء مذكورة بصفة عامة فى أمثال الحكمة التى فى سفر المزامير .



الأسفار الثلاثة ( الأمثال ، وأيوب ، والجامعة ) ميزة ثالثة عن بقية الأسفار وهى أنها تعتبر أسفار علمانية لأنها تهتم بصفة أساسية بالجانب العلمانى من حياة الانسان ، فتهتم بأعماله اليومية وتقدم له النصائح وكيفية النجاح فى هذه الأعمال .

وفى الحقيقة فان الأساس لهذه الحياة هو أساس دينى يقوم على أساس الاعتقاد فى الله وفى رعايته الشخصية ، والثقة فى أن الثواب والعقاب بيد الله وذلك بسبب الثقافة الأولى للانسان اليهودى. وعدم قدرة اليهود بصفة عامة على فهم الحياة والعالم ، وعلى الرغم من ذلك فليس فى أسفار الحكمة أى احساس بالجانب الدينى فى حياة الانسان وليس بها على الاطلاق أى وصايا من وصايا الشريعة، وهذا يجعل أسفار الحكمة فى درجة روحانية وأخلاقية أقل من الدرجة الروحانية والأخلاقية لبقية أسفار المقرأ ، وذلك لاي معنى أن الحكماء لم يعترفوا بقدسية الوصايا الخاصة بالشريعة والتزام الانسان بها ولكن قرب الحكماء من مشاكل الحياة الفعلية كان بعد قرب الأنبياء من هذه المشاكل (٦) .

لقد نبع قرب الأنبياء من خلال الرأى الخاص بأن الله هو كل شيء ، وأن الانسان والطبيعة وكل المخلوقات خاضعة له وقد خلقوا للعبادة والتسبيح وبالنسبة للانسان فهو شعب اسرائيل ولكن عند الحكماء يكون الأساس هو الانسان ومصيره فى الحياة ، أى أن الانسان هو الذى كان مركز فكر الحكماء ، ولقد اندمج الحكماء فى عملهم وفى مجال التعليم الخاص بهم مع الاحتيساجات العقلية للحياة العملية ومع الطبيعة البشرية للانسان العادى .

ان الحكماء المعلمين لم يطمحوا فى تربية الأبطال الروحانيين ذوى المواهب ولكنهم طمحوا فى تعليم الانسان العادى الذى يكون سليما من الناحية الصحية والنفسية والذى يكون مستقيما ومجتهدا حتى يحصل على الشيء الطيب لنفسه وعلى الفائدة لأقربائه وأصدقائه .

المعلمون على ترسيخها ، شريعة الثواب والعقاب ، التي كانت سائدة في اسرائيل في ذلك الوقت ، ومغزى هذه الشريعة هو أن كل عمل لابد وأن يكون له نتيجة مناسبة ، فالعمل الطيب يكون له أجر أما العمل السيء فيؤدي الى العقوبة جزاء هذا العمل .

وطبقا لهذا المبدأ فإن الحكماء قد أكدوا لتلاميذهم السعادة والنجاح في الحياة اذا ساروا في الطريق السليم وبشروطهم بالفشل والدمار اذا ساروا في الطريق الغير سليم وهذا المبدأ حقيقة ولكنها ليست دائمة الى الأبد أو أنها ليست حقيقة صرفة على الإطلاق ، فلقد أثبتت التجربة أن الانسان لا يأخذ الثواب على العمل الذي يقوم به في حياته بصفة دائمة ولذلك فقد أثبت بين الحكماء المشكلة الخاصة بالصالح والطالح لأن هناك صالح يخسر نتيجة صالحه وطالح يطول في اسيائه وذلك كما هو مذكور في سفر الجامعة ٧ : ١٥ .

ولقد أصبحت المسألة صعبة جدا بعد خراب الحياة السياسية نتيجة الاستسلام لوطاة الشعوب الأجنبية كالأشوريين ، ولقد تحمل رجال صالحون من بني اسرائيل الكثير من الظلم دون ذنب اقترفوه ، ولذلك انتشرت الحكمة الاسرائيلية المألوفة وبدأ الانسان البسيط في اسرائيل يأل أين العدل الالهي ، بعد أن أصبح الأبناء يتحملون ظلم آبائهم أو بصفة عامة ليس هناك عدل ولا عادل ، لقد كان هناك اصدااء كبيرة للأزمة الروحانية التي مرت بها الأجيال على أساس خشية الرب في اسرائيل والتي ظهرت في أسفار الأنبياء مثل صفنيا ، وصفون وارميا ، وحزقيال وملاخي ، وارشدت هذه المشكلة الصعبة الحكماء الدينيين الذين كانوا من مؤلفي الزامير لحل المشكلة .

أي أن الحكماء المعلمين قصد بذلوا جهودهم على أساس خبرتهم وناقشوا هذه المشكلة بين مؤلفاتهم ونتيجة هذه المناقشات نتج لنا سفر ايوب الذي ناقش مشكلة الصادق الذي يناله الشر والسيء

الذى يجد العمل الطيب ، ولم ينجح سفير أيوب فى حل هذه المشكلة . واستمرت المناقشة خلال الأجيال التى جاءت بعده ، ومنذ ذلك الوقت قام بين الحكماء متشككون لم ينادوا فقط بأثارة القلاقل ضد الحكماء . ولكن أيضا بتدمير كل مبدأ أو قاعدة قامت عليها الحكمة لأنهم أصبحوا لا يعرفون اذا كان الرجل البار يأخذ أجرا طيبا نتيجة بره أم لا ، أو اذا كانت نتيجة النجاح فى الحياة تكون السعادة ، والراحة النفسية للإنسان أو القلق والضيق . لقد رأوا من وجهة نظرهم أن الأشياء الطيبة والسعيدة فى الحياة فائيه وليست باقية ومن وجهة النظر الجديدة التى نتجت من مناقشة مشكلة الثواب والعقاب نتج لنا السفر الثالث من أسفار الحكمة المخرائية وهو سفر الجامعة .

### التأثيرات المصرية والبابلية على أسفار الحكمة

#### فى العهد القديم

إن الدارس لأسفار الحكمة فى العهد القديم يجند أنها جاءت انعكاسا للتيارات الأدبية التى كانت ارثا مشتركا من الآداب المصرية ، والبابلية ، لاضافة الى التيارات الفكرية التى كانت سائدة قديما . ومما يؤكد ذلك مانراه من تشابه بين بعض أفكار هذه الآداب والأفكار الموجودة فى العهد القديم بصفة عامة ، وأسفار الحكمة الثلاثة بصفة خاصة . وفيما يلى سوف نحاول الغاء الضوء على هذا التشابه الفكرى والذى كان نتيجة لما كان هناك من علاقات تاريخية بين كل من بنى اسرائيل والشعوب المصرية ، والبابلية (٧) .

## ـ أسفار الحكمة والأدب المصرى القديم :

لقد بسط المصريون سيطرتهم على الساحل الفينيقي قبل أن يطرأ  
العبريون فلسطين بأكثر من ألف سنة حيث اقتحمت الجيوش المصرية  
فلسطين قبل سنة ٢٥٠٠ ق م ، ولما فتح الفراعنة المصريون آسيا القريية  
ووصلوا فى فتحهم الى نهر الفرات خلال القرن السادس عشر ق م .  
بقيت فلسطين مستعمرة فى أيديهم أكثر من أربعة قرون والواقع أنهم  
حكموا فلسطين قرنين بعد دخول العبرانيين فيها وكان من نتيجة ذلك  
أن بلغت المدنية الكنعانية مرتبة سامية فى القرون التى احتلتها فيها  
مصر فلما غزاها العبرانيون كانت قد صبحت مزارا وتكرارا بالعناصر  
المصرية وكان من نتيجة ذلك أن العبرانيين حينما دخلوا فلسطين صاروا  
على اتصال مباشر بتلك الحضارة الكنعانية المركبة التى شأ معظمها  
من الحضارة المصرية بما تضمنته من حكمة للمصريين ومن تأملات وتدبرات  
اجتماعية اتخذها العبرانيون نماذجا لتأملاتهم وتردد صداها لديهم فيما  
قدموه من نصائح وتوجيهات (٨) . هذا ولقد كان الأدب المصرى  
القديم بما تضمنه من خبرة اجتماعية ارثا خلقيا وأديبا للعبريين لأنهم  
وجدوا فى كتابات وتجارب المصريين الحقائق والأسس التى يسعون  
بمعرفتها ولذلك أسرعوا فى تهيئة هذه الخبرة للاستفادة منها لأن القيم  
الخلقية السامية هى التى توجد البواعث وتهىء الظروف لظهور أدب  
ذى خبرة قوية حقيقية ولذلك لم يكن من باب الصدفة أن نرى القرون  
الثلاثة الأولى من حياة بنى إسرائيل بعد تأسيس الملكية قد أنتجت  
أرقى أدب عرفه العالم القديم .

وفى هذا الصدد يقول « برستد » أن من أعظم الأعمال الأدبية التى  
تشهد على براعة العبرانيين الأدبية وفى نفس الوقت تدل على مدى التأثير  
بالأدب المصرى القديم قصة يوسف بما تدل عليه من الثبات الخلقى  
الذى كانت تنطوى عليه نفسية ذلك الشاب المبعد عن وطنه والذى يجازف  
بحياته بلا تردد محافظة على سلامة أخلاقه وطهارتها واحتراما للرجل  
الذى وضع كل ثقته فيه ، ويشير برستد الى أن هذه القصة ( قصة



يوسف ) مستقاة من قصة مصرية قديمة يبدو أنها انتشرت في فلسطين الكنعانية حيث سمع بها كاتب قصة يوسف وهذه القصة هي قصة الأخوين وبطلاهما هما أنوبيس وياتا وهما اسمان يكشفان عن أن بطلي القصة يمثلان الهين كانا لهما مكانة في الديانة المصرية القديمة ، فقد كان أنوبيس أكبر الأخوين متزوجا وكان ياتا يعيش مع الزوجين كأنه ابنهما وذات يوم كانت زوجة أنوبيس تنظر إلى الأخ الصغير وهو يحمل فوق منكبيه القوى خمس حقائب مملوءة قمحا دفعة واحدة فاستولى حبه على قلبها ولما أخذت تراوده عن نفسه انقلب الشاب ثائرا غاضبا وعندما خافت الزوجة من افتضاح أمرها قال لها : أنظري انك عندى بمنزلة الأم وزوجك بمنزلة الوالد لأنه أكبر منى سنا وقد ربانى مما معنى هذا الأمر المخزى الذى تذكرينه لى ، لا يعيدني على مرة ثانية وأنا بدورى لن أنوه به لأحد ولن أجعل سنتائى تفتران عنه لئلا ياتى ثم يمل حملته وخرج إلى الحقل . والقصة هنا تحمل نفس مغزى قصة يوسف من حيث الثبات الخلقى واحترامه لأخيه الذى رباه (٩) وبالإضافة إلى ذلك فأنفسا نجد أن العبرانيين قد تأثروا كثيرا بأدب الأمثال والأساطير التى كانت منتشرة انتشارا كبيرا قبل سنة ١٠٠٠ ق م ، ويقول برستد أنه كان يظن فى بادئ الأمر أن مصدر ذلك النوع من الأمثلة الخرافية الموجودة فى العهد القديم هو بلاد الهند ، ولكن « مسبرو » وجد منذ زمن طويل أقدم خرافة معروفة من تلك الخرافات على لوح كتابة مصرية بمتحف تورينو .

كما اكتشف المؤرخ « أدولف ارمان » فى عام ١٩٢٤ وجود تشابه فكرى بين سفرى الأمثال والمزامير وكتاب الحكمة الخاص بأمينو موب وفيما يلى أمثلة من هذا التشابه .



## امينوموب المصرى

## سفر الامثال

— لأجل أن ترد على تقرير لمن  
قد أرسله

٢٢ : ٢١ لا علمك قسط كلام  
الحق لترد جواب  
الحق لتدين أرسلوك

— أمل أذنيك لتسمع أقوالى  
واعكف قلبك عن فهمها

٢٢ : ١٧ أمل أذنيك واسمع  
كلام الحكماء ووجه  
قلبك الى معرفتى

— الفطن فى يد الله خير من الغنى  
فى الهدى ( المخزن ) وأرغفة  
وأرغفة تحصل عليها بقلب  
فرح خير من ثروة تحصل  
عليها فى تعاسة

١٥ : ١٦-١٧ القليل من مخافة  
الرب تير من كنز  
عظيم مع هم أكلة من  
البقول حيث تسكون  
المحبة خير من ثور  
معلوف ومعه بفضه

— لا تصاحب رجلا حاد الطبع  
ولا تلحن فى محادثته

٢٢ : ٢٤ لا تستطحب غضوبا  
ومع رجل ساخط  
لا تجيء

— والثناء على الانسان كشخص  
محبوب عند الناس خير من  
الغنى فى المهزى (المخزن)

١٧ : ١ لقمة يابسة ومعه  
سلامه خير من بيت  
قلان ذبائح مع خصام  
(١٠)

كما أننا نجد تلك الصووة أيضا فى المزمور الأول ، الآيات  
١ - ٥ ، وليس هذا هو التأثير المصرى الوحيد على المزامير حيث يقول  
( هوجو جرسمان ) أحد باحثى الأدب العربى أن الأدب المصرى القديم هو  
البنع الذى خرج منه المزمور ١٠٤ .

هذا ويشير « دوينوب » الى أنه يوجد تشابها واضحا بين الوصايا العشر المذكورة في سفر الخروج ٢٠ : ٢ - ١٦ وبين المذكورة في كتاب الموتى المصرى الذى ألف فى القرن الخامس عشر ق.م من ناحية البدء بصيغة النهى والنفى وكذلك من الناحية الفكرية فكلامها يدعو الى تحريم القتل ، والزنا ، والسرقه (١١) .

ويقول « باول هميرت » ان تأثير الكتابات المصرية القديمة واضح على كتابات الحكمة اليهودية وبالذات الموجودة فى سفر الجامعة ، كما يؤكد « سيجال » على أن هناك مطابقة أو مماثلة بين الأفكار الموجودة فى سفر الجامعة ومثيلاتها الموجودة فى الأدب المصرى القديم ، ومن هذه الأفكار : فكرة المتناقضات ، وفكرة ضرورة التمتع بالحياة قبل الموت (١٢) .

#### ـ اسفار الحكمة والأدب البابلى :

لقد عاش الشعب الاسرائيلى مئات السنين فى المنطقة التى تقع بين بابل ومصر وتجولوا فيها واحتكروا بالشعب البابلى وكذلك المصرى ، وبالتالي تأثروا بثقافتهم وظل الشعب الاسرائيلى واقعاً تحت هذا التأثير ومنغمساً فيه دون أن يعبر عما يتأثر به حتى أتحت له الفرصة واتحد وتمركز فى أرض كنعان وبدأ يعبر عن نفسه وعن وجوده ، فغير عما استوعبه من ثقافة بابل ومن الجدير بالذكر أنه على الرغم من قرب كنعان من مصر وسيطرة مصر المستمرة على كنعان إلا أن الثقافة العالمية كانت لها جذور أعمق من الثقافة المصرية على بنى اسرائيل فى أرض كنعان ، ومما يدل على ذلك أنه فى الوقت الذى كانت تسيطر فيه مصر على كنعان ، كان ملوك كنعان يكتبون رسائلهم لملوك مصر بخط ولغة بابل وليس بخط ولغة مصر ، كما أن آلهة كنعان كانوا يشبهون آلهة بابل أكثر من آلهة مصر (١٣) .

ولذلك كان أساس ثقافة بنى اسرائيل بعد أن استقروا فى كنعان هو الثقافة البابلية التى امتزجت مما تأثر به الاسرائيليون من الثقافة

المصرية ، وما أضافوه هم نتيجة هجرانهم وتفاعلهم مع الطبيعة وبذلك نتجت لنا الثقافة الكنعانية . ولكن ما أن اندمج بنى اسرائيل بين سكان كنعان وتأثروا بهم حتى ظهرت ثقافة اسرائيلية صرفة كانت مضطربة فى بدايتها ولكنها بدأت بعد ذلك فى التعبير عن مبادئها وبذلك أصبحت هناك ثلاث ثقافات : البابلية ، والكنعانية ، والاسرائيلية ، وبمرور الوقت اندمجت هذه الثقافات وتبلورت فيها ثقافة الشعب الاسرائيلي التى تميز بها فى الفترة التى كانت قبل قيام الملكية ، ولكن يعنى هذا الاندماج الذى تم بين الثقافات الثلاث ظل بنو اسرائيل متأثرين بالثقافة البابلية وكذلك بالكتابة وأسلوبها البابلى وكان من أبرز الأشياء التى تأثر بها الاسرائيليون تشريعات حمورابى التى كان لها من القوة والأحكام مما أدى الى شيوعها لدى الشعوب المجاورة للشعب البابلى والتى كان منها بلا شك شعب بنى اسرائيل (١٤) .

ومما يشهد على هذا التأثير ما نجده من تشابه بين القوانين الموجودة فى سفر الخروج وبعض بنود قوانين حمورابى فى صياغة الجمل القصيرة البليغة ، وسهولة الأسلوب وبساطته مما يدل على مدى تأثر كاتب سفر الخروج بالكتابة والأسلوب البابلى ومدى تأثير الجملة البابلية على الجملة العبرية .

وفيما يلى سنسوق بعض الجمل البابلية من قوانين حمورابى والتى كانت شائعة فى ذلك الوقت فى كنعان والتى يبدو أن بنى اسرائيل قد نقلوها بطريقتهم وتناسلوا بها ودونوها خلال فترة حياتهم الانعزالية فى النقب ووضعت ضمن سفر الخروج فأصبحت ضمن تورااة موسى كما سنبين مما يشابهها من آيات سفر الخروج .

## قوانين حمورابى

## سفر الخروج

— وإذا ضرب رجل امرأة حبلى وجاء أولادها فإن الضارب يقدم عشرة أثقال من الفضة وإذا ماتت هذه المرأة فإن بنت الضارب تقتل ومن يضرب أمه ويسقط الجنين من بطنها يدفع ثقلين من الفضة

خروج ٢١ : ٢٢ وإذا تخاصم رجال وصدموا امرأة حلى فسقط ولدها ولم تحصل أذية يغرم كما يضع عليه زوج المرأة ويدفع عن يد القضاة .

— الرجل الذى يفقد عين صديقه تفقد عينه وإذا فقد سيد عين عبده أو كسر ذراعه فيدفع نصف ثمنه ، وإذا أسقط انسان سنة صديقه فتسقط سنته أما اذا أفقد سنته فيدفع ثلث ما يملكه من الفضة .

خروج ٢١: ٢٢ - ٢٦ وان حصلت أذية تعطى نفسا بنفس وعينا بعين وسنا بسن ويبدأ بيد ورجلا برجل وكيا بكى وجرحا بجرح ورضا برضوا وإذا ضرب انسان عين عبده أو عين أمته فأتلقها يطلقه حرا عوضا عن عينه (١٥) .

— والولد الذى يضرب أباه وأمه تقطع يداه .

خروج ٢١ : ١٥ ومن قتل أباه أو أمه يقتل قتلا .

ومن هذه المقارنة يتضح لنا مدى التشابه بين القوانين المذكورة فى سفر الخروج وبين مثيلاتها الموجودة ضمن قوانين حمورابى ، ومع ذلك فهناك بعض اختلافات التى ترجع الى الاختلاف فى أسلوب الحياة عند كل من البابليين والعبرانيين فنجد على سبيل المثال فى قوانين حمورابى فرقا كبيرا بين العبد والنحر أكبر من الفرق الموجود بينهما عند العبرانيين الذين أقروا حرية العبد بعد ست سنوات من عبوديته .



هذا ويقول « ول • ديورانت » أنه يوجد في الآداب البابلية أمثلة سابقة لا يمكن الخطأ فيها مما ورد في سفر الجامعة من الكتاب المقدس . ومن ذلك ما ورد في ملحمة كلكامش من نصيح الإله سيننيو لكلكامش بأن يكف عن شوقه إلى الحياة بعد الموت وأن يأكل ويشرب ويستمتع على ظهر الأرض (١٦) •

وبعد هذا العرض السريع ، يتضح لنا أن كتاب أسفار الحكمة الثلاثة ( أيوب ، والأمثال والجامعة ) والأمثلة الحكمية الأخرى الموجودة في بقية أسفار العهد القديم قد اطلعوا على الارث المشترك للاداب المصرية القديمة والبابلية وتأثروا بها كما تأثروا أيضا بالتيارات الفكرية التي كانت سائدة قديما .

## المراجع :

- ١ - ملاحظا • حسن ( دكتور ) : الفكر الدينى الاسرائيلى ؛ أطواره ، ، ومذاهبه ، جامعة الدول العربية ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١ ، ص ٧٢ ، ٧٢ •

- ٢ - سعيد • حبيب : الحكمة في العصر الحديث .

دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بالقاهرة بالاشتراك مع المجمع  
المسيحي للشرق الأدنى ، ص ١١ :

א. קוֹרְפֵּי מֶנֶן. - חֲזַקְיָא. תּוֹאבֵּיּוֹת. פֶּאמֹנֶנֶץ. נִי־שְׂרָאֵלִית. מִי־מִי  
קֶדֶם עַם סוֹף בֵּית מִנִּי.  
מִוֶּסֶף בִּינְאִיק דְּקִידָא. 1972. יוֹסֵף.

- ٤ - داندس ، فرنسيس ( دكتور ) : تفسير الكتاب المقدس الجزء الأول  
الطبعة الثانية ، ١٩٧٠ ، ص ٧٦ .



2-2 (1510.0) : 2-465  
 100, 192, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

٨ - موسكاني • ستبينو : الحضارات السامية القديمة ، ترجمة ويزاب  
عليه د • سيد يعقوب بكر ، راجع د • محمد القصاص ، دار الكتاب  
العربي للطباعة والنشر ، ١٩٥٧ ، ص ١٢٢٠ ، برسند • مثنوي  
( جيمس ) : فجر الضمير ، ترجمة د • سليم حسن ، مراجعة  
عمر الاسكندري وعلى ابراهيم ، مكتبة مصر ، ص ٢٧٢ - ٢٨٢ •

، صالح - عبد العزيز ( دكتور ) : الشرق الأدنى القديم ، الجزء الأول ( مصر والعراق ) ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٩٦٧ ، ص ٣٣٩ .

١٠ - يرستد : المرجع السابق ، ص ٣٩٩ .

89 ש"ס : 1461 - 1462  
 90 ש"ס : 1462 - 1463  
 91 ש"ס : 1463 - 1464

Rankin (O.S.) : The Interpreter's Bible, Ecclesiastes,  
New-York, Abingdon Press Nashville, 1939, V. 5, p. 4.

١٣ - جواهرات : المربع السابع : ص ١٨

١٤ - عون . حسين ( دكتور ) : العراق وما توالى عليه من حضارات ،  
مطبعة رويال خلف محكمة اسكندرية الشرعية ، الطبعة الثانية ،  
١٩٥٢ ، ص ٣٠

١٥ - جواهرات : المربع السابع ، ص ٥٠

١٦ - ديورانت . ول : قصة الحضارة ، الجزء الثاني من المجلد  
الأول ، ترجمة محمد يدران ، الادارة الثقافية في جامعة الدول  
العربية ، ١٩٦٨ ، ص ٢٥٨

١٧ - دياكونوف . م . ب . س . تراملييوف : ملحمة كلكامش ، ترجمة  
عزيز حداد ، مكتبة الصبياد ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٣ ، ص ٥٣

## الملفحة

تأليف شموئيل يوسف عجنون

الحائز على جائزة نوبل

ترجمة وتحليل الأستاذ رضوان عبده رضوان

أستاذ اللغة العبرية

لقد تعود أبى فى كل عام أن يزور سوق لشكوفتس لينجز أعماله مع التجار ولشكوفتس مدينة صفرى ، لا تختلف عن غيرها من المدن الصفرى فى المنطقة فيما عدا أن التجار من جميع النواحي يجتمعون فيها مرة فى العام يعرضون سلعهم للبيع فى شوارع المدينة ، ويفد اليها كل من يريد شراء هذه السلع ، وفى الماضى قبل ذلك بجيلين أو ثلاثة كان يجتمع فيها أكثر من مائة ألف شخص ، وحتى الآن وقد أخذت لشكوفتس فى الاضمحلال ولازال يفد اليها الناس من جميع أنحاء البلاد ، ولن تجد تاجرا فى غالبسيا لا يستأجر حانوتا فى لشكوفتس طوال مدة السوق .

وكان الأسبوع الذى يقضيه أبى فى السوق أسبوع حزن عميق لنا . وكانت ذكرى التاسع من شهر آب ( ذكرى خراب الهيكل ) ، فلم يكن يرتسم ظل الابتسامة على شفتي أمى طيلة هذه الأيام ، كما كان الضحك لا يعرف سبيلا الى الأطفال ، وكانت أمى رحمها الله تعد لنا وجبات خفيفة من اللبن والخضراوات وأنواع الأطعمة التى يحبها الأطفال ، وإذا سبينا لها المتاعب كانت تعمل على تهدئتنا ، دون أن تزجر أحدا منا ، حتى لو كان الأمر يستحق الضرب ، وكثيرا ما كنت أجدتها تجلس الى النافذة ، وقد أغرورت عيناها بالدموع ،

فهل كانت تراقب المارة ؟ كلا ! فلم تكن رحمها الله فضولية . ولم تكن تهتم بشئون الآخرين ، وكانت تنصت فى غير اصغاء للقصاص التى تحكيها جاراتها ، ولكنها تعودت منذ السنة الأولى التى ساغر فيها أبى الى لشكوفتس أن تقف الى النافذة وتتطلع الى الخارج . وعندما ذهب أبى الى سوق لشكوفتس لأول مرة ، كانت أمى تقف الى النافذة ، وعلى حين فجأة صاحت : وامصيتاه انهم يختقونه ! وسألها الناس : ماذا تقولين ؟ فأجابت : « اننى أرى لصا يطبق فى عنقه ، وقبيل أن تتم كلامها فقدت الرشده ، فأرسلوا الى السوق ووجدوا أبى جريحا لأنه فى اللحظة التى أغمى فيها على أمى ، فقد اعتدى قاطع طريق على أبى من أجل المال وأطبق فى خنأقه . » وشجا بأعجوبة .

وفى السنوات التالية عندما كنت أطلع فى سفر المرشى عبساره « لقد أصبحت كالأرملة » وأقرأ تفسير راشي « كامرأة سافر زوجها الى بلد بعيدة ، وينوى أن يعود اليها ، كان ذلك يعيد الى ذهنى صورة أمى رحمها الله كما تعودت أن تجلس الى النافذة ، وقد سالت دموعها على وجنتيها .

وكنت أرقد فى فراش أبى طوال المدة التى يقضيها فى لشكوفتس ، فكنت عقب تلاوة صلاة المساء أتمدد فى فراشه الكبير ، وأدلف تحت الأغطية الى أذنى اللتين أتركهما خارجا حتى أستطيع سماع أبواق المسيح المنتظر فيما لو بعث وانهض على الفور ، وكان يلذ لى أن أسمع فى التفكير فى المسيح ملك العالم . وكنت أحيانا أيتسم عندما أتمسور الدهشة التى ستعم العالم عندما يظهر مسيحنا ، فقد كان بالأمس يعالج جراحه وها هو اليوم ملك العالم ، وبالأمس كان يجلس بين المتسولين وكانوا لا يعرفونه ، بل وكانوا أحيانا ينخرون منه ، ويهزأون به ، وفجأة يذكر الرب القسم الذى أقسمه بأن يخلص إسرائيل ، ويمنحه الأذن بأن يكشف شخصيته للعالم ، ولو كان شخص آخر مكانى لتملكه الغضب من المتسولين الذين أساءوا الى المسيح ملك العالم ، ولكنى كنت أجد لهم واحترامهم لأن المسيح اختار أن يعيش بينهم ، ولو كان شخص آخر مكانى لشعر بالاحتقار نحو المتسولين الذين يأكلون الخبز الأسود حتى



فى أيام السبت ، ويرتدون الملابس القذرة ولكنى كنت أبجلهم واحترمهم لأن منهم من سيعيش مع المسيح ، وكانت تلك الليالى التى كنت استلقى فيها فى فراشى ، وأفكر فى المسيح ملك العالم ، الذى سيظهر للناس فجأة ، ويقودنا الى أرض اسرائيل حيث نعيش هناك تظل كل منا كرومه وأشجار التين ، ويقصد أبى الى الأسواق وأذهب أنا الى المدرسة ، ثم نطوف بقيّة اليوم فى أرجاء المعبد المقدس ، وأغض جفونى وأنا أرقد سابحا فى هذه الأخيلة ، ولكن قبل أن أغض جفونى تماما ، أعقد عقدة جديدة فى خيط للدلالة على عدد الأيام الباقية على عودة أبى من لشكوفتس ثم تبسّدو أمامى جميع أنواع الأضواء من أخضر وأبيض وأحمر وأزرق ، كذلك الأنوار التى يراها الرسل فى الأودية والأنهار ، وأرى الأشياء الثمينة تلمع وتبرق أمام ناظرى ، ويرقص قلبى طريا لما ينظرون من خير فى المستقبل فى اليوم الذى سيظهر فيه المسيح المجيد ، فليعجل الرب بهذا اليوم وليكن فى عهدنا هذا . آمين . وبينما أنا فى هذه السعادة يقطع النور طائر ضخم ، فأربط نفسى بالخيط الى جناحه ، فأقول له : أيها الطائر الحملنى الى أبى . وينشر الطائر جناحيه ، ويطير بى الى مدينة تدعى روما ، فأنظر الى أسفل ، فأرى جماعة من الفقراء يجلسون بالقرب من باب المدينة وبينهم متسول يداوى جراحه ، فأحول نظرى عنه حتى لا أرى آلامه ، وعندما أحول نظرى ينمو هناك جبل ضخم مغطى بجميع أنواع النباتات الشائكة وتمرح فيه الوحوش ، وتقفز فوقه الطيور الجارحة ، وتزحف عليه الزواحف المخيفة ، وفجأة هبت ريح عاتية ألقت بى على هذا الجبل ، وأخذت الجبل يهتز تحتى فى عنف ، وشعرت بأعضائى تكاد تتمزق ، ولكنى خشيت أن أصرخ حتى لا تتسرب الزواحف المخيفة الى فمى ، وأن تنهش الطيور الجارحة لسانى ، وعندئذ حضر أبى ولفنى فى عباءة الصلاة وحملنى الى فراشى وفتحت عينى وحملت فى وجهه ، فوجدت أن نور النهار قد غمر الدنيا ، وأدركت على الفور أنه قد انقضت ليلة أخرى من ليالى السوق ، وتناولت الخيط وعقدت عقدة جديدة .



وكان أبى كلما عاد من السوق يحضر لنا هدايا كثيرة ، وكان أبى ذكيا يعرف أمنية كل واحد منا فيحضرها له ، أو ربما كان ملاك احلام يطلع أبى على ما نحلم به فيحققه لنا .

وكانت الهدايا لا تعيش طويلا ، كما هو الحال فى الأشياء الثمينة فى هذا العالم فهى لا تعمر كثيرا ، فبالأمس كنا نلعب بها واليوم نلقى بها ، وحتى كتاب صلاتى قد تمزق ، لأننى كلما أردت الاقدام على عمل ، تعودت أن أفتحه واستشير به ، وأخيرا لم يبق منه الا وريقات ممزقة .

ولكن هناك هدية واحدة أحضرها أبى لأمى عاشت سنوات طويلة ، وحتى بعد أن ضاعت لم تختف من مخيلتى ولا زلت أذكرها كما لو كانت موجودة .

وكان ذلك عندما عاد أبى من السوق ، يوم الجمعة بعد الظهر وقد خرج الأطفال من المدرسة . وكانت ساعات ما بعد الظهر من أيام الجمعة هى أحسن أوقات الأسبوع ، لأن الأطفال يظلون طوال أيام الأسبوع منكبين على الكتب ، لا يرون شيئا ولا يحسون بشيء الا الدروس ، وكلما رفع واحد منهم رأسه يلقى الضرب ، أما بعد ظهر الجمعة فيكون التلميذ خاليا من الاستذكار ، وجرا فى أن يفعل مايريد ولا يعترض عليه أحد ، ولولا وجبة الغذاء لكان العالم جنة وليكن أمى قد نادتنى ، ولا يسعنى أن أرفض .

وقبل أن نبدأ فى الأكل شامت أختى الصغرى تضع يدها اليمنى فوق أذنها وتقربها من المائدة ، فسألتها أمى « ماذا تصنعين يابنيتى ! » فأجابتهما بأنها تحاول أن تصفى ، فسألتها : « وإلى أى شيء تحاولين أن تصفى ؟ فأخذت تصفق بيديها فى فرح وتصيح : « أن أبى قادم ! أن أبى قادم ! » وبعد برهة سمعنا عجلات عربة قادمة ، وكان الصوت خافتا فى البداية ثم أخذ يرتفع شيئا فشيئا ، فالتقينا بالملاعق قبل أن نزدرد ما فيها وتركنا الطعام على المائدة ، وجرينا الى الخارج ، لنستقبل

أبانا لدى عودته من السوق ، أما أمي - رحمها الله - فقد خلعت  
مئزرها ، ووقفت منتصبية القامة وقد عقدت ذراعيها على صدرها  
حتى دخل أبي الدار .

وكم كان أبي ضخما آنذاك ، وكنت أرى أبي أضخم من جميع  
الآباء الآخرين ومع ذلك كنت أعتقد أنه لا بد أن يوجد من هو أطول منه ،  
ولكن الآن حتى الثريا التي تتدلى من سقف منزلنا بدت لنا أكثر  
انخفاضا .

وبغتة انحنى أبي وضمني إليه وسألني عما درسته ، أن أبي كان  
يعلم الجزء من المقرر الذي ندرسه في هذا الأسبوع ، ولكنه كان يني  
أن يستدرجني إلى الكلام ، وقبل أن أستطيع الرد عليه كان قد أمسك  
بأخي وأختي ورفعهما وقبلهما . وأخذت أتأمل أبي وقد وقف مع طفليه  
الرفيقيين لدى عودته من رحلته ، وقفزت إلى ذهني صور عديدة مماثلة  
كل منها أرق من الأخرى ، ولكني لم أجد صورة مطابقة لهذه  
الصورة ترخيني إلى الحد الكافي ، وكان حب أبي يخيم علينا ويغمرنا  
كلما عانقنا أبي ، وأطلب من الله أن يغمر مثل هذا الحب أطفالنا  
كلما عانقناهم وأن يغمرهم الفرح الذي كان يغمرنا طوال حياتهم .

ودخل الحوذي إلى المنزل يحمل حقيبتين أحدهما كبيرة والأخرى  
متوسطة ، وخيل إلى أن الحقيبة الثانية لها عيتان باسمتان وأخرج  
أبي من جيبه حلقة مفاتيحه ، وقال أبي : « لنفتح الحقيبة الثانية  
ونخرج منها عباءة الصلاة » وكان هذا على سبيل المزاح فان عباءة  
الصلاة لا تلزم بعد ظهر يوم الجمعة ، كما أن لأبي عباءة خاصة  
لصلاة السبت ، ولكنه قال ذلك حتى لا نسبح وراء الأمل وليخفف من  
تلهفنا إلى الهدايا . ولكننا أخذنا نك أحزمة الحقيبة ونراقب كل  
حركة من حركاته ، وقد أخذ أحد مفاتيحه وفحصه وابتسم بحنان ،  
وخيل إلينا أن المفتاح يبتسم إلينا وأن هالة من النور تحيط بالمفتاح  
الذي تصدر منه أشعة تخطف الأبصار ، وأخيرا ضغط المفتاح في ثقب  
القفل ، وفتح الحقيبة ، ودس يده داخلها ، وأخذ يتحسس ما فيها ،  
وبغتة نظر إلينا وسكت . فهل نسي أبي أن يضع الهدايا هناك ؟ أو

ربى حى حيث سلبه أصحاب الخبان هدايانا ؟ كما حذر  
للحكيم الذى عهد اليه بأن يسافر ليقدم هدية الى قيصر تتألف من  
صندوق ملئ بالجواهر والآلىء ، وعندما نزل فى إحدى الليالى  
بخان ، قام أصحاب الخان بفتح الصندوق وسلبوا كل ما فيه ، وملأوا  
بالتراب . فأخذت أصلى بصرارة بأن تتكرر المعجزة معنا المعجزة  
التي حدثت للحكيم بأن يكون هذا التراب هو تراب أبينا ابراهيم الذى  
تحول الى سيفوف عندما ألقى به فى الهواء ، فليحقق الرب تقدس  
اسمه هذه المعجزة معنا ، فلتحول الأشياء التي ملأ بها أصحاب  
الخان حقيبة أبى الى أحسن الهدايا ، وقبل أن أختتم صلاتى كان أبى  
قد أخرج من حقيبته جميع أنواع الهدايا الرائعة ، ولم تكن هناك  
هدية واحدة من بينها لم نحن اليها طوال العام ، ولذلك كنت أقول  
ان ملاك الأحلام كان يكشف لأبى ما نطم به .

ان هدايا أبى تستحق الإطراء . ولكن من الذى يطرى أشياء قد  
ضاعت ؟ ولكن هناك هدية رائعة أحضرها أبى لأمى فى ذلك اليوم  
الذى عاد فيه من السوق تستحق أن نذكرها بصفة خاصة .

لقد كانت ملفحة حريرية مطرزة ومزينة بزهور وبراعم وكانت  
أحد وجهيها بنى اللون والزهور بيضاء والوجه الآخر أبيض والزهور  
بنية ، لقد كانت هذه هى الهدية التي أحضرها أبى رحمه الله  
لأمى فجعل الله مقرها الجنة ونشرت أمى الملفحة وأخذت تتحسسها  
بيديها ، وتختلس النظر الى أبى ، وأبى يختلس النظر اليها ، ثم نهضت  
ووضعتها فى خزانة الملابس ، وقالت لأبى : اغسل يديك وتناول الطعام .  
وعندما جلس والدى الى المائدة خرجت الى أصدقائى فى الشارع  
وأخذت أريهم الهدايا التي أحضرها لى أبى ، وظللت منشغلا الى أن حل  
السبت وذهبت مع أبى للصلاة .

وكان السبت رائعا عندما عدنا من المعبد ، وكانت النجوم تلمع  
فى السماء والأنوار تملأ المنازل والناس يلبسون ملابس السبت ، وكنت  
أسير فى هدوء الى جانب أبى حتى أزعج الملائكة التي ترافق الانسبان



على عودته من المعبد . وفى ليلة السبت من سبب السبب . . .  
أنحاء المنزل وتعد المائدة ، وتنبعث منها رائحة الخبز الأبيض ، وقد  
بسط على المائدة غطاء أبيض ، ووضع فوقه رغيفان من أرغفة السبت  
ونشر فوقهما فوطاة اجتراما لهما ، حتى لا يسعران بالخجل لدى تلاوة  
دعاء البركة على النبيذ .

وانحنى أبى ودخل المنزل وهو يقول : « ليجعله الرب يوم السبت  
سلام وبركة » . ورددت أمى : « سلام وبركة » ، وتطلع أبى الى المائدة  
زيداً ينشد : « سلام عليك يا ملائكة السلام » بينما جلست أمى  
وكتاب الصلاة فى يدها ، وينيز الحجرة شمعان يتدلى من السقف به  
عشر شمعات شمعة لكل وصية من الوصايا العشرة ، وكانت تتجاوب  
مع هذه الشمعات شمعات أخرى بعدد أفراد الأسرة ، وكانت جميعا  
من حجم واحد رغم أننا كنا أصغر من أبى وأمى ، وتطلعت الى أمى  
فلحظت تغيراً فى وجهها ، فقد صفرت جبهتها . ان كانت تضح الملفحة حول  
رأسها وتغطى شعرها . وقد بدت عيناها أوسع وأكثر بريقاً ، وهى  
تتطلع الى أبى وهو ينشد : « هو ترى سيجد المرأة شجاعة ؟ » وكانت  
أطراف الملفحة المدلاة تحت ذقنها ترفرف فى رفق لأن ملائكة السبت  
كانت تخفق بأجنحتها فتحرك الهواء ، ولابد أن يكون الأمر كذلك وإلا  
فمن أين أتت الريح والنوافذ مغلقة ، اذا لم تكن من أجنحة الملائكة؟  
كما تذكر المزامير « انه يتخذ من الرياح رسلاً » . فكتمت أنفاسى حتى  
لا أزعج الملائكة ، وتطلعت الى أمى - رحمها الله - وأخذت أتأمل فى  
يوم السبت الذى منحه لنا الرب تشریفاً لنا وتمجيداً . ويفتة  
شعرت بمن يربى على وجنتى ولست أدري أن كان ذلك أجنحة الملائكة  
أو أطراف الملفحة تدغدغ وجهى ، طوبى لمن تحلق الملائكة فوق رأسه  
وطوبى لمن تربى أمه فوق رأسه ليلة السبت .

وعندما استيقظت من النوم ، كان النهار قد طلع ، وكان صباح  
السبت يغمر العالم ، وكان أبى وأمى على وشك الخروج . فقد كان  
أبى يقصد إلى المعبد أما أمى فكانت تقصد قاعة الدرس الدينى التى

كما كانت أمى ترتدى ثوباً أسود وقبعة ذات ريش . وفى قاعة الدرس الدينى حيث تعودت أمى أن تؤدى صلاتها ، لم يكونوا يقضون وقتاً طويلاً فى الانشاد ، ولذلك كانت تعود مبكرة ، وعندما عدت مع أبى من المعبد ، وجدتها جالسة الى المائدة ترتدى الملفحة والمائدة معدة وعليها نبيذ وبراندى وفطائر صغيرة وكبيرة ، ومستديرة ومزدوجة، ودخل أبى وهو يردد « سبت سلام وبركة » ، ووضع عباءة الصلاة على الفراش ، وجلس على رأس المائدة وقال « اذا كان الرب راعى فلن يعوزنى شيء » . وبارك النفيذ وقضم قطعة من الفطيرة وبدأ ينشد « مزمور لداود ، ان الأرض للرب وملؤها ، وعندما يفتح تابوت العهد ليلة رأس السنة ، ويتلى المزمور تحدث ضجة كبرى بين الجمهور ، وفى تلك اللحظة اهتزت مشاعرى بعنف ، ولو لم أمى قد علمتنى بالأقاف على المقاعد والأحداث ضجة على المائدة والأصيح لقفزت الى المائدة وأخذت أصيح : « الأرض للرب وملؤها ! مثل ذلك الطفل الذى ورد ذكره فى التلمود الذى كان يجلس وسط مائدة من الذهب ، لا يمكن أن يحملها أقل من ستة عشر رجلاً ، وقد ربطت بست عشرة سلسلة فضية وعليها صحاف وأكواب وأطباق بها أشهى أنواع الأطعمة واللحوم والتوابل التى خلقها الرب فى ستة أيام الخلق ، وكان يعلن « ان الأرض للرب وملؤها » .

وقسمت أمى الفطيرة ووزعت على كل فرد نصيبه ، وكانت أطراف ملفحتها تصحب يديها ، وبينما كانت تفعل هذا ، سقطت ثمرة فراولة من الفطيرة ولوشت مئزرها . ولكنهم لم يسموا الملفحة ، التى ظلت نظيفة كما كانت عندما أخرجها أبى من الحقيبة .

ان المرأة لا ترتدى ملفحة حريرية كل يوم سبت ، ومثل هناك مجال للزينة عندما تقف المرأة أمام الفرن ، ان جميع الأيام ليست أيام سبت ، ولكن هناك أعياداً ، فان الرب جلت قدرته يشفق على عباده ويمنحهم أوقاتاً للمرح والسعادة والراحة وأعياداً موقوتة ، وقد تعودت أمى فى الأعياد أن ترتدى قبعة من الريش وتذهب للمعبد ، وأن تضع الملفحة على رأسها وهى فى المنزل ، ولكن فى رأس السنة وغيد الغفران



كانت ترتدى الملفحة طول اليوم ، وكذلك فى اليوم السابع من عيد حانوكا ، وكنت فى عيد الغفران أتطلع الى أمى وهى ترتدى الملفحة ، وقد لمت عيناها من الصلاة والصيام ، فكانت تبدو لى كأنها كتاب صلاة مغلف بالحرير أما فى الأوقات الأخرى ، فان الملفحة كانت تظل مطوية فى زانة الملابس ، وفى أيام السبت والأعياد كانت أمى تخرجها ، ولم أرها أبدا تغسلها ، رغم أنها كانت حريصة على النظافة ، وعندما يحرص المرء على أيام السبت والأعياد فان ملابس السبت والأعياد تظل برونقها، وكنت أعتقد أنها سوف تحتفظ بالملفحة طوال حياتها .

ولكن الذى حدث كان الآتى ، انه عندما بلغت الثالثة عشرة ووصلت الى سن الرشد وأصبحت عضوا فى الطائفة اليهودية وضعت أمى رحمها الله الملفحة حول عنقى ، تبارك الذى وسع كرسيه السموات والأرض والذى منح وعده للأنبياء ، وكانت الملفحة نظيفة تماما ، ولكن قد كتب عليها من قبل أن تضيق على يدي ، واختفت هذه الملفحة نهائيا بسببى هذه الملفحة التى طالما تطلعت اليها وكنت أستمع بمشاهدتها .

والآن سوف استطرد فى الحديث ، ثم أعود الى القصة الأصلية مرة أخرى ففى تلك الآونة وفد الى بلدتنا شحاذ مريض ، وقد تقيع جسده وتورمت يداه ، وكانت ملابسه خلقا بالية وحذاؤه متأكلا ، وكلما ظهر فى الطريق ، أخذ الأطفال يقذفونه بالحجارة ، ولم يقتصر الأمر على الصغار بل ان الكبار كانوا ينظرون اليه شزرا ، وعندما كان يذهب الى السوق بين الحين والآخر لبيئاع خبزا أو بصلا ، كانت البائعات ينهرنه ، ولم يكن ذلك لقسوة بائعات بلدتنا ، بل أنهن كن طيبات القلوب ، وكانت بعضهن يقدمن الطعام من أفواههن الى اليتامى ، وكانت الأخريات يذهبن الى الغابة ويحتطين ويوزعن هذا الحطب على الفقراء والشحاذين بدون مقابل ، ولكن لكل شحاذ حظه، وعندما كان يهرب من الناس ويلجأ الى قاعة الوعظ كان الواعظ ينهره ، ويدفعه خارجا ، وعندما كان يزحف ليلة السبت الى قاعة الوعظ ، لم يكن أحد يدعوهُ الى منزله ليشاركه وجبة السبت وحاشا لله ان يتنحى أبناء أبنينا ابراهيم عن فعل الخير والاحسان ، ولكن

رسل الشيطان كانت ترافق ذلك الشحاذ وتسدل قناعا فوق أعين  
اليهود ، فلا يرون عوزة ، أما أين كان ينصت الى مباركة النبيذ وأيزا  
يتناول وجبات السبت الثلاثة ، فلا أحد يدرى ، وإذا كان البشر  
لا يقيمون أوده ، فلا شك أن الرب يقيم أوده .

إن الكرم شيء عظيم ، ولذلك أنشئت مؤسسات وعين عليها مشرفون  
من أجل ذلك ومن أجل إعالة الفقراء ، وأذكر من مآثر أهل بلدتنا ، أنه  
رغم أنهم لم يقوموا ببناء أى ملجأ للفقراء ولم يعينوا أى مشرفين ،  
ولكن كل ذى قدرة كان يسارع الى إيواء أى فقير فى منزله ويشعر  
بالأم أخيه الانسان ويقدم له العون ، ويعوله وقت الحاجة وعندما  
يرى أبناءه وبناته هذا ، فانهم يتلقون درسا من أعماله وإذا حلت  
كارثة بأحد ، فانه يتأوه ، فتأوه معه جدران منزله بسبب تأوهات  
الفقراء وصرخاتهم ، فيعلم أن هناك مصائب أعظم من مصيبته ، وكما  
انه يمسح آلام الفقراء ، فان الرب تقدس اسمه سوف يمسح آلامه فى  
المستقبل .

والآن لنترك الشحاذين ونعود الى ملفحة أمى التى ربطتها حول عنقى  
عندما بلغت سن الرشد ، وأصبحت مطالبا باتباع الوصايا العشر ،  
ودخلت فى عداد الطائفة اليهودية ، وفى ذلك اليوم قصدت الى قاعة الوعظ  
وأثناء عودتى الى المنزل لتناول طعام الغداء ، كنت أرتدى ملابس فاخرة  
وكأنتى عريس ، وكنت سعيدا لأننى كنت أضع التفيلين ( من مستلزمات  
الصلاة للراشدين ) ، وفى الطريق صادفت الشحاذ يجلس على كومة من  
الحجارة يغير الأريطة التى يغطي بها تقيحاته ، وكانت ملابسه ممزقة  
ولا تعدو أن تكون خرقا بالية لا تخفى حتى تقيحات جسده وتطلع الى  
وقد يدت التقيحات التى فى وجهه وكأنها عيون من نار ، وتوقف قلبى عن  
الخفقان ، وأخذت ركبتي تترعدان ، وأظلمت عيناى ، ودارت الى الأرض  
ولكنى استجمعت شجاعتي وأومأت اليه برأسى وألقيت عليه السلام فرز  
السلام .

وبغلة أخذ قلبى يخفق بشدة ، وأحمرت أنفاى ، واستولى على شعور  
لم أحس بمثله طوال حياتى وغمرت السعادة جميع أوصالى ، وشعرت بها

فى أعضائى وشفقتى ولسانى ، وغفرت فائ واتسعت عيناى ، وأخذت أصدق أمانى كأننى شخص يرى فى يقطته ما كان يتراءى له فى الأحلام ، وهكذا أخذت أصدق أمانى ، وتوقفت الشمس فى كبد السماء ، ولم أعد أرى مخلوقا فى الشارع ، وكانت الشمس الرجيمية تتطلع نحو الأرض وأشعتها تبرق على تقيحات الشحاذ ، وأخذت أخفف عقدة الملفحة لأتنفس بسهولة ، فقد احتبست الدموع فى حلقى ، وقبل أن أستطيع فكها ، أخذت بتجاذب قلبى الدهشة ، والسعادة التى شعرت بها من قبل وأخذت تتضاعف وتتضاعف فخلعت الملفحة وأعطيتها للشحاذ ، فأخذها وضمد بها تقيحاته ، وأحسست بالشمس تذغدع رقبتى ،

ونظرت حولى فلم أجد مخلوقا فى السوق ، وليس هناك الا كومة من الحجارة تعكس ضوء الشمس ، ووقفت هناك لحظة بدون تفكير ثم حركت قدمائى وبعثت الى المنزل .

وعندما وصلت الى المنزل أخذت أطوف حوله ، وفجأة وقفت أمام نافذة أمى ، هذه النافذة التى تعودت أن تتطلع منها ، وبدأ المكان يغرينا ، فان الشمس التى كانت تنعكس عليه لم تكن متوهجة ، بل تبعث الدفء ، وكان الهدوء شاملا ، وممر شخصان أو ثلاثة ، غابطوا خطواتهم وخفضوا أصواتهم ، ومسح أحدهم جبهته ، وأطلق تنهدا عميقا ، وبدأ لى أن هذا التنهد سيظل باقيا هناك الى آخر الزمان .

ولبثت هناك لحظة لمدة دقيقة أو دقيقتين أو أكثر ، وأخيرا تحركت ودخلت الى المنزل . وعندما دخلت وجدت أمى تجلس الى النافذة كعادتها ، فحييتها وردت التحية ، وفجأة شعرت أننى لم أعاملها كما يجب وأننى غبنتها ، فقد كان لها ملفحة جميلة تضعها حول رأسها أيام السبت والأعياد فأخذتها وأعطيتها للشحاذ ليضمد بها قدمه ، وقبل أن أنتهى من توسلى اليها بأن تسامحنى ، كانت تحديق فى حب وحنان ، وتطلعت اليها تغمر قلبى نفس السعادة التى شعرت بها يوم السبت الذى وضعت فيه أمى الملفحة حول رأسها لأول مرة .

وهنا تنتهى قصة ملفحة أمى رحمها الله .



## تعريف بكاتب القصة

### شمونيل يوسف عجنون

أعظم كتاب القصة العبرية في عصرنا . وقد ولد سنة ١٨٨٨ في غاليسيا ، وهاجر الى فلسطين في سنة ١٩٠٨ ، وعاد الى المانيا ١٩١٣ ، ورجع الى فلسطين في سنة ١٩٢٤ ، وأطلق على نفسه لسم عجنون على اسم كتابه « عجونات » أي المهجورات ( وكان اسمه الأصلي « تششكس » ) وهو أحد كتبه الأوائل والذي صدر في أواخر ١٩٠٨ ، ومن مؤلفات عجنون ملحمة كبرى يصف فيها يهود غاليسيا في أوائل القرن التاسع عشر ، ومجموعة قصص منها قصة اجتماعية تصف أحوال يهود بلده في أوائل القرن ، وقصة أخرى تصف نفس المجتمع بعد الأزمة العنيفة التي اجتازها في الحرب العالمية الأولى ، وهناك قصة « ضيف يريد أن ينام » يصف فيها المجتمع اليهودي في فلسطين أيام موجة الهجرة الثانية ، وله أيضا قصة « أمس وأول أمس » . كما كتب كثيرا من القصص القصيرة ، وقد وضعته مواهبه القصصية في الصف الأول بين القصاصين وهو قصاص فريد في نوعه في الأدب العبري فهو قصاص مجدد كما أنه يقوم في قصصه بوصف حقب طويلة من الزمن ومجتمعات مختلفة يختلف الواحد منها عن الآخر اختلافا بينا ، فهو يصف المفكرين الأحرار في القديس في منتصف القرن العشرين ، كما يصف مجتمع بلده في أيام طفولته ، وصباه ، ومجتمع يافا والقديس في مدة هجرته الأولى ، كما يصف يهود المانيا لدى عودته اليها في قصته « بين مدينتين » وغيرها ، ويكتب عجنون أيضا قصصا أسطورية مثل قصة « في قلب الأيام » وقصصا سيريالية مثل قصة صداقة .

ومن خصائص عجنون البارزة لفته الأدبية المتنوعة والتي تجمع بين

اللغتين الحديثة ولغة العصور الوسطى بل ومحاكاة للغة التوراة ، كما

في قصة « عصفوري » .

وقد جمعت كل مؤلفاته فى سنة ١٩٥٠ فى سبعة مجلدات .

وقد منح عجنون جائزة نوبل فى الأدب فى سنة ١٩٦٦ وتوفى سنة

١٩٦٨ .

نرى لدى قراءة هذه القصة أنها تصف لنا حياة المجتمع اليهودى المتدين فى غاليسيا بألمانيا ، وتبرز لنا الطقوس الدينية وتورد لنا المراسم والملابس والأدوات الخاصة بشعائر اليهود .

وأهم من هذا كله أنها تورد لنا فكرة من أهم الأفكار التى عاش عليها اليهود ، وهى فكرة المسيح المنتظر الذى سوف يبعث فيجمع شتات اليهود من أنحاء العالم ويعود بهم الى فلسطين وإلى صهيون حيث يحكمون من صهيون العالم أجمع ، بما فيه من شعوب مسيحية وإسلامية ، وفكرة المسيح المنتظر من الأفكار التى جعلت اليهود يعزفون عن الاختلاط بالشعوب انتظار لبعث المسيح ، وقد ادعى الكثير من اليهود أنهم المسيح المنتظر ، ونشروا دعوتهم بين اليهود ، ثم مالبت أن ظهر كذبتهم وأشهرهم شبتاى زفى الذى أخذ ينشر دعوته فى أزمير وكشفه السلطان العثمانى واضطره لاعتناق الاسلام ونبذ الدعوة الكاذبة ، فأسلم لينجو من الأعداء ولكن هذه الفكرة لم تتحقق حتى يومنا هذا ( فان المسيح عليه السلام قد بعث منذ حوالى ألفى سنة وأنكره اليهود ، بل سلموه الى بيلاطس ليصلبه ) . فأسسوا الحركة الصهيونية التى نجحت بنفوذها ودسائسها لإنشاء الوطن القومى اليهودى فى سنة ١٩٤٨ .





# مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية  
تعنى بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير:  
الأستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي

## هيئة التحرير:

- د. د: بديع جمعة
- د. د: رشاد عبد الله الشامي
- د. د: أحمد فتواد متولى
- د: عبد الرزاق فتنديل
- أحمد الحملى





الناشر

دار الجامعى العربى للتنمية الثقافية والنشر والإعلام  
١٠٥ ش ٢٦ يوليو - القاهرة ت : ٢٣١٦ ٧٧



# مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية  
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي

## هيئة التحرير:

١. د. بديع جمل

٢. د. رشاد عبد الله السامى

٣. د. أحمد فتوح مصطفى

د. عبد الرزاق قنديل

أحمد الحمادى



## فهرست

صفحة

- افتتاحية العدد ..... ٥
- «الاسير العربى»  
د . رشاد عبد الله الشامى ..... ٩
- مراعاة قواعد اللغة العربية فى الفارسية  
د . محمد نور الدين عبد المنعم ..... ٣١
- الأمومة فى الأسطورة والملحمه  
د . مريم البغدادى ..... ٣٨
- مائة عامه على ميلاد كراتشكوفسكى  
د . محمد حافظ دياب ..... ٦٠
- زواج الارملة بين التشريع اليهودى وتقاليده الشرق الادنى القديم  
د . عبد الرازق أحمد قنديل ..... ٧٥
- الصهيونية ثورة ام فكرة  
أحمد الحملى ..... ٩١
- المعالجة الموضوعية لمأساة الحلاج  
عبد الرازق بركات ..... ٩٧
- السماحة فى المجتمع الاسلامى وموقف الخلفاء والشعب منها  
د . عطية القوصى ..... ١٢٠
- المصادر والمراجع ..... ١٣٠



## « الاسير العربى » ، والعجز الاسرائيلى عن الحسم الأخلاقى فى قصة « الاسير » لسامىخ يزهار (\*)

دكتور رشاد عبد الله الشامى

استاذ الأدب العربى الحديث

جامعة عين شمس

تعتبر قصة « الاسير ( هَشَافوى ) ( \* ) » من القصص الاولى التى كتبها س . يزهار  
عن الحرب ، والتى تنتمى الى ذلك الاتجاه الذى يميز بطل يزهار المعذب

( \* ) سامىخ يزهار ( س . يزهار ) : اسم الشهرة للاديب الاسرائيلى يزهار سميلانسكى . ولد عام ١٩١٦ ،  
وينتمى الى الجيل الاول من الادباء الاسرائيليين الذين ولدوا فى فلسطين ( السابرا ) sabra . اشترك فى حرب  
١٩٤٨ ، وكان عضواً فى الكنيست ممثلاً لحزب المباى ، ثم ممثلاً لحزب « رافى » ( قائمة عمال اسرائيل ) المنشق عن  
حزب المباى ، وذلك حتى يونيو ١٩٦٧ حيث استقال من الكنيست . يعتبر أول أديب يعبر فى اتجاهه عن تجربة  
الانسان اليهودى فى صراعه مع البيئة الفلسطينية ( الطبيعة والانسان ) ، وينعكس هذا الاتجاه فى أول قصصه « افرايم  
يعود الى الصفصفه » ( ١٩٣٨ ) . أثر يزهار على جيل كامل من الادباء الاسرائيليين بجمله الشاعرية واسلوب  
المونولوج الداخلى الذى يميز قصصه الاولى ، والذى تحول الى مزج مابين الديالوج والمونولوج بعد ذلك فى روايته  
« أيام صفلاج » ( ١٩٥٨ ) . وشخصيات يزهار أساسا شبان من مواليد فلسطين يعانون من حالة ديناميكية نتيجة  
صراعهم مع قيمهم الروحية ، حيث يواجهون معضلة الصراع بين الانسياق ضمن الجماعة لتحقيق اهداف  
الصهيونية ، وبين احساسهم بمجافاة وسائل وتحقيق تلك الاهداف للمثل الانسانية والاخلاقية . وبرز هذا الصراع  
بشكل واضح فى قصته « الاسير » ( ١٩٤٨ ) و « خربة خزعة » ( ١٩٤٩ ) ، وهى القصص التى كتبها فى أعقاب  
حرب ١٩٤٨ ، وعبر خلالها عن تجربة جندى اسرائيلى لا يستطيع الثورة ضد الاوامر العسكرية التى ترغمة على  
ارتكاب اعمال منافية للانسانية وللقيم ضد العرب العزل من السلاح . من أعماله الادبية : « قبل الخروج »  
( ١٩٤٨ ) ، ست قصص صيفية ( ١٩٥٥ ) و « قافلة منتصف الليل » ، « وبأقدام عارية » ، « قصص  
السهل » ( ١٩٦٣ ) وهى مجموعة قصص تضم القصص : « قصة لم تبدأ » ، و « الهارب » ، « حبقوق » ، و  
« كومة العشب » .

( \* ) ( \* ) سميلانسكى . يزهار : سبع قصص ( شبعاً سيوريم ) ، دار نشر هكبوتس همتوحاد ، القدس ، ١٩٧١ .



الذى يحاسب نفسه حسابا قاسيا ، ويسبب له سلوكه حيرة عميقة ، ومع هذا فانه يعجز في نهاية الامر عن تنفيذ ما يمليه عليه ضميره .

وهذه القصة ، عندما ظهرت للمرة الاولى عام ١٩٤٩ ، مع قصة « خربة خزعة » ، بذلت محاولة فاشلة لمنع توزيعها في اسرائيل ، عن طريق المؤسسة العسكرية ، ولكن القصة لقيت نجاحا فوريا .

وتصف هذه القصة عملية يقوم بها بعض الجنود الاسرائيليين في منطقة قروية في الفترة الاخيرة من حرب ١٩٤٨ .

والقصة هنا لا تتناول قضية طرد سكان قرية عربية ومصادرة ممتلكاتهم ، كما هو الحال في قصة « خربة خزعة » (\*) لنفس المؤلف ، بل تتناول حكاية القبض على راعي عربى والتحقيق معه بتهمة التجسس .

وكما حدث في « خربة خزعة » ، فان القاص هنا يقوم ايضا بدوره في العملية رغما عنه ، وتروى القصة من وجهة نظره . (\*) (\*)

وتحتوى قصة « الاسير » على اربعة مشاهد جسد كل منها بوسائل فنية وصفية خاصة :

(١) المشهد الاول : وهو القبض على العربى وقطيعه من الغنم بواسطة مجموعة من الجنود وعلى رأسهم قائد الفصيلة ، أو مشهد « صيد الاسير » .

---

(\*) كتب س . يزهار قصة « خربة خزعة » عام ١٩٤٩ . وتعكس هذه القصة حادثة بسيطة عن مجموعة من الجنود الاسرائيليين صدرت اليها الاوامر باحتلال قرية عربية وطرد سكانها منها خلال حرب ١٩٤٨ . ولكن مع هذه البساطة التى تبدو ظاهريا لجمل مانعكية القصص الا انها كانت في الواقع بمثابة تجديد كبير في الموضوعات التى تناولها الادب الاسرائيلى ، وكانت بمثابة صوت الضمير الاخلاقى والانسانى لجندى اسرائيل ضد النير والظلم الذى حل بالامة الاخرى ، بالرغم من أن هذا الصوت لم يتعد كونه اكثر من محاولة لتفريغ الضمير الاسرائيلى من عذابات الاحساس بالذنب تجاه ما حدث للعرب على حساب تحقيق احلام التوسع الصهيونية في الأرض العربية وتشريد الشعب الفلسطينى .

(\*) (\*) تذكرنا قصة الاسير بقصة الاديب الفرنسى البير كامى « الضيف » . فكما أن بطل يزهار يؤمر بأن يرافق اسيرا عربيا متهم بالتجسس الى مقر القيادة حيث يعدمونه ، فان دارى المدرس الفرنسى بطل « الضيف » يضطر هو الآخر لمرافقة اسير عربى الى مدينة قرية حيث يخاف ويعاقب على جريمة ضد قانون ليس تابعا له ولا يستطيع ان يفهمه .

يحتوى هذا المشهد فى اساسه على وصف انطباعى من خلال مقارنة لا تتوقف للطبيعة الهادئة من ناحية والجنود الذين ينقصهم الهدؤ والسكينة ، وهو ما أتاح امكانية تطوير نغمة تهكمية واضحة .

فمدخل القصة عبارة عن منظر طبيعى مثالى ، هادى وساكن تماما : « حيث ان الرعاة وقطعانهم كانوا منتشرين بين الجوانب الصخرية ، وبين شجيرات السنديان ، وبين بوادى ورد الجبال ، وكذلك بين الوديان التى تصدر منها اصوات والتى كانت تشع انوارا — تلك الوهجيات القوية للذرة ، المتألقة الذهبية المائلة للاخضرار الصيفية ، التى تكتل تحتها التراب بحجم ثمرة الجوز ، وفتفت الى قمح رمادى بمجرد ان تلمسه قدم ، وتفوح منه رائحة عطرة لارض قديمة ، ناضجة وطيبة ، — وحيث انه فى المنحدرات وفى السهول كانت تتجول الاغنام وقد ظللت اشجار الزيتون التى على قمم التلال على واحدة هنا وواحدة هناك — فقد اتضح بشكل تلقائى انه من المستحيل التسلل الى الداخل دون اثاره هياج ، وهو ما قضى على معنى التجول » . ( ص ٩١ ) .

ان هذه الصورة هى صورة لعالم اسطورى قروى قديم ، عالم متناسق يعيش فى هدؤ وسكينه ، وهو عالم تكمله الفقرة التالية :

« فى مكان ما خلال هذا كان رعاة بعيدون يقودون اغنامهم فى قلب الحقل فى مسيرة هادئة ، بفطرة الحقول والجبال الهادئة ، ودون اعتبار لاي شىء سوى الايام الحلوة ، كما لو كان ليس فى العالم شر ، تحدث منه بالذات قرصة تنبىء بشىء آخر . وفى مكان ما كانت الاغنام تعلق هادئة ، اغنام من عهد ابراهيم واسحق ويعقوب ، وفى مكان ما أغفت القرية البعيدة ، المنقوشة بأكاليل أشجار الزيتون ، كما لو كانت نحاسا كالخا ، وفى منحوتات التلال اصطففت النعاج ، وجبال بعيدة . ولكن مكائد اخرى كانت تقطعها لمن خطوط مائلة من تلقاء نفسها » ( ٩١ )

ومرة اخرى نجد أن الصورة كلها مليئة بالكمال والهدوء الشعرى والانسجام الذى يعكس طبيعة المجتمع الرعوى القديم ، الذى يميزه السمو الاجتماعى والاخلاقى .

ومن هنا فانه لكى تكتمل الصورة الخيالية لوصف هذا الواقع ، فان قطيع الغنم قد أصبح قطعاً من « عهد ابراهيم واسحق ويعقوب » ، حيث يعيد هؤلاء الرعاة العرب بالذات فى ذهن القاص ، ذكرى آباء شعب اسرائيل ، وهو ما يجعلهم يشكلون جزءاً

طبيعيا متأصل الجذور في تلك الأرض ، ويشكلون جزءا جوهريا من الطبيعة التي ظلت على عهدها كما كانت منذ أيام التوراه ، طاهرة خالية من الشر والسوء .

ومن هنا تصبح الطبيعة عاملا رمزيا يكشف عن التحدى الاخلاقى ، وأيضا الدينى الخاص بعالم خيالى كامل فى مواجهة الغزاة الذين يستعدون لتدنيسه وتدميره .

وفى وسط هذه اللوحة الطبيعية الخيالية التاريخية كان الجنود الاسرائيليون يعيشون مع شىء من التوتر ينبىء ربما بما سوف يحدث من انتهاك لكل هذا الجمال وهذا الهدوء . ففى بداية الفقرة الثانية يقول القاص :

« جلسنا على الاحجار لنسترخى بعض الشىء ، ولكى نبرد العرق المتدفق فى ضوء الشمس . كان كل شىء يموج بالصيف مثل خلية نحل مذبذبة .

وكانت الدوامات الذهبية للحقول الجبلية ، وتلال حقول الزيتون ، والسماء الملتهبة مع الهدوء الرهيب — كانت تبهر الابصار احيانا وتعزى القلب ، لدرجة الشوق الى كلمة مبهجة تخلصنا من هذا » ( ٩١ ) .

ان الوصف هنا فيه نوع من الانسجام بين وصف الراعى الذى يجلس مراقبا لاغنامه ، وبين جلوس الجنود المتعبين من أعمالهم ، ولكن وصف الطبيعة ينذر بحالة من الملل والسأم والبحث عن شىء ما للخروج من وطأة الاحاسيس الداخلية الضاغطة ، وهو ما يمهّد للانتقال الى شخصية قائد السرية الذى سيكون قراره بالقبض على الراعى العربى هو البداية لتبديد كل هذا الجو الهادى والاخلال بكل مدلولاته التاريخية والدينية .

ولكى يؤكد القاص التناقض الكامل بين انطباعاته عن الطبيعة ومحتوياتها من جماد ونبات وحيوان وانسان ، وبين ما سيقع على مسرحها من احداث ، يجعل الجنود الاسرائيليين يرون المشهد ويسجلون هم الاخرون انطباعاتهم ، وهى الانطباعات التى تنم عن رغبة فى التوحد فى هذه الطبيعة وفى الارض وفى العمل فيها بدلا من ان يكونوا تحت امرة قائد السرية :

« ورأينا عالما من التلال ترتجف بالخضرة والاحجار الصخرية وأشجار الزيتون على البعد ، عالم تتقاطع فيه تلال الذرة — ان عالما كهذا يثير فيك السكون ، وكان الشوق الى خير الارض الطيبة والمنبتة يقظاً ومغريا للعودة الى عمل الاجير ، والى التراب المغطى

بالطين ، والى كد موسم شاق ، الى شىء يختلف عن أن أكون فردا فى طابور يتدبر الميم ميم ( قائد الفصيلة ) كيف يلقيه بقوة فى منطقة ساكنة بعد الظهر » ( ص ٩٢ ) .

وفى مواجهة هذه الصورة تظهر شخصية « الميم ميم ( قائد الفصيلة ) ( اختصار للكلمات العبرية : مفقيد محلاقا ) ، الذى يمثل رمزا ملموسا للعالم الآخر ، الذى يبدو فيه كل شىء صاخبا ومعقدا واصطناعيا وقاسيا . ويكون التمهيد للحدث الرئيسى فى القصة على خلفية من احساس القائد الاسرائيلى بالتوتر الذى يعم جنوده بسبب فترة المعارك ، والظروف السيئة للاقامة والتغذية ، والانعزال المتواصل عن الاقارب والاصدقاء ، مما يدفعه خشية ان يثيروا الشغب الى التفكير فى ان يشغلهم بعملية تفتق عنها ذهنه : « ان قائد فصيلتنا هذا كان يطيل النظر فى نظارته المكبرة ، ويمص السيجارة ويدبر الخطط . اولا لامعنى للسير الى الامام . وثانيا ، ليس من المتصور العودة بأيدي خاوية . ان شخصا ما من بين كل الرعاة ، أو شخصا ما بين كل الفتيان ، أو ربما كذلك بعض منهم ، يجب ان يقبض عليهم ، ان عملية لابد وأن تحدث ، أو شيئا ما لابد وأن يحرق ، وأن نعود حينئذ بشىء حقيقى ، بشىء هو حقيقة قائمة . » ( ص ٩٢ ) .

وعند هذه اللحظة هذه تستيقظ غريزة الصياد الكامنة فى نفوس الجميع ، وعلى رأسهم قائد الفصيلة ليحدث فصل حاد بين هؤلاء الرجال وبين الطبيعة ، وحيث ينسحب من نفوسهم الاحساس القروى الاخلاقى الذى ثار فيهم من قبل ، ولا يعودون يلتفتون الى ما حولهم أو يلاحظون السهول والوديان والصمت الذهبى . وعلى الفور تبدأ عملية « الصيد » صيد الاسير الراعى العربى البرىء الذى اكتشفوه يجلس « فى ظل احدى اشجار البلوط ، فتى غض يجلس وأمامه غنمه فيما تبقى فى الارض من الزرع بعد الحصاد » ( ص ٩٢ ) .

ويتم وصف عملية صيد الاسير العربى البرىء وكأنها عملية عسكرية عظيمة تتم ضد احدى كتائب العدو ، وليس ضد انسان أعزل وبرىء ، وهو ما يعكس سخرية القاص من هذا العمل الشرير :

« وعلى الفور وضعت حدود دائرة فى المنطقة ، والجميع خارج الدائرة ، وفى وسطها خصص واحدا ليصده حيا ، وخرج الصيادون . معظم الجماعة سيخفى نفسه بين الشجيرات وبين الصخور الى اليمن ، وأما الى اليسار وإلى أسفل فسوف يخرج قائد الفصيلة مع اثنين أو ثلاثة للتطويق ، وللانقضاض المفاجئ ولدفع الصيد الى اذرع المتربصين الى اعلى . » ( ص ٩٢ ) .



ويتابع وصف المشهد بعد ذلك ليرز التناقض بين جو الاسترخاء والهدوء والانسجام المميز لمظاهر الطبيعة ، وبين حالة النشاط الجسدى للصيادين الذين يدنسون الارض بنعالهم ، والذين تحدث بينهم وبين الطبيعة حالة من الغربة ، حيث يستغلونها لتنفيذ عملية وحشية لا انسانية وتحول على أيديهم الى منطقة بالمفهوم العسكرى :

« سلكنا الى داخل ذهب الذرة الغضة ، وسمّدنا بأقدامنا الشجيرات المقطوعة التى قضمتها أسنان ذلك القطيع ، ولامست أحذيتنا ذات المسامير حبات من الرماد الساخن الرمادى ، وكنا « نستغل » جيدا « المنطقة » و « سطح الارض » ، و « النبات الطبيعى » وحماية « المناطق الميتة » ، واندفعنا عدوا نحو الشاب الذى كان يجلس على حجر فى ظل شجرة البلوط . وقفز على قدميه ، واستبد به الفزع على الفور ورمى عصاه وجرى فى حيرة مثل ظبية مطاردة واختفى وراء سلسلة الصخور ، مباشرة نحو أذرع الصيادين » ( ص ٩٢ ) .

وهكذا نجد ان استخدام المصطلحات العسكرية مثل « المنطقة » و « سطح الارض » يكشف عن مدى السخرية فى مقابل الاوصاف السابقة للطبيعة ، كما يكشف عن أن هؤلاء الجنود غرباء عن المكان .

ولا يكتفى قائد الفصيلة بهذا اذ سرعان ما يتفتق ذهنه عن فكرة ، هى أخذ القطيع مع الاسير استكمالاً للعملية العسكرية البارة ٩١ :

آه ، أى ضحكة هذه ، قمة المتعة ! إن قائد فصيلتنا لم يسترح وسرعان ماومض اختراعاً سريعاً ومفاجئاً بتوقد ذهن جرىء . سنأخذ الغنم ايضا ، عملية متكاملة . وضرب كفا بكف وختم بحك الكفين المترنحين ثملاً ، قائلاً : هذا هو الموضوع ! وجاء شخص من بعده لحس ريقه وبلعه : « سيكون هناك جولاش ! ( وجبه طعام معده من اللحم والتوابل ) أنا أقول لكم .. » ونشطنا جميعاً للمهمة برغبة عارمة ، جعلتها متعة المنتصرين والمكافأة تغلى بحماس حقيقى : يله ! » ( ص ٩٢ ) .

وبعد ذلك يحاول الجنود الاسرائيليون ان يقودوا الغنم ولكنهم يفشلون فى المهمة لانهم لا يعرفون كيف يقومون بمهمة الراعى ، وأصابوا الغنم بالفزع فتفرقت فى كل مكان . وفى هذا الجزء من المشهد نجد ان القاص الغاضب من قسوة الجنود الاسرائيليين ، الذين استيقظت فى نفوسهم غريزة الانسان البدائى « لقد خرج الصيادون » ، يستغل هذه الفرصة ، التى منحت له ، لكى يسخر من هؤلاء الجنود ،



ومن قائدهم ، فيجعلهم في محاولتهم جمع الاغنام يلجأون الى تقليد اصوات الماعز والخراف ، فكأنه يلجأ بذلك الى وصف هؤلاء المنتصرين بأنهم كالماعز والتبوس الغبية :

« ولكن هذه الضجة أفزعت الغنم ، وكان منها من رفع رأسه ، ومنها من نوى أن يهرب ، ومنها من أراد ان يعرف ما سوف تفعله تلك التى تقف لكى يفعل مثلما تفعل . وفيما عدا هذا فكيف يقودون الغنم ؟ وأخذنا نضحك ونستهزئ — وهنا قال قائد فصيلتنا ان معلمى كتابيب مثلنا ، وحمقى مثلنا لا يصلحون لشيء على الاطلاق سوى للسخرية من كل شيء جميل وطيب . وبدأ فى اصدار صوته بررر ، بجرررررر ، ومطع ع ، طع ع ، وسائر الاشارات والأصوات المتفق عليها منذ بدء الخليقة بين الراعى وغنمه ، وأمر أحدنا بأن يسير قائدا ( كالتيس — المترجم ) ويقول بانا — بانا ، وأن يقوم اثنان من كل جانب بالتلويح بينادقهم مثل عصي الرعاه ويطرغوا بألحان الرعاة لقطيعهم ، وأن يقوم من الخلف ثلاثة أو أكثر بالقيادة بنفس الطريقة ، وأن نسيطر بنشاطنا وبالضحك المجنون على بلاهتنا المترددة ، المحيرة الى حد ما ، وأن نكون أجمل وأحسن ، أيها الجنود . » ( ص ٩٣ ) .

ومرة اخرى نجد ان قائد الفصيلة يخطط للسيطرة على الغنم ، كما لو كان يخطط لمعركة حربية ويرسم الخطط ويوزع القوات ويحدد المهام . وهنا نجد كذلك محاولة من قائد الفصيلة لكى يقوم جنوده بدور الرعاة ، بدور الاسير ، وهو الامر الذى يرمز الى خرق كل القيم والمفاهيم المرتبطة بعمل الغزاة . ان البنادق تتحول الى عصي ، والجنود يقلدون اصوات الرعاة ، ويكلف أحدهم بأن يقوم بدور التيس القائد ، كل هذا يحول المشهد الى مشهد كوميدي سافر ، يبرز غرابة وقسوة الحدث . وحين يفشل الجنود فى اداء هذه المهمة لانهم حسب تعبير قائدهم « حمقى لا يصلحون لشيء على الاطلاق سوى السخرية من كل شيء جميل وطيب ، » يلجأون الى الراعى الاسير لكى يقود غنمه معه فى رحلة العذاب ، ويكون هذا هو المبرر لكى يزيحوا من على عينيه العصابة التى ربطوها عليها ، ولكنه يظل مقيد الايدي :

« افتحوا عيونهم ، ولكنى اربطوا يديهم : انه سيقود الغنم امانا ! » أومض قائد فصيلتنا واحدة اخرى من ومضاته ، التى كان ادمان شراب القتال يولدها فيه بكثرة ، ومرت علينا حينئذ ومضة بهجة ، انتقلت من شخص الى آخر . حسنا . ورفعوا العقال الاسود ، وألقوه فى يده وقيده بشدة جيدا . وحينئذ طووا للمفزوع حافة العصابة من

على أنفه وتحدثوا إليه قائلين « قد الغنم قدامنا » ( ص ٩٣ — ٩٤ ) . وعند هذه اللحظة يتساءل القاص :

« لست أدري ما الذى فكر فيه الاسير حينما أضاءت عيناه ، وما الذى كان فى قلبه ، وما الذى شعر به دمه ، وما الذى زأر به دمه ، وما الذى تراكض فيه الرثأى الذى يتجلى فى اوصاف الطبيعة التى تتجاوب تجاوبا إلهيامع ما ينطوى عليه . المشهد من اغتصاب وقسوة لامبرر لهما .

**المشهد الثانى :** هو مشهد ذهاب الاسير الى الموقع العسكرى ووصف الموقع العسكرى .

وفى هذا المشهد نجد ان يزهار يستخدم تكتيكا مختلفا تماما عن التكنيك الاول ، الذى وصف به عملية اسر الاسير فى المشهد الاول . ويمكن وصف هذا المشهد بأنه خطاب محزن استرجاعى ، تتجلى فيه خلاصة الشعر الهجائى .

ان يزهار يصف فى الجزء الاول من هذا المشهد الرموز الكثيرة للموقع العسكرى ، ولكن ليس وفقا لسلوية التصويرى الذى انتجه حينما وصف منظر التلال والجبال . انه يستخدم هنا الجملة الخطائية ، التى تهدف الى ابراز انماط الحياة الموجودة فى الموقع العسكرى ووجوده الدنس ، بدلا من الجملة الوصفية المركبة التى تهتم بأن تحوى الصورة الكاملة للمنظر الطبيعى بكل تفاصيله .

وفى بداية هذا المشهد يبدو التناقض المريع بينه وبين المشهد الاول ، حيث يظهر فى مقابل عالم العصور القديمة الخاص بالاسير المتميز بالطبيعة الجميلة الصافية والانسجام ، نجد عالم الموقع العسكرى القذر والمشوه :

« لقد اخذت فى الاتضاح ملامح الموقع : قرية عربية ممثلة لاصداء متقطعة . تل نمل مهجور . عفن من كثرة الخرائب ، وجود ذو رائحة كريهة ، ملء بالبراغيث ، ملء بالقمل . بؤس وحماسة القرى التعيسة

دون وجود وهو عاجز — لست أعرف الا أن هذا قد بدأ يفرقع فرقعات ونفخات بينه وبين غنمه ، كما لو كأن شيئا لم يحدث على الاطلاق ، وهبط من صخرة الى صخرة بين الشجيرات ، مثل هبوط راع من صخرة الى صخرة بين الشجيرات ، والغنم المشدوهة والمفزوعة — وراءه ، ووراءها على الفور ومن حولها أصوات حلوقة

النشازية ، ورفسات أقدامنا وضربات بنادقنا ، وكنا نهبط بضحك فاسق مجنون الى الوادى » . ( ص ٩٤ ) .

ويقترّب المشهد من نهايته ، وعندئذ تقوم الطبيعة بدورها كعين مشاهدة الهية ، ويعبر عن سخطها على ما يجرى ، فى اطار توارقى يذكرنا بمشاهد تجلى الرب الغاضب فى مشاهد الطبيعة :

« ولم نر الشمس التى كانت طوال هذه اللحظة الصاخبة — آخذة فى الانحدار ، آخذة فى الاصفرار ، الى أن حدث فجأة ، حينما درنا حول سلسلة الجبال ، أن ضربتنا موجة عظيمة ومبهرة للابصار من التوهج ... بدت وكأنها نوع من السخط العلوى ، يرنو الى ماهو اكثر من هذا » ( ص ٩٤ ) .

ومع الانسحاب من هذا المسرح الذى دارت عليه احداث مشهد الصيد ، يتساءل القاص عما ستبد وعليه مظاهر هذه الطبيعة بعد اقتناص الصيد البرىء ، وبعد ان شاهدت دوس الاشرار للطرق المستقيمة :

« كيف ستواصل الذرة الاصفرار ، كيف ستواصل الشمس التفاخر الصامت » ( ص ٩٤ ) .

وهكذا فان المشهد الاول من القصة يحتوى على الجانب الساخر التهكمى الذى يتجلى فى عملية صيد الراعى العربى البرىء بكل ما انطوت عليه هذه العملية من مبالغات وأوصاف تجنح بها الى الكوميديّة ، بالاضافة الى الجانب الإنساني . وفجأة كشف عن اطرافهم ، ربة بيتهم ، احواشهم ، أقدم مقدساتهم . وفجأة طوى ورفع فستانهم على وجوهم ، وكشف عار اجزائهم العارية ، فاذا بها حقيرة ، منكشمة متعفنة . فراغ مفاجيء . موت بالسكته . غربة ، وعداء ويتم » ( ص ٩٤ — ٩٥ ) .

والاختلاف فى التكنيك يتضح فى تلك الجمل القصيرة ذات النظام المتعاقب : « قرية عربية محتله . اصدااء متقطعة . تل نمل مهجور . الخ » . كما يتضح الاختلاف فى الوصف فى تلك الاوصاف التى تحدد ملامح الموقع والتى تتميز بكلمات مثل : عفن .. ورائحة كريهة .. وملء بالبراغيث والقمل .. والبؤس والحماسة .. والتعاسة .. والحقيرة .. والمتعفنة .. والغربة والعداء .. واليتم .. الخ . كما يتميز ذلك المشهد بأقسامه المختلفة بحرص القاص على ان يبدأ الفقرة الوصفية بلازمة هي :

« لقد اخذت في الاتضاح ملاح الموقع » ، وان ينهيها بجملة : « وشيء بهم » . وبعد ذلك ينتقل يزهار من وصف الموقع العسكري الى وصف الرجال ، الذين تتناسب أوصافهم المتسمة بالقذارة والعفن مع أوصاف الموقع الذي يعيشون فيه :

« بالتأكيد فعلا ، هناك الى أعلى ، في الخنادق الرمادية ، البدينة ، كان يتجول هؤلاء المدنيون ، الذين جعلوهم جنود حرس ، طعامهم ليس طعاماً ، ومياههم ليست مياهاً ، ونهارهم ليس نهاراً ، وليلهم ليس ليلاً ، الى الجحيم ما يفعلوه وما يحدث ، والى الجحيم ما حدث ذات مرة حسناً ولائقاً ومقبولاً الى الجحيم — وهيا بنا نتعفن وفقاً لذلك عفناً جيداً ، ونطيل الذقون ، ونتكلم بلغة متعجرفة ، وتلتصق الملابس المشبعة بالعرق بالجسد غير المقتل ، الذى تنتشر فيه القرحات ، ونطلق النار على الكلاب الضالة لتتعفن وتتن ، ونجلس فى التراب اللزج ، وفى العفن الغروى ، وننام فى الروث ، ونقسى قلوبنا تجاه كل شيء — لا يهم ! » ( ص ٩٥ ) . وهكذا فان علامات وتعبيرات وصف الجنود هي : القذارة ، والتئانة ، والعرق ، والاتساخ ، وغلاظة القلب والقسوة واللامبالاة ، وعدم الاهتمام بأى شيء . وتستمر السخرية والتهكم :

« لقد اخذت في الاتضاح معالم الموقع . لقد عم الفخر خطواتنا : ان نعود مع غنيمة هائلة كهذه ! جعل ايقاع خطواتنا متكلفاً . القطيع الذى ثغا واندفع مفزوعاً ، والاسير الذى عادوا وسحبوا على انفه المندبل ( بسبب اسرار الموقع ) ، كان يجبر صندله ومرتبكا لاحول له ولا قوة فاقد الرؤية وبتويخ سخى — ولكن ، فيما عدا كل هذا ، كانت المتعة تزداد انتفاضا ، ورضاء حقيقيا ، يالها من حكاية ، انه مشروع ! كنا نتصيب عرقاً ، وكنا جنوداً للغاية ورجولين للغاية . وقائد فصيلتنا — ما الذى يمكن ان نقوله : انه نهاية العالم ! ومن السهل ان نصف اى استقبال اقاموه لنا . » ( ص ٩٥ ) .

ان الفقرة السابقة هي استمرار لنفس التكنيك السابق ، فاللازمة التى بدأ بها الفقرة السابقة تتكرر : « لقد اخذت في الاتضاح معالم الموقع » ، وبعد ذلك يبالغ فى الوصف الساخر لاحساس الجنود الاسرائيليين بالزهو والخيلاء والاحساس بالانتصار فى الموقعة الرهيبة التى انتهت بأسر هذا الراعى العربى المسكين : « كنا جنوداً للغاية ورجولين للغاية » ، وتصل نغمة السخرية والتهكم الى ذروتها حين يشير الى : « اى استقبال اقاموه لنا » ، انه استقبال المنتصرين المظفرين العائدين « بالغنيمة الهائلة » .



وفي الجزء الثاني من هذا المشهد يصف يزهار الرجال الذين وقفوا في دائرة حول الاسير . مستخدما لازمة تتكرر هي : « كان هناك واحد » . والوصاف التي يستخدمها يزهار ليست اوصاف فنية تشكيلية خارجية ، اى وصف وجه المتحدث وملامحه وهيئته ، كما أنه لا يلجأ الى وصف الحالة النفسية للفرد الذى يشترك في السخرية من الاسير — ان يزهار ينتقى صورا جانبية وصفات مميزة للواقفين في الدائرة :

« كان هناك واحد صور كل هذا الامر . وحينما سيسافر في اجازة سيبدأ في جعلها صورا . وكان هناك واحد جاء من خلف الاسير ولوح بقبضته بطريقة التفافية شهوانية ثم عاد واختفى ملتويا في سرور بين الناس . وكان هناك واحد لم يعرف ببساطة ما اذا كان جميلا ام غير جميل ، وما اذا كان جميلا ام غير جميل ، وما اذا كان ضروريا أم غير ضرورى ، وكان يحرك عينيه بحثا عن مساعدة من الرفاق من أجل رأى أيا كان . وكان هناك واحد ، قلب ابريقا على حلقه وعب منه بأسنان مكشوفة نافورة ، بينما اصبعه اليسرى في الهواء تخطر جمهور سامعيه بأن السائل يعب هكذا وأن هناك بقية ستأتى » للاوزى ايزارس « الذى هو دائرة واحدة من دوائر كثيرة من السمن السائل . وكان هناك واحد يرتدى قميصا داخليا ، وكان ييقب في دهشة وفي حب استطلاع كاشفا عن اسنان فاسدة لم يغير كثيرا من اطباء الاسنان والليالى ، وحجرات ضيقة بلا هواء ، وزوجة نحيفة وزرنيخية ، وبطالة ، وعمل في الحزب — وليس عبثا ان تعبوا في تعميق » اذن ماذا سيكون ، ماذا سيكون « الابدية الخاصة به » . ( ص ٩٦ )

وبعد ذلك يستخدم القاص لازمة اخرى هي . « وكان هناك ايضا امثال هؤلاء » ويصف من خلال هذه الازمة نماذج اخرى من الواقفين في الدائرة حول الاسير ، حيث تكون هذه الكلمة اقصر واسرع ( بالعبرية ) : « وكان هناك أمثال هؤلاء الذين كانوا يسرعون الى السينما والى مسرح « هيلما » ، « الاوهيل » (٥) « والى المكنسة » (٥) ويقرأون ملحق يوم السبت في صحيفتين . وأمثال هؤلاء الذين كانوا يعرفون فصلا عن هوراتس وعن اشعيا النبى وعن حليم نحمان بياليك وايضا عن شكسبير . وأمثال هؤلاء الذين يحبون ابناءهم ونساءهم ، والحديقة الصغيرة التى بجوار المنزل وصنادل

---

(٥) اسماء مسارح اسرائيلية .

(٥) (٥) اسم مسرحية اسرائيلية مشورة .



المنزل . وأمثال هؤلاء الذين يكرهون الوساطة ، ويدعون الى عصر عادل ، والذين يرفعون صوتهم صارخين ازاء ما يُشتم انه مجرد ظل من الظلم ، وأمثال هؤلاء عكر عليهم فرط الغضب من الضرائب ومن ايجار الشقة ، كل قدر طيب فيهم . وأمثال هؤلاء ليسوا هم وفق ما يظنون انهم عليه ، كل هؤلاء كانوا يقفون في دائرة سعيدة حول واحد أسير عيونه معصوبة بمنديل ، وليس هذا فحسب بل ان هذا استغل حينئذ ، بالفعل هذه الفرصة المعينة ، ومد احدى كفيه المكتنزة ، التي لا يمكن على الاطلاق ان تعرف ما إذا كانت متسبخة أم لا ، سوى كونها كف قروي » ( ص ٩٦ ) .

ان يزهار في هذه الفقرة لا يصف انسانا واحدا فقط ، كما انه لا يصف الجماعة وصفا كاملا . انه بمثابة المراسل الصحفي الذي يصف بكلمات متتالية قليلة ولاذعة وفي جمل قصيرة ساخرة مجموعة من رجال في وضع معين ، وضع حقير وبغيض . وكل هؤلاء الذين يقفون بما يميزهم « عفن الاسنان » ، و « الزوجة النحيفة الزرنيخية » ، و « قراء الملاحق الادبية » ، « والذي يعب السائل » ، و « رواد السينما والمسرح » ، و « كار هي الوساطة والظلم » ، « ومن يبدو على غير حقيقتهم » و « ومن يبدو على حقيقتهم » ، كل هؤلاء ، يقفون في « دائرة سعيدة » حول « واحد » معصوب العينين يتسم بالقذارة الملتصقة به كعلامة من علامات العلاقة الطبيعية بينه وبين الطبيعة .

وينتهي هذا المشهد بوصف نقل الاسير العربى ، الى مكان التحقيق بواسطة اثنين « ميم كميم » ( قادة جماعات ) و « ساميخ ميم ميم » ( مساعد قائد الفصيلة ) . وفي هذه الفقرة يجعل يزهار كلا من الاسير ومساعد قائد الفصيلة وكأنهما شخص واحد يواجهان مصيرا واحدا :

« كانت حينئذ لحظة كما لو كان كلاهما يسعيان لتجاوز العوائق بسلام ، ويساعد كل منهما الآخر ، كما لو كانا سويا ، كل مع الآخر ، كما لو كانا سويا — لدرجة انه قبل وصولهما الى المنزل ثغا ذلك الاسير دهشا وكرر ما ثغابه من قبل قائلا : « فيه سيجاره ؟ » مقاطع قليلة ، احدثت خللا على الفور ، وبمقتضاها سحب المساند اليد المسانده ، التي كانت تكاد تكون متشابكة في ذراعه ، ونفض نفسه من كل شيء ، ورفع حاجبيه غاضبا » ( ص ٩٧ ) .

وهذا الوصف هو تمهيد لما سوف يلقاه الاسير من معاملة سيئة لا انسانية اذ ان مرافقه يتخلى عنه ويتركه يكاد يسقط من على السلام ، مما جعله يستسلم لما سوف يلقاه من مصير .

وهكذا فان ايقاع هذا المشهد يتم بأسلوب موسيقى كامل ، يتدرج من وصف الموقع ، الى وصف الرجال ، الى وصف تسليم الاسير للمحققين ، منتهيا بالحقيقة النهائية ، وهى السقوط الكامل للاسير فى يد هذه الحفنة من القذرين اللامبالين المتوهمين بالبصر الغاشم الذى حققوه بصيد الاسير . وعندئذ يبدأ المشهد الثالث .

المشهد الثالث : يتضمن التحقيق مع الاسير فى الموقع .

وفى هذا المشهد لايلجأ يزهار الى الجمل الموزونة ويعود الى الوصف البطيء والكامل للاشخاص وأعمالهم . والمحور الاساسى لهذا المشهد هو تبادل الحوار خلال التحقيق بين المحققين والاسير ، ولذلك فان الجمل تأتى هنا قصيرة وكثيفة وبمعدل سريع يضيف على الديالوج الدرامى اطارا مسرحيا . وهكذا فان هذا المشهد يمثل فى مسلسل مشاهد القصة عاملا جديدا يعكس الدراما الواقعية . فيعد تكنيك الوصف التفصيلى للطبيعة فى المشهد الاول ، وبعد المجموعة الوفيرة من الجمل الخطائية فى مشهد وصف الموقع العسكرى ، يدخلنا يزهار فى الجو المشحون بالمونولوج فى داخل غرفة مغلقة مظلمة .

ويبدأ هذا المشهد بوصف لمجموعة المحققين الجالسين حول المائدة وقد أربكهم الدخول الفاجئ للاسير المعصوب العينين :

« كان يجلس خلف تلك المائدة قادة ترسم عليهم صرامة الرسمية ينتظرون فى جو من البهجة وأفسد اقتحامه هذا غير المأمول الى الحجرة كل ما أعدوه فى قلوبهم ، وكل ما كان فى الجو ، وفى الحارس الذى لدى الباب ، وفى الميم كاف ( قائد الجماعة ) الاول والثانى ، وفى الساخ ميم ميم ( مساعد قائد الفصيلة ) ، لدرجة انه ، فى نهاية الامر ، كان لابد من بحث الامر مجددا واعادة تنظيم كل شئ ، وبغضب » ( ص ٩٧ ) .

ثم يبدأ فى وصف هؤلاء المحققين بصورة تهكمية :

« هذا الذى جلس فى الوسط كان طويلا ، ذا شعر منتصب ، حاد الوجه ذا عضلات ، وعلى يساره جلس واحد هو كله ليس الا قائد الفصيلة نفسه ، فيما عدا انه اتضح الآن انه اصلع بعض الشئ ، وان شعر اصداغه مائل وقد ازداد وضوحا ، وبين مفرق حاجبيه مسامات شعر باهت ، وسيجارة مسحوقة فى فمة ، يتصبب عرقا ، مسترخ ، انه بطل اليوم ، وليس الا فى بداية اعماله العظيمة . ومن بعده قليلا ، الى الحائط ، فى عزلة تظاهرية ، كان يرتكز واحد شاب فتى كان يقف منتصبا يعن النظر

باهداب مرغية بوعى الواحد الذى يعرف حقيقة معينة جدا ، وينتظر ان يعرف كيف فى نهاية الامر ، ودون اى احتمال آخر ، سوف تتضح هذه الحقيقة » . ( ص ٩٧ ) .

وقد اعترف هؤلاء القادة بأن هذا الاسير جاسوس ، وبدأوا فى التحقيق معه ، ولكى يسحبوا من فمه الاعترافات بالاسرار ، بدأوا معه الحديث بشكل ودى فسألوه عن اسمه ، وسنه ، وأبناء بيته وأملاكه ، وعن أهل قريته ، وحكى العربى عن ابنه الذى غادر القرية ومات ، وعن زوجته وعن بناته الاثنتين . وطلب منه المحققون ، ان يذكر لهم عدد المصريين الذين فى القرية ، وان يصف المدافع الرشاشة والمدافع التى فى القرية . ولم تشف اقواله المتلثمة غليل القادة ، فبدأوا يكيلون له الرفسات :

« غير معروف من أين خرجت حيثئذ واندفعت ، بسرعة البرق رفسة ، اندفعت من ضبط النفس وانطلقت فى النهاية ، فى خط مائل ، وبدعم ارتياح ، وعن مسافة قصيرة الى حركة رفسة قوية جميلة ، جعلت المحقق معه يتهيج ، معصوب العينين وغير مستعد ، لدرجة انه انفجر فى صيحة مفاجئة ، اكثر منها صيحة الم ، وانهار على المائدة ، وهو مابدى انه لعبة غير لائقة اكثر منه اسلوبا » لا استخراج الاقوال » . شئ ما غير متوقع ، غير طبيعى . شئ ما ليس هو . ليس هو . » ( ص ١٠١ ) .

وعندئذ يضع احد القادة المحققين منهج الاستجواب الذى يجب ان يتبع مع مثل هذا الاسير :

« اذا كنت تريد اقوالا حقيقية : اضرب . واذا ما كذب هذا الرجل — اضربه — واذا تحدث بالحقيقة ( لا تصدقه ! ) — اضربه حتى لا يكذب بعد ذلك . اضربه حتى لا تكون هناك حقيقة اخرى . اضربه لانه تحت اقدامك . فكما ان تحريك الشجرة يسقط الثمرة الناضجة تماما ، فان تحريك الاسير يؤدي الى الحقيقة الكبرى للغاية . فمن الواضح انه هكذا . انه لا يعتقد فى هذا — لاتناقش معه : انه انهزامى . ان امثاله لايشنون حربا . لا ترحمه : اضربه . انهم لن يرحموك . وفيما عدا هذا : ان الجوى ( من هو غير يهودى — المترجم ) معتاد على الضربات » ( ص ١٠١ ) .

ان القاص يبرز فى هذه الفقرة مدى القسوة فى معاملة الاسير ، ذلك الراعى البسيط الذى يريدون ان يحصلوا منه على الاسرار العسكرية التى يمكن اذا لم يحصلوا عليها » ان يسفك دم يهودى ، دم شباننا » ( ص ١٠٢ ) .

وهو يحاول ان يرضيهم بوصف اشياء لا يفهمها بمختلف الحركات من يديه وقدميه  
وهو معصوب العينين لدرجة ان كل شيء في النهاية اصبح :

« لامعنى له ، وأصبح واضحا للغاية حينئذ في الحجرة ، ان كل هذا ليس الا ورطة  
كذب » . واستمروا في كيل الضربات له :

« لقد ضربوا بلا رغبة . وكان أكثر دهشة حينما سقطت من مكان ما خبطة عصا  
صغيرة على ظهر الاسير — خبطة غريبة مخدشة للاذن » ( ص ١٠٢ ) .

وفي هذا الجو المشحون بالقسوة اللامبالية ، وداخل تلك الغرفة المظلمة الخائقة المليئة  
بدخان السجائر والرائحة الرطبة ، والتي تتناقض تناقضا متطرفا مع عالم الاسير ، عالم  
النور والطبيعة الرحبة والعشب ، وفي وجود تلك الشخصيات التي لا تتصف الا بالقذارة  
والبلادة ، تظهر شخصية الحارس الذى كان يقف على الباب . وهذا الحارس يقوم بدور  
القاص ويعبر عن مشاعره تجاه ما يحدث داخل الغرفة : بوقفته على باب حجرة التحقيق  
يصبح ذا مغزى رمزى . انه يقف بين عالين حيث يرى القذارة والقبح داخل الغرفة ،  
ويرى كذلك تألق السماء فى الخارج ، وهو بذلك شخص معلق بين هذين العالمين .

« بدل الحارس الذى لدى الباب وقفته من قدم لآخرى » ( ص ٩٩ ) ان هذا  
التبديل هو اشارة الى الوقفة غير الهادئة القلقة التى تجتاح الحارس ازاء مايجرى . ومرة  
اخرى :

« ذلك الحارس الذى لدى الباب ، الذى كان يتناول فى وقفته من قدم لآخرى ،  
وكان يطل بعينه من حين لآخر الى فراغ منطقة الباب ، ربما كان يبحث فى تألق السماء  
على شيء ما آخر عما كان يوجد فى ظلام الغرفة القذرة التى هنا » ( ص ١٠٢ ) .

ان هذا الحارس بوقفته على باب حجرة التحقيق يصبح ذا مغزى . رمزى انه يقف  
بين عالين حيث يرى القذارة والقبح داخل الغرفة ، ويرى كذلك تألق السماء فى  
الخارج ، وهو بذلك شخص ينتمى الى هذين العالمين ومعلق بينهما دون خيار وهذه  
الوقفة القلقة وتغير حالة وقفته من قدم لآخرى ، هى رمز تمهيدى لما سيأتى لطابع هذا  
الحارس والقاص الحائر المتردد والمتقلب غير القادر على الحسم الاخلاقى ازاء ما يراه  
ولا يرضى عنه . وتتجلى مقدمات هذه الحيرة حينما يخطر على بال الحارس احتمال ان  
يكلفوه بانهاء الامر مع الاسير :



« كان هناك خوف آخذ في التكثف في داخله من ان يحدث الان أمر مريع ، ولا يكون هناك خيار ، اذ ما الذى بقى سوى ان يقولوا له : خذ هذا الحقير وأنه الامر معه » ( ص ١٠٢ ) .

وفي سياق هذا المشهد نجد ان يزهار يستعمل لازمة خاصة هي : « ذلك الذى عند الحائط » للإشارة الى القائد القاسى العنصرى الذى اشار باتباع اساليب العنف والضرب مع الاسير ، و « ذلك الذى عند الباب » للإشارة الى الحارس الذى يقف بين العالمين ، عالم القذارة داخل الغرفة ، وعالم السماء المتألقة خارج الغرفة ، وذلك كنمطين مميزين لسير الاحداث خلال هذا المشهد ، وتمهيد الظهور الشخصية المترددة ، شخصية الحارس ، الذى سيصبح الاسير ، فى المشهد الاخير من القصة الى مقر القيادة .

وفي نهاية هذا المشهد ، وبعد ان يئس القادة من الحصول على معلومات هامة من الاسير ، يقررون ارساله الى مقر القيادة لكى يجربوا معه هناك اساليب اخرى قد تكون اكثر فعالية فى اجباره على التحدث والادلاء بالاسرار :

« معسكر يحققون فيه مع الاسرى ويتعاملون فيه مع كل واحد بما يستحقه » ( ص ١٠٢ ) ويكلف الحارس الذى على الباب بالذات بمرافقة الاسير مع اثنين من الجنود ليبدأ بعد ذلك المشهد الرابع .

(٤) المشهد الرابع : وهو عبارة عن ارسال الاسير فى العربيه الجيب مع الحارس ، الى معسكر القيادة . فى هذا المشهد لا يوجد أى ديالوج خارجى مع الاسير ، ولا أى احاديث على الإطلاق . ان الديالوج هنا يصبح ديالوجا داخليا ، حيث تتحول نفس القاص ، الذى يمثله الحارس ، الى ساحة قتال ، حول مايود ان يفعله ، بوحى من ضميره ، وماهو مفروض عليه ، بحكم الامر العسكرى الذى اعطى له ، ان يفعله مع الاسير . لقد كان الحارس حتى هذه اللحظة مجرد مسمار فى آلة ، ولكنه ها هو الآن يمنح الفرصة لكى يكون انسانا ، وخاصة انه المسئول الاول عن الاسير ، وزميله لا يعنيهما من الامر شيء فهما يدخنان ويغنيان :

« لم يكن السائق يعنيه شيء على الإطلاق ، وزميله الذى لديه ، ذو الشارب ، لم يعنيه على وجه العموم شيء ، ولذلك فقد كانا يدخنان ، ويصفران ويشدوان بأغنية » فى صحارى النقب سقط الرجل المدافع » و « عيناك تشع ضوءا اخضر » عل التوالى ( ص ١٠٤ ) ، وهما لا يأبهان لا بمصير الاسير ولا بالطبيعة ، حيث إن « الذى كان فى



ارضية الجيب ، ومن الصعب معرفة ماذا يدور فيه ، لانه كان معصوب العينين ، حيوانيا وصامتا » والطبيعة ، هي تجسيد لرموز عالم واحد اصلى وخيالى ، اخلاقى ونقى . والحارس لا يستطيع ان يكون لا مباليا ولا يستطيع ان يشارك زملاءه فى الغناء لانه يرى الانسان الذى فى الاسير ، وتثور فى نفسه المشاعر الانسانية تجاهه ، ويفكر فى مصير زوجة الاسير واطفاله :

« ان هذا الذى يجلس هنا تحت اقدامك ، حياته ، وسلامته ، وبيته ، وثلاثة اشخاص ، مجال حياة بكل ماتنطوى عليه — موضوعة بشكل أو بآخر فى متناول يديك ، مثل إله صغير يجلس فى عربة جيب » ( ص ١٠٤ ) .

وفى ثانيا الحوار الداخلى الذى يجريه القاص مع نفسه يتخيل كيف يمكن ان يقوم باطلاق سراح الاسير ليرتاح ضميره الانسانى المعذب :

« هنا سوف نوقف العربة الجيب . بجوار الوادى . نزل الرجل ، نفتح عينيه ، نوجهه الى الجبال ، نشير الى الامام ونتحدث اليه قائلين : اذهب الى البيت ، ايها الانسان ، مباشرة الى هناك . احترس من هذا التل : يوجد هناك يهود . مرة ثانية احترس لاتقع فى ايدنيا . والآن ، يحمل الرجل قدميه ويسرع الى المنزل . يعود الى المنزل » ( ص ١٠٤ ) ويتساءل بعد ان تخيل الصورة التى يمكن بها اطلاق سراح الاسير : « لم لا ؟ من الذى يعرقل ؟ انه امر بسيط ومنطقى وانسانى . قم اذن واقف السائق ... هذه المرة لاجمل بليغة عن الانسانية ، ان الامر هذه المرة فى يدك . ان هذه المرة ليست خطيئة شخص ما ، ان الامر هذه المرة يتوقف على ضميرك ... انك عار فى مواجهة الواجب . والامر كله فى يدك ... اطلق سراحه ، هلوليا ، فليذهب الراعى ، هذا الفلاح ، الى زوجته ، الى بيته ... ليست هناك طريقة اخرى . ان السنين ستمر الى ان ، يخرج ، بصورة عجيبة ، حرا ويعود الى الجبال باحثا عن زوجته ، وعن بيته ... » ( ص ١٠٤ ) .

ولا يستطيع الحارس ان ينفذ ما فكر فيه عن اقتناع لدوافع انسانية ، وعندها تثار فى داخله التساؤلات حول حقه فى اتخاذ هذه الخطوة ، وتلدور حرب ضروس فى داخل نفسه بين الواجب العسكرى والواجب الانسانى القيمى دون ان تكون لديه القدره على الحسم فى هذا الصراع الداخلى :

« ( كيف استطيع ؟ انه ليس ملكى . ليس هذا صحيح : لست سيده . انا مجرد رسول . ماذنبى انا ؟ منذ متى وانا عن مسئول عن قسوة الآخرين ! ) »  
( ص ١٠٦ ) .

وهذه الاقوال التى يثيرها ضد اطلاق سراح الاسير تأتى بين قوسين ، وكأن القوسين هنا بمثابة رمز للغرفة المغلقة التى جرى فيها التحقيق ، أنها مساوية للاستعباد والسجن والاسر . ولكن التبريرات التى تؤيد اطلاق السراح تأتى خارج الاقواس :

« كف . ان هذا تملص حقير . هكذا يملص كل تافه من الحسم ويختفى خلف اللامخيار القدر من كثرة التعود . اين كرامتك . « استقلالية التفكير » العظيمة . اين الحرية ، والاهتاف للحرية . اطلق سراحه ! وبخلاف ذلك كن على استعداد لتلقى جزاءك لقاء هذه « الجريمة » ... ان اليوم اليوم هو يوم السداد ، يوم الدفع ، ادفع ، ادفع ، ادفع ، ادفع ، انه فى يدك » ( ص ١٠٦ ) .

وتعود بعد ذلك تبريرات عدم اطلاق سراح الاسير بين قوسين : ( لا استطيع . انا لست الا رسولا . وثانيا : انها حرب . وهذا الرجل من الجانب الثانى الذى يحاربنا . ربما كان ضحية بريئة ، ولكن السبب مكائد رجاله . اما انا — هذا ممنوع بالنسبة لى وليس فى قوتي ان اطلق سراحه . شىء جديد : اذا بدأ كل واحد فى اطلاق السراح — الى اين سنصل ؟ وربما كان يعرف بالفعل شيئا عظيما ويخفيه ويتظاهر بالغباء ؟ )  
( ص ١٠٦ ) .

وتستمر هذه الحرب التبريرية داخل نفس القاص بين الاقواس حيناً ، وخارجها حيناً آخر ، يتعاطف مع الاسير ، ثم يعود فيجد من المبررات ما يجعله لا يقدم على اطلاق سراحه . ان الحارس ممثل القاص ليس حرا فى اتخاذ قراره ، انه هو منعزل ووحيد وسط جماعة من الاشخاص الذين لا يفهمونه ، ولا رابطة بينهم ، وهو الاخر يشفق للهرب من كل ذلك القبح وتلك القسوة ، وهو ايضا يعمل مثل الاعمى الذى يسير خلف قائده ، وهو ايضا أسير لضميره الذى يعذبه بالضربات المقلقة .

اذن ، فليس العربى الاسير المعصوب العينين هو فقط العاجز عن العودة الى بيته لى يكون حرا ويذهب الى زوجته وارضه ، بل ان القاص هو الاخر ليس حرا فى ان يفعل ما يشاء :

« ( اننى اعطف عليه . وأسفاه لانهم اختارونى لهذه المهمة . لقد كنت سافعل — لولا اننى خشيت ، ولست اعرف من اى شىء خشيت . لو ، كنا ، على الاقل ، بمفردنا . ان هذا الامر يخفق فى داخلى كرجبة فى متناول يدى ، ولست استطيع لست استطيع أن أبدأ . ان هذا يفوق قوى ... اننى حينما اذكر اننى سيكون من المفروض على ان اوضح ، وان أختصم ؟ وأن أذهب الى اشخاص واتناقش ، وابرهن ، وابدا فى اثبات صحة موقفى — لست استطيع . ما العمل ؟ ) » ( ص ١٠٧ ) .

ان القاص رجل طيب القلب ، وعنده افكار جميلة ليس فى امكانه ان يحققها . انه ينساق وراء الجماعة التى يتبعها ، ولذلك فهو اسير فى ايدى الآخرين . انه ليس سيد افعاله ، بالرغم من انه يبدو ظاهريا سيدا للاسير ، وهو ليس حرا فى ان يعيش ويتصرف وفقا لما يمليه عليه ضميره ، لانه جندى وهناك من يحاسبه اذا تصرف على ما أمر به . ولذلك فانه من الانسب بالنسبة له فى هذه الحالة ، ان يعطى له الآخرون الاوامر ويقررون له ما يجب عليه ان يفعله ، حيث يصبح هو « النحن » ، المهمة التى تتجسد فى « انا » تحاسب ذاتها حسابا عسيرا :

« انك بالطبع لن تطلق سراحه ... هذا واضح . كلمات جميلة . وحتى لو لم يكن هذا جبنا ؟ فهو ادهى من هذا : شريك فى الاثم . انت . تختفى وراء ثنائية « ما العمل — انه أمر — » — بينا فى هذه المرة يوجد خيار وهو فى حوزتك ، ان الامر الان فى يديك : الخيار لك . انه يوم عظيم . يوم التمرد . يوم فيه فى النهاية يوجد الخيار فى يديك . وقوة القرار ان اعطى الحياة لانسان مظلوم . اقترب من نفسك . تصرف حسب هواك . حسب حبك حسب حقيقتك ، حسب ما هو اعظم من اى شىء عظيم — اطلاق سراح انسان

اطلق سراحه

كن إنسانا

اطلق سراحه

من الواضح ان شيئا لن يحدث على اطلاق . هراء . من الواضح انك ستملص . سوف تتجاهل . من الواضح ان كل شىء مفقود . ياللاسف عليك ، ايها الاسير ، الذى لن يكون فى وسعة ان يفعل شيئا » ( ص ١٠٨ ) .

ويزهار ، او القاص لا يفسر لماذا تملص الحارس من واجبه الانساني ، وهو اطلاق سراح الاسير . ولكن من المحتمل ، ان تملصه من هذا الواجب يرجع الى الاتجاه الفكرى عند يزهار الى التيار الفلسفى — الادبى — الوجودى . ان مفكرى هذا التيار يقولون ، ان الانسان ، حيث هو ، يهتم بوجوده هو فقط ، وليست لديه عوائق اجتماعية — اخلاقية ، وان الانسان ليس مخلوقا ارقى من كل المخلوقات ، لانه من المحتمل ان كل المفاهيم — المنطق ، والعقل ، والاستقامة ، والحقيقة ، والالوهية — هى مفاهيم مخدعة ، وربما كنا خاضعين فقط لغريزة الوجود والثقافة ، لا غير ، وأن كل شىء خاضع فقط لقانون النزوات الحادة ، وكل ما هو عدا ذلك عبث . ومن هنا انعدام الجرأة عند الحارس لاطلاق سراح الاسير ، لان المجتمع الحديث ، وفقا للتيار الوجودى ، لا يحترم على الاطلاق فكرة العدل ، التى حاول الحارس باسمها ان يطلق سراح الاسير (١)

والغريب فى الامر انه بعد حوالى عشرين عاما من حرب ١٩٤٨ ، تكرر مشهد الاسير ضمن احداث حرب يونيو ١٩٦٧ ، وحكاية احد الجنود الاسرائيليين من قراء س . يزهار مع اختلاف جذرى وهو انه قام باطلاق سراح اسيره على عكس ما فعل بطل يزهار :

« لقد امسكنا مع ذلك الشاب فى حقل الطماطم جنديا كان رابضا هناك . وقد اطلقنا سراح المواطن فى آخر الاخر . وليس لدى أى تأكيد . لقد اطلقت سراحه ولم يكن عندى أى تعذيب ضمير لانى اطلقت سراحه ، لانه لم يكن يرتدى الملابس العسكرية . ان معاييرى قالت انه ليس لدى ما آخذه عليه . لم ننقله الى التحقيق ، كما فعلوا فى « الاسير » عند يزهار . لقد اطلقنا سراحه . وهذا بالرغم من اننى لا اعرف ما إذا كان رجل « فتح » أم لا ، وبالرغم من اننى لا اعرف ماذا كان رد فعله النفسى فى الوقت الذى رأى فيه مرات عديدة كيف يقصفون دان ودفنه » (١) .

وتنتهى القصة بوصف الطبيعة ، تماما مثلما بدأت القصة ، بمثابة عودة الى البداية من اجل اغلاق الدائرة ، ولكن الجو فى هذه النهاية يختلف تماما عن جو البداية :

---

(١) شاه لابان . يوسف : المرجع السابق ، ص ٢١ .

(١) سياح لوحاميم ( أحاديث المخاريين ) : اصدار الحركة الكيبوتسية ، الطبعة الخامسة ، اكتوبر ١٩٧١ ، ص ١٥٣ .



كان الحقل من فصيلة ذهبية واحدة كبيرة وضحلة . كان ملء كل عشرات آلاف الدونمات حينئذ سهلا عجيبا ، لاوديان ، ولاتلال ، مرتفعات ولامنخفضات ، ولا قرى ، ولا اشجار — لقد تمدد كل شيء في بساط ذهبي واحد ، قطعة ضحلة واحدة ، وفوقها انتشرت مسحات ذهب ذى وميض ، ملموس ، ساحة ذهبية مستديرة ، هائلة ، الى ما لانهاية .. فى ظلام المساء ، الهابط على الجبال ، حتى لو كان هناك ، ربما ، يوجد ثمة حزن آخر ، حزن مقضوم ، حزن التساءل ، والعجز المخزى ، والتساءل الذى فى قلب زوجة تنتظر وتساءل حكم الحياة ، وتساءل واحد خاص جدا ، وتساءل آخر ، عام ، حيث تغرب الشمس وهو سيبقى هنا ، بيننا ، دون نهاية » . ( ص ١٠٨ )

وهذا الحزن الذى يعم الطبيعة فى هذه الفقرة الختامية ، والذى يهبط على الجبال ، هو رمز حزن القاص على عجز الحارس ، عجزه المخزى ، عن اطلاق الاسير . والتساؤل العام ، هنا فى هذه الفقرة ، فيه ايضا ما يشير الى عدم تسليم القاص بالفشل الاخلاقى للمجتمع الانسانى . وهكذا تنتهى القصة بخاتمة ذات مغزيين ، مغزى استمرار المحنة والحزن العميق ، ومغزى استمرار الاسير بين يدي من قبضوا عليه ولم يطلقوا سراحه ، او يحسموا مصيره ، واحتفظوا به لديهم ، الانسان والارض . والملاحظ عبر القصة ، ان الاسير العربى ، والذى يحمل صفته عنوان القصة ، ليس هو بطل القصة . ان الاسير العربى طوال القصة يظل سلبيا ، وكل حركاته وسكناته وكلماته لاتعكس الا الفزع والخوف والتلعثم ، ولا نعرف شيئا على الاطلاق لاعن اسرته ، ولاعن مشاعره ، ولاعن افكاره . لذلك فان بطل القصة الحقيقى ، هو القاص نفسه . وصحيح ان وجود هذا القاص ليس بارزا خلال المشاهد الثلاثة الاولى اننا حتى لانعرف اسمه ويطلق عليه لقب « الحارس » ، كما انه لايعرف بصراحة عن موقفه من هذا العمل الذى ارتككب ضد الراعى العربى ، ولكن هذا الموقف يصبح واضحا تماما من خلال ما يصف به القاص ، كلا من الجنود الاسرائيليين من ناحية ، والراعى من ناحية اخرى . وفى مقابل هذا ، فان القاص يكشف فى المشهد الرابع عن تخطيطاته النفسية وعن الديالوج الدرامى العاصف فى داخله . وعدم الوضوح فى هوية القاص يعمم شكوكه وتخطيطاته ، وعدم قدراته على الحسم . ان القاص نفسه يبدو كأنه هو الاسير داخل تخطيطاته ، ويبدو الامر وكأن أسم القصة موجه اليه اكثر مما هو موجه الى الراعى العربى .

وكما حظيت قصة « خربة خزعة » . باهتمام النقاد والمحللين ، فان « الاسير » قد لاقت نفس الاهتمام تقريبا .



ان الناقد لاسرائيلي م . د وبشاني يقول عن قصة الاسير : « ربما كانت احسن قصص يزهار . ولذلك فانها اثرت تأثير كبيرا لدى نشرها ، بعد حرب ١٩٤٨ . لقد استنكر يزهار بواسطة القصة الفنية العيوب النفسية والاخلاقية التي في كل منتصر ومحتل والتي تعم الحرب » (١)

ويتساءل ع . اوخماني في مقال عن « العظمة والضعف في انتاج س . يزهار » قائلا : « ما الذي نجح فيه يزهار ، وما الذي لم ينجح فيه ؟ لقد نجح في التخدير ، ولم ينجح في تحديد الطريق .. انه لم يقل من المذنب في هذه البهيمية التي رافقت حرب التحرير » (٢)

ويرى أ . ب يافه ان هذه القصة « ليست مجرد انجاز فني ذي قيمة ، بل هي ايضا قصة تحدد اساس حياة لاتقبل الجدل ، وذلك بالذات بسبب جرأته على ذكر حقيقة ليست سارة ، والتنديد بانعدام التناسق بين القصد النفسي المطلق لانسان وبين اعماله في ظروف مناسبة .. ان يزهار يصف هنا بصورة حرة للغاية ، التفسخ الخلقي الذي يحدث للجنود في الخنادق ، والحالة النفسية التي قد تحدث لهم بسبب حياتهم » (٣)

---

(١) دويشاني م. : « شعوريم بسفروت ها عفريت فيها كلاليت » ( دروس في الادب العبري والعام ) ، الجزء الرابع ، ص ١٩٦ .

(٢) اوخماني . عزرائيل : « لكرات ها آدم » ( نحو الانسان ) ، مكتبة هبو عالم ، مرجحيا ١٩٥٣ . مقال : « العظمة والضعف في انتاج س . يزهار » ( ص ٣٢٧ - ٣٧٢ ) ، ص ٣٦٥ .

(٣) يافه . أ . ب : « النثر الشاب في الحرب » ( هيروزا هتسعيرا بمعلحاما ) ، ص ١٩٣ .

# مراعاة قواعد اللغة العربية في الفارسية

دكتور

محمد نور الدين عبد المنعم

أستاذ الدراسات الفارسية بكلية اللغات والترجمة / جامعة الأزهر

استخدمت قواعد اللغة العربية في الفارسية سواء مع الكلمات أو العبارات العربية التي دخلت الفارسية ، أو مع الكلمات والعبارات الفارسية نفسها . ورغم أن لكل لغة من اللغتين قواعدها الخاصة بها ، ورغم اختلاف أصل كل منهما ، فقد تأثرت الفارسية بقواعد العربية نتيجة اختلاطها بها ، ودخول العديد من المفردات والتراكيب العربية فيها . والمعروف أن الكلمات العربية التي دخلت الفارسية كانت تخضع في البداية لقواعد الفارسية ، إلا أنها سرعان ما أخذت تخضع لقواعد اللغة العربية ومن هذه القواعد :

١ — النسبة : تنسب بعض الكلمات الفارسية طبقا لقواعد النسبة العربية ، مثل : مانوى نسبة الى ماني ، دهلوى نسبة الى دهلي ، هروى نسبة الى هري ، مراغى نسبة الى مراغه .

وأحيانا تحذف الالف والنون التي تقع في نهاية بعض الكلمات الفارسية ، مقلدين في هذا حذف ألف ونون التثنية عند النسبة في العربية ، كقولهم مثلا : بدخشى نسبة الى بدخشان ، إذ حذفت الالف وهما من أصل الكلمة ، وكان المفروض أن تكون النسبة بدخشاني .

والكلمات العربية المستعملة في الفارسية تنسب كما في العربية ، الا أن بعض هذه الكلمات لا تتبع قواعد النسبة ، مثل :

أ — عدم حذف التاء الزائدة في بعض الكلمات أثناء النسبة ، مثل : مملكتى ، صنعتى .

ب — لا تبدل ألف الآخر بواو ، مثل : رضائى نسبة الى رضا ، بدلا من رضوى .  
ج — بعض هذه الكلمات تنسب في الفارسية تبعا لقواعد النسبة العربية ، وأحيانا على خلاف هذه القواعد ، مثل : زراعت : زراعى ، زراعتى — تجارت : تجارى ، تجارتى .

د — تدخل باء النسبة على الصفة في الفارسية ، مثل : قديمى ، مصنوعى ، معمولى ، بدلا من : قديم ، مصنوع ، معمول .

هـ — يجمع الفرس بين علامة الجمع وياء النسبة في كلمة واحدة ، مثل : أصولى ، صادراتى ، وارداتى ، مطبوعاتى .

٢ — التثنية : لا توجد الفارسية صيغة خاصة للتثنية ، ولكنها أخذتها عن العربية الكلمات العربية المستعملة في الفارسية تأتي أحيانا مثناة في حالة النصب أو الجر ، مثل ، مجلسين ، طرفين . ونادرا ما تأتي في حالة الرفع ، مثل توأمان ، فرقدان .

٣ — الجمع : استخدمت الجمع العربية في الفارسية ، مثل : صادرات ، وارادت ، روحانيون ، طبيعويون ، ساكنين ، محصلين ، معلمين . وتجمع بعض الكلمات الفارسية جمع تكسير مثل : بساتين ، ميادين ، بنادر ، بلابل ، ديالمه ، دواوين ، اساتيد وأساتذه ، موابد ( جمع موبد ) ، قزاونه ( جمع قزوینی ) ، هرابده ( جمع هيربد ) ، رساتيق ( جمع رستاق أو رستا ) ، مرازبه ؟؟ ( جمع مرزيان ) .  
ولكن هذا لايعنى ان الكلمات العربية المستخدمة في الفارسية تجمع كلها بعلاقات الجمع العربية ، فكثيرا ماتجمع بعلاقات الجمع الفارسية ، مثل : عاشقان ، واعظان ، كتابها ، قلمها ، غريبان . وأحيانا تبدل الهاء غير الملفوظة الى كاف فارسية عند الجمع بالالف والنون . ومثال ذلك : خاصكان ( جمع خاصه ) ، نظاركآن ( جمع نظاره ) ، سفلكان ( جمع سفله ) . وهكذا .

٤ — الأوزان العربية في الفارسية : صاغ الإيرانيون كلمات من الأوزان العربية واستعملوها في لغتهم ، ولكن بعض هذه الكلمات لا تستعمل في العربية بهذه الصورة ،

ومن أمثلة هذه الكلمات المشتقة من أصول عربية : حفاظت ، هلاكت ، دهشت ، شايق ، منعدم ، نطاق ، خراز ، جبون ، سليس ، موسوم ، مفلوك .

وقد تشتق من أصول فارسية معتمدة على الاوزان العربية ، مثل نزاكت ( من نازك = رقيق ، لطيف ) ، نراد ( من نرد ) ، نیاز ( من نيزه = سنان ) ، فيال ( من فيل ) ممهور ( من مهر = خاتم ) ، مكلاه ( من كلاه = قلنسوة ، عمامه ، تاج ) ، مزلف ( من زلف = ضفيره ، طرة ) ، تتخذ ( من ناخذاه = ملحد ، زنديق ، كافر ) ، مجصص ( من كج = جص ) مجوهر ( من جوهر ) ، الجام ( من لكّام = لجام ) .

وقد تشتق بعض هذه الكلمات من أصول فارسية وعربية ، مثل : تحرمز ( من حرا مزاده = لقيط ، وكناية عن الماهر أو كثير الاحتيال ) .

ومن المشتقات التي صاغها الفرس ولا تستعمل في العربية أيضا : مأيوس ، مأنوس ، خجالت ، دخالت .

التنوين : التنوين لا وجود له أصلا في الفارسية ، وإنما يستعمل في الكلمات المأخوذة عن العربية ، وتلاحظ وجود مثل هذه الكلمات المنونة في أقدم المؤلفات الفارسية ، ولكنها كانت قليلة في بداية الأمر ، وكثرت بعد ذلك منذ القرن السادس الهجري وماتلاه ، مثلا : عجالتاً ، مشافهةً ، اختياراً ، اضطراراً ، عامداً ، أبداً ، أصلاً ، قطعاً ، عميقاً ، مستقيماً ، احتمالاً .

بل لقد استخدم الفرس بعض الكلمات التي لا تقبل التنوين في العربية منونة ، مثل : أكثراً ، أقلأ .

كما نونوا بعض الكلمات الفارسية على الطريقة العربية ، مثل : زياناً ، ناجاراً ، تلكرافاً ، تلفناً ، وهكذا .

ولانسى أن نقول أيضا أن الأعداد الترتيبية العربية تستخدم منونه في الفارسية على أنها قيود ترتيب ، مثل : أولاً ، ثانياً ... ، وتستخدم بدون تنوين على أنها صفة ، مثل روز اول ( اليوم الاول ) ، مرحله ثانی ( المرحلة الثانية ) ... الخ .

٦ - المصادر الصناعية : كثير من المصادر الصناعية التي صاغها الايرانيون لا تتفق مع قواعد صياغة هذا النوع من المصادر في العربية ، مثل : إسلاميت ، مظلوميت ، تابعيت . كما أن بعض هذه المصادر اليوم ماهى إلا ترجمة لمصطلحات فرنسية أو



إنجليزية ، مثل كلمة : مليت وهي ترجمة كلمة . Nationality

وتلحق « يت » بآخر الكلمات الفارسية ، فيقولون مثلا : زنيت ( من زن = امرأة ) ، مرديت ( من مرد = رجل ) ، والصحيح أن يقولوا = زنانگي ، مرادنگي . كما تضاف أحيانا ياء المصدرية الفارسية الى المصادر العربية ، مثل : سلامتي ، راحتي . ونود هنا أن نشير الى أن الفرس قد صاغوا بعض المصادر التي تسمى بالمصادر الجعلية من الكلمات العربية ، وهذه المصادر تصاغ باضافة علامة المصدرية الى كلمة عربية ، مثل طلبیدن = أن يطلب ( من كلمة طلب ) ، رقصیدن = أن يرقص ( من كلمة رقص ) ، بلعیدن = أن يبلع ( من كلمة بلع ) ، فهمیدن = أن يفهم ( من كلمة فهم ) .

وهناك من المصادر المركبة الفارسية ما يركب من كلمة عربية وفعل مساعد فارسي ، ومن ذلك مثلا : فکر کردن ( أن يفكر ) غايب شدن ( اختفاء ، غياب ) ، غذا دادن ( اطعام ، تغذية ) .

٧ — مطابقة الصفة للموصوف : لا تتطابق الصفة مع الموصوف في الفارسية سواء في التذكير أو التأنيث أو الافراد أو الجمع ، على خلاف العربية . الا أن هذه المطابقة قد ظهرت في العبارات العربية المستعملة في الفارسية منذ القرن السادس تقريبا ، مثل : صفات حميده ، نتائج حاصله ، بيغبران عظام ، سيره مرضيه ، دولت قاهره ، حادثة مقلقه ، زوجة شريفه ، أكابر رجال ، مهمات أمور .

واستخدم الفرس أحيانا صفات مؤنثة عربية لموصوف فارسي ، مثل : خاتم محترمه ، سرکار (١) عليه .

وقد ترجمت في العصر الحديث مصطلحات أجنبية الى اللغة الفارسية ، روعى فيها أحيانا مطابقة الصفة للموصوف من حيث التأنيث والتذكير ، مثل :

أعلاميه	منتشره	ترجمة	Le communiqué publié
قوه	مقننه	ترجمة	Le pouvoir législatif
قوه	مجریه	ترجمة	Le pouvoir exécutif
قوه	قضائیه	ترجمة	Le pouvoir judiciaire

(١) سرکار : لقب احترام للرجل أو السيد .



Le matières premières	ترجمة	مواد أوليه
Les affaires étrangères	ترجمة	امور خارجه

ولكن هذه المطابقة لم تراعى باستمرار ، فنجدهم يقولون مثلاً :

Le culture générale	لترجمة	اطلاعات عمومى
Les sources naturelles	لترجمة	منابع طبيعى
Les affaires sociales	لترجمة	امور اجتماعى
Les affaires interieures	لترجمة	امور داخلى

ومن ذلك أيضاً قولهم : رطوبت جليدى ، محسوسات جزئى ، حواس ظاهر ، حواس باطن ، نقطه موهوم . وتتجه النية الى التخلّى عن قواعد اللغة العربية ، خاصة فيما يترجم اليوم من مصطلحات حديثة ، وإخضاعها للقواعد الفارسية .

٨ — المفعول المطلق فى الفارسية : يستعمل المفعول المطلق فى العربية كثيراً ، وهو ليس موجوداً فى الفارسية أصلاً ، ولكنه استعمل نتيجة تأثير العربية وقواعدها ، ويكثر فى الأعمال الأدبية المترجمة عن العربية ، ونراه فى الشعر أحياناً كقول منوچهرى الدامغانى : (١)

فروود اوربه دركاه وزيرم      فروود أوردن أعشى به باهل  
أى :

انزلنى على أعتاب الوزير ، نزول الأعشى بياهلة .

ويستعمل المفعول المطلق اليوم فى الفارسية المعاصرة ، ومن أمثلة ذلك قولهم : « خنديد جه خنديدنى = ضحك ولكن أى ضحك » ، رفيم أماجه رفتنى = ذهبنا ولكن أى ذهب » ، وهكذا

ويعتقد البعض أن المفعول المطلق غير موجود فى الفارسية ، وإنما هو يستعمل كقيد كيفية . ويرى أن النحو العربى لم يؤثر فى النحو الفارسى مطلقاً ، وأن التأثير كان من الصرف العربى فقط (٢) . ولكن ما نراه من استخدام البعض قواعد النحو العربى تجعلنا نتمسك بالرأى القائل بأن للنحو العربى تأثيراً أيضاً على النحو الفارسى .

(١) ديوانه ص ٥٧

(٢) آموزش زبان وأديبات فارس ص ٨١ .

٩ — المفعول له : استعمل المفعول له في الفارسية نتيجة تأثير العربية أيضا ، ونراه بكثرة في النصوص المترجمة عن العربية ، ومثاله في الفارسية ترجمة الآية الكريمة : « يدعون ربهم خوفا وطمعا » <sup>(١)</sup> « خداوند خویش رامی خوانند بیم وامید » . وهو يفيد السببية في اللغتين ، وليس مجرد بيان غاية الفعل . وقد استخدم المفعول له بصورته كما في العربية ، فيقولون : تيمنا ، تفننا ، تعميما ، توسعا . أى من أجل التيمن ، ومن أجل التفنن ، ومن أجل التعميم ، ومن أجل التوسع .

١٠ — اسم التفضيل : أحيانا يستعمل اسم التفضيل العربى في الفارسية ، وتضاف اليه اللاحقه « تر » التى تفيد التفضيل أصلا في الفارسية ، مثل : أعلم تر ( أعلم ) ، أفضل تر ، أوليتر . كما يستعمل بمفرده بدون إضافة لواحق فارسية ، مثل : أخلص ، أخوف .

١١ — حروف الإضافة : استخدم كثير من حروف الإضافة بالطريقة المتبعة في العربية ، مثل « برسبيل » وهى ترجمة « على سبيل » العربية ، « وبرزبيل ندرت » وهى ترجمة على سبيل الندرة ، « وبرزبيل إختصار » وهى ترجمة « على سبيل الاختصار » ، و« برفور » وهى « على الفور » العربية ، وهكذا .

بدء الجملة الفارسية بالفعل : القاعدة العامة في الفارسية أن يأتى الفعل في آخر الجملة الفعلية ، ويتقدمه الفاعل والمفعول ، ونادرا ما يأتى الفعل في أول الجملة إلا في الأفعال : برسيدن ( السؤال ) ، كفتن ( القول ) ، فرمودن ( الامر — القول ) ، باستخدام ( الإجابة ) . وقد رأينا بعض كتاب الفرس منذ القرن الخامس الهجرى يبدأون بعض الجمل بالفعل كالبيهقى وأبى المعالى مترجم كليله ودمنه الى الفارسية . وأشهر هذه الأفعال التى كانت ترد في أول الجملة فعل « آوردن » عند قولهم : آورده اند ، أى « حكموا أو قصوا » . وهو تقليد لفعل « حكى » في العربية ، وذلك دون تصريح بالفاعل قبل الفعل ، والامثلة على ذلك كثيرة . <sup>(٢)</sup>

(١) سورة السجدة آية ١٦ .

(٢) أنظر سبك شناسى ح ٢ ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

## المصادر :

- ۱ - سبك شناسی - محمد تقی بهار . سه جلد - جاب سوم - تهران ۱۳۴۹ هـ ش .
- (۲) عربی در فارسی - دکتر خسرو فرشید ورد - جاب دوم - تهران ۱۳۴۸ هـ ش .
- (۳) - کلمات تنوین دار در زبان فارسی - دکتر خسرو فرشید ورد - ضمیمه شماره ۲ و ۳ سال ۱۵ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی .
- (۴) - مقال « آموزش زبانی عربی در ارتباط بازبان فارسی » - علی مرزبان راد ضمن کتاب « آموزش زبان و ادبیات فارس در دانشگاه ها و مؤسسات آموزش عالی » .
- (۵) - یاد داشتہائی در بارهء زبان فارسی إذ نظر رابطه آن بازبان عربی . مقاله از دکتر محمد محمدی در مجله مقالات و بررسیها زبان - دانشکده الهیات و معارف اسلامی - دفتر نوزدهم و بیستم تهران ۱۳۵۳ .

## الأمومة في الاسطورة والملحمة

بقلم

الدكتورة مريم البغدادى

وكيلة كلية الآداب

جامعة الملك عبد العزيز - جدة

يغلب على الأساطير والملاحم القديمة الطابع الدينى بشكل عام ، كما يكثر فيها استخدام الرمز للتعبير عن فكرة أو حادثة معينة ، فضلاً عن التكرار اللفظى الذى يفرضه الإنشاد ، وهذا ما سنلاحظه فى بعض المقاطع فيما بعد ، إلا أن الصراع يتلون كثيراً من جوانبها ويكسبها نكهة خاصة تستأثر بالنفس وتمتلك المشاعر ، وتبرز من خلالها المعانى الضمنية والأفكار المستترة والتاريخ المقنع والواقع المتخفى فى ظلال من الخيال الجذاب .

ولما أن كانت الملاحم والأساطير تحضن بين جنباتها كثيراً من الأعراف والتقاليد والقيم الاجتماعية والفكرية والسياسية بصورة وملاحم معينة خاضعة للتطور الحضارى لبيئة ما ، فإننا نلمس بعض ما يتعلق بالعنصر النسائى الذى يلوح بين حين وآخر راسماً بعض هذه الأعراف ورامزاً إلى بعضها الآخر ، وعليه نجد هذا العنصر متمثلاً بصورة : إلهة ، ومشاركة فى الحكم والسلطة ، ومسئولة عن مرافق الدولة : ومشاركة فى الامور السياسية كأن يكون مستشارة أو ممثلة دولة أو ملك أو غيرهما ، أو محاربة تشارك فى العمليات العسكرية ، أو فى تنفيذ أمور السلام ، ثم تتلون معاملتها من حيث كونها زوجة وأماً وأختاً ومحبوبة أو محبة ، كما تتلون طباعها ونفسياتها وسلوكها وتخضع لما تخضع له المرأة من طباع وصفات ثم انطباع الرجل عنها ونظرتة اليها من حيث الكفاءة أو



القصور وتعامله معها من واقع هذا الانطباع أو تلك النظرة ، ذلك لأن الاسطورة أو الملحمة عادة ماتكون صورة للأفكار الفلسفية للمؤلف والذي بدوره يصور فلسفته من خلال قيم اجتماعية موجودة متفاعلة ، يتعامل هو معها من منطلق انه فرد في المجتمع ثم يدلى بدلوه في البناء والمشاركة أو الاعتراض ومحاولة التغيير وان كان ذلك عن طريق طرح فلسفته الفكرية التي تعبر عن فكر شريحة من المجتمع أو مجموعة ترى مايراه صاحب هذه الملحمة أو الاسطورة ، وتحتضن وجهة نظره التي تجد صدى لها عندهم . أو بمعنى آخر ، ان مكونات الملحمة أو الاسطورة تعتمد على الوعي الجماهيري المشبع بالتصورات التي تفرضها طبقة الحكام والمسيطرين على مقاليد تسيير مرافق الحياة المختلفة في المجتمع ، سواء كانوا سياسيين أو كهنة يمسكون بزمام الأمور الدينية ، الى جانب تنظيم المؤلف لرسم هذه التصورات بحيث تخدم أو تعبر عن الأفكار التي مافتيء يدعو إليها عن طريق تشابك الواقع من الاجتهادات الفردية والتصورات الإبداعية التي يستخدمها المؤلف لتخدم فلسفته في الحياة والأحياء ، في القيم والتقاليد ، في المقبول منها والمرفوض أو المحتاج الى تعديل وتنمية وتطوير ، وهو في كل هذا يرسم نظرة الرجل الى نصفه الآخر من حيث هي جزء خاضع لما يجري في المجتمع من تصورات خاصة وعامة ومن حيث كونها شريكا يتدخل سواء سلبا أو إيجاباً في مجموعة القيم الاجتماعية أو الفكرية في هذا المجتمع أو ذاك ، سواء أكان النظام فيه ديكتاتوريا إستبداديا كما كان الحال في المجتمعات القديمة ، أو ديموقراطيا كما أصبح في مرحلة تالية ، أو مجتمعا تلون نظامه بين هذا وذاك .

وبعد ، فما الدور الذي لعبه العنصر النسائي في كل هذا؟؟ وإن كان ذلك من خلال أسطورة أو ملحمة؟؟

لعل أول ما يواجهنا من تصورات هو صورة المرأة الإلهة حسب المفهوم الفطري القديم ، وهو تصور فرضته سطوة الطبيعة البشرية للمرأة ، فهي تمارس عملية البقاء في ولادة الإنسان ، ولولاها ما كانت هناك ولادة ، والولادة خلق ، والخلق من صفة الإله ، وعليه فهي بطبيعتها تفرض أن تكون عضوا بين الآلهة ( حسب مفهومهم القديم ) ، ومن هنا كانت الأرض الإلهة ، وهي التي اختلط بها أبو الآلهة آنو ( أن بالسوميرية فنتج عن هذا الاختلاط ولادة المحيط والأنهار والبحار والعمالق<sup>(١)</sup> وكذلك

(١) انظر : ملحمة جلجامش ، ترجمة محمد نوفل وفاروق حافظ القاضي ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٣ .



انليل إله الهواء ، والأرض السومرية يطلق عليها اسم ( كى ik ) وكذلك اسم « نيننو » ومعناها سيدة الميلاد ، واسم « نينهورساج » ومعناها « الأم » ، ولقد كانت من الآلهة الرئيسية السومرية . ولما أن كانت هي الإلهة الأم فانه لابد من تكريمها والتقرب إليها دائما بقرايين وغيرها ، وهكذا كان حينما « حق القضاء الذى فرضه أبو الآلهة انليل صاحب الجبل على جلجامش : .... أى جلجامش ، لقد أعطيت الملك ، هذا قدرك ، أما الخلود ، فليس مقدراً لك

..... لقد رقد الملك ولن يقوم ثانية ،

سيد قولاب لن يقوم ثانية ،

لقد قهر الشر ، ولكنه لن يقوم ثانية ،

رغم قوة ساعده لن يقوم ثانية ،

كان حكيماً ، وسيم الوجه ، ولكنه لن يأتى ثانية ،

لقد ذهب الى الجبل ، ولن يأتى ثانية ،

انه ينام على سرير القدر ، ولن يقوم ثانية

ومن الأريكة المتعددة الألوان لن يأتى ثانية .

.....(١)

« لقد قدموا قرايينهم من أجل جلجامش بن نينسون ، زوجته العزيزة ، وابنه ومحظيته ..... قدموا القرايين الى ساموقان ، إله القطعان ، ولأم نينهورساج وإلهة الخلق فى مكان الخلق ... (٢) وكما كانت الأرض ( وهى عنصر أنثوى نسائى ) إلهة فى بلاد ما بين النهرين فى العهد القديم كانت الأرض ( جايا ) هى الأم الإلهة التى اختلطت بأورانوس « السماء » وولدت اثر هذا الاختلاط كرونوس وريا وغيرها من آلهة اليونان القدماء (٣) ، كما كانت الفكرة نفسها فى أساطير مصر الفرعونية إذ قد تولد عن روحى

(١) انظر المرجع السابق ، ص ٩٥ — ٩٦ / تذكر اسطورة الطوفان عشتار أو اشتار على أنها الإلهة الأم « ها أنا ألد الناس ليهلكوا فى الماء » انظر ، كتاب : من الساميين ، ص ٢٩ كما تصفها بسيدة الآلهة ( نفس المصدر ص ٣٠ ) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(٣) نصوص النقد الأدبى . لويس عوض ، ص ٤١١ / فى الاساطير العربية تبدو واللات كأم للالهة .

« جب » رب الأرض « ربة السماء في فترة إتصالهما أربعة أبناء : ذكران وأنثيان ، وهم أوزيريس وست وايزيس ونفيس (١) ، والأرض هي الأم عندهم ، وعليه تكون الفكرة نفسها من تأليه الأرض والاعتراف بفضلها كأم هي مصدر الوجود والخصب والثناء قد اشتركت فيها مصر واليونان وبلاد ما بين النهرين وما حولها وكذلك بلاد كنعان حيث كانت الأرض تمثل الإلهة الأم والجو كان يمثل الإله الأب (٢) ، وقد شاركهم الفينيقيون في هذا أيضا . ومن الملاحظ أن هذا التأليه للأرض انما ينبع من تقديسهم لمظاهر الكون والطبيعة ، وعليه فقد ملئت الأساطير القديمة والتراث الأدبي بفكر يدور حول .

الخصب والجفاف ودور الأرض والسماء في هذه القضية الطبيعية ، التي تعد أهم مقومات الحياة للجنس البشرى والأحياء عامة ، ومن هنا كان الصراع بين موت النبات وحياته من أهم الموضوعات التي كانت تدور حولها الأساطير والملاحم القديمة ، وأبرزها أسطورة أوزيريس الذي كان بمثابة إله الخصب عند المصريين القدماء ، وديونيسوس الذي يمثل نفس الدور عند اليونان ودموزي إله النبات والخضرة عند البابليين ، وهكذا يدور الفكر في العالم القديم حول هواجس واحدة ترصد رضا الطبيعة وغضبها ، ومن ثم التقرب إليها بالعبادة والتقديس إتقاء النقمة والهلاك .

ولم تكن الأرض هي الإلهة وحدها في هذا العالم الفطري ، وانما شاركتها عشترت التي عبدت كالإلهة الأم أحيانا بين الكنعانيين والفينيقيين ، ويدل نص في ملحمة جلجامش على أن عشترت أو عشتار كانت تتحكم أيضا بأمور الغلال والخصوبة والنبات ، وإن كانت في معظم الملحمة إلهة الحب والجمال والشر ، وتبدو بصورة قائمة ، إلا أنها تبدو أحيانا رحيمة قادرة على إمداد الأحياء بما يحفظ لهم حياتهم ، وهذا يتضح في حوارها مع أيها « آنو » حين طلبت منه أن يصنع لها نذراً شديداً لجلجامش الذي جرح مشاعرها برفضه الزواج منها ، إذ أنها فنتت بجماله وقوته وخطبت وده وعرضت نفسها عليه بقولها :

« هلم إليّ يا جلجامش ، وكن عريسي .... دعني أصبح عروسك وتكون زوجاً لي ... » وبرفضه وقعت في غضب مرير وطلبت من أيها صنع هذا النذ الذي كان ثورا

(١) الشرق الادنى القديم ، جزء ١ ص ٦٠ .

(٢) انظر : معالم حضارات الشرق الادنى القديم ، ص ١٦٤ والاسطورة في الشعر العربي : الحديث ، انس دواد ، ص ١٠٣ ، من الملاحظ أن تعبير « أمنا الأرض » مازال مستعملا بيننا الى وقتنا الحاضر وهو تعبير رمزي يفيد ما للارض من أثر في الانبات والخصب والحياة وكأنها ولادة وامومة حقيقتان .

من السماء ، ولكن أباهما إشرط عليها أن تؤمن الغذاء للأحياء بقوله : « إذا حققت لك رغبتك ستحل سبع سنوات جدباء يكون فيها القمح قشورا لا بذرة فيها . هل إدخرت غلالا كافية للناس ، وعشبا للماشية ؟؟ أجابت عشتار : لقد إدخرت غلالا للناس وعشبا للماشية ، لسبع سنوات جدباء يوجد ما يكفي من الغلال ومن العشب. <sup>(١)</sup> ومن الملاحظ أن عشتار هذه تذكر في بعض النقوش الفينيقية على أنها ذكر وليس أنثى ، وتبدو ملكاً شاباً طموحاً يصبو إلى الاستيلاء على عرش بعل <sup>(٢)</sup> ، أو تذكرها على أنها عشيقة للإله أدونيس وقد نزلت للجحيم لتخليصه من الموت ، وفي بعض النقوش الكنعانية الفينيقية الأخرى تمثل دور الإلهة الأم والتي كان يطلق عليها إسم عشتارات البحر <sup>(٣)</sup> المتزوجة من الإله « ايل » ، كما أنها عند عرب الجنوب ، كانت تتخذ صفة الأنثى <sup>(٤)</sup> ، غير أنها في النهاية تمثل صورة لبعض قوى الطبيعة ، وهذه القوى كانت جوهر العقائد محلاً للتأليه في العالم القديم كله على امتداد البقعة الجغرافية .

ولقد صورت أسطورة جلجامش الأنثى خالقة دون اتصال بإحد كما كانت الحال بالنسبة للأرض ، إلا أنها في النهاية إلهة قادرة على هذا الخلق بصورة أخرى بينها النص الملحمي أثناء الكلام عن جرأة جلجامش في هتك الحرمات ، واغتصاب النساء حيث أن شهوته لا تترك عذراء لحبيها ، لا بنت المحارب ولا زوجة النبيل ، ومع ذلك فهذا هو راعي المدينة حكيم وسيم وعنيد <sup>(٥)</sup> وهذا جعل الناس في ضيق شديد ونواح متصل كلمات قرعت نواقيس الخطر ، مما حرك عواطف آلهة السماء ، وصاحت مخاطبة اورورواله الخلق : « أي « أرور » أنت صنعتي ، فاخلقي الآن نظيره ، إجعليه شبيها له كصورته ذاتها ، نصفه الثاني ، قلب عاصف يواجه قلبا عاصفا ، إتركيهما يتنافسان معاكى تعيش اوروك في سلام » لذلك كونت الإلهة صورة في عقلها .... ثم غمست يديها في الماء واقتطعت شيئا من الطين ، وتركته يسقط في البرية ، هكذا خلق انكيديو النبيل » <sup>(٦)</sup>

(١) انظر : ملاحم واساطير من راس شمرا ، أنيس فرنجي ، ص ٥٤ - ٥٥ .

(٢) انظر : المدن الفينيقية ، ص ١٤٠ ، و صفحة ١٤٩ - الأسطورة في الشعر العربي الحديث ، ص ١٠٣ يشير نص في ملحمة البعل وعناة الى أن اشيعة البحر هي « خالقة الآلهة » حسب الاعتقاد الفينيقى ( ص ١٢٥ ) من « ملاحم واساطير » .

(٣) انظر : « من الساميين الى العرب » ، ص ١٨٢ / ١٨٤ .

(٤) + (٥) انظر : النص كاملا في ملحمة جلجامش ، ص ٥٢ .

(٦) انظر : في طريق الميثولوجيا عند العرب ، محمود الحوت ، ص ١٠٠ .



وإذا كانت برزت كخالقة من الطين بشرا أو حيا ، فإنها برزت عند العرب كخالقة عن طريق إمداد الأحياء بأكسير الحياة ، وهو الماء ، وعليه فقد كانت الثريا هي مانحة الغيث « وللغيث شأنه في بلاد العرب ، ( وجعلنا من الماء كل شيء حي ) » (١) فلولاها لما كانت هناك حياة ، وعليه كانوا يقولون إذا رأيت الثريا تدبر فشهر نتاج وشهر مطر ، أى إذا بدأت للغروب مع المغرب فذلك وقت المطر ووقت نتاج الإبل (٢) ولقد سطرت كثير من الأساطير حول هذه الثريا التى عبدت من قبل بعض قبائل طيء كمانحة للحياة أو سبل الحياة على الأقل . وربما تساهم بطريقة أخرى في بقاء الحياة ، وبهذا تكون مشاركة في الإيجاد ، ومن هنا ألهت الربة أثينا عند اليونان لأنها كانت ترعى خصوبة النبات والحيوان بوصفها الآلهة الرسمية للدولة ، وأن كانت غالب صفاتها وأختصاصاتها تتصل بالحرب كما سنرى فيما بعد وقد كانت تشاركها في الإشراف على خصوبة الأرض والنبات الربة العذراء برسيفونا وأمهاد يميتير ، وتذكر الأساطير اليونانية أنها كانت معبودة عندهم وقد خطفها بلوتو ونزل الى مملكته السفلى . ورعاية الخصوبة لا تكفى ، وبذا كان لابد من إشراف على ناتج هذه الخصوبة من نباتات تقيم أود الحياة ، ومن هذه النباتات القمح ، والقمح أهم مصدر لغذاء الإنسان ليمسك عليه حياته وروحه ، وهكذا خصص للقمح إلهة جميلة يتطاير شعرها الذى هو سنابل القمح التى تتمايل مع موجات الهواء ونسماته ، ومن خلال هذا التصور خلقت أورورو من الطين أنكيدوالنبيل الذى « أخذ الفضيلة من إله الحرب ، من نينورتا نفسه ، كان جسده خشنا ، وكان شعره طويلا كشعر المرأة يتطاير كشعر بيسابا إلهة القمح . » (٣)

ولاشك أن هذا يسوقنا الى الكلام عن المرأة كأم ، ومن أهم ميزات الأم أو المرأة الأم هو الانجاب ، والانجاب من الخلق وإيجاد الجنس البشرى ، وعليه تدخل في إطار القدرة الخارقة ، تستلقت نظر الإنسان وتستحوذ على اعجابه ، ومن خلال الإعجاب يتسلل التأليه الذى يعتبر الحب جزءا منه ، وهذا واضح في بعض المفردات التى تصف المحبوبة بالمعبودة ، والحب جزء من العبادة ، والعبادة متعلقة باله ، وهكذا يصبح حب الأم والإعجاب بها كواسطة هامة في وجود الإنسان على وجه الأرض سببا في : سوف

(١) المرجع السابق ص ١٠٠ .

(٢) انظر ، ملحمة جلجامش ، ص ٥٢ .

استقبلك كابني المتبنى . أنت طفلي الآخر مثل اللقطاء الذين يحضرونهم الى المعبد .  
إخدم جلجامش كما يخدم اللقيط المعبد والكهنة الذين ربوه . أنا أعلن ذلك ، في حضرة  
نسائي وأتباعي وكهنتي <sup>(١)</sup> . وإذا كانت هذه الأم بهذه المقدرة والمنزلة ، فإن القسم بها  
تعبير عن تقديرها والإقرار بفضلها ، كما هو وسيلة إلى التقرب للآهة لنصرته من أجلها ،  
وهذا ما كان من جلجامش حين شعر بضعفه أمام عدوه حمبابا وهنا جأربا ستغائته  
وقسمه بأمه في قوله : « وحياء أُمى نينسون التى ولدتنى ، وحياء أُمى ، لوجولباندا  
المؤلة ، هبنى الحياء حتى أكون مفخرة أُمى ، كما كانت تفخر بى وهى ترعائى فى  
حجرها » وحياء أُمى نينسون التى ولدتنى .... « وحياء بينسون أُمى .... لقد جئت  
بذراعى الضعيفتين وأسلحتى الواهية لأقاتلك » <sup>(٢)</sup> فهو إذن قوى بها ، سواء بمساعدتها  
المباشرة أو مساعدة الآهة إكراما لها ، وعليه فإن له الفخر حين ينتسب إليها « جلجامش  
بن نينسون » <sup>(٣)</sup> .

ويتردد كثيرا النسب للأم فى الأساطير القديمة ، فهاهم الكنعانيون والفنيقيون فى  
ملاحمهم يعبرون عن إرتباطهم القوى بالأم من خلال ذكر إخوتهم بنى أمهم ، فها هو  
« موت » ابن الآهة فى ملحمة البعل وعناة يتذمر من هزيمته أمام بعل قائلا : « ها ان  
البعل يستخدم الاخوة لا تلافى ، وبنى أُمى للقضاء على . » <sup>(٤)</sup> وها هو دانيال فى أسطورة  
أمهات بن دانيال يخاطب إبنته فوغة آمرا إياها بقتل من قتل أخاها بقوله :

أقتلى قاتل أخيك

واقضى قضاء على الذى صرع ابن أمك <sup>(٥)</sup>

وتستجيب فوغة وتطلب من أبيها البركة لتقوم بمهمتها ، فتقول :

« باركنى فاذهب بالبركة مباركة »

---

(١) انظر النص كاملا فى المرجع السابق ، ص ٦٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٦ — ٦٨ ، وجماليات ملحمة جلجامش ، ص ١١٩ وبين نص الترجمة هنا أن  
نينسون حكيمة عارفة بكل شيء جعلت انكيد ونظيرا للجلجامش .

(٣) ملحمة جلجامش ، ص ٩٦ .

(٤) ملاحم وأساطير ، ص ١٨٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٣٥ .



واحرسنى فاذهب محروسة  
واصرع قاتل أخى ، وقضاء  
أقضى على الذى قتل ابن أمى (١)

وفى أسطورة كارت ملك الصيدونيين ذكر لهذا التعبير جاء ضمن مأساة الملك الذى تعرض لها بيته ، وقد أتى فى العمود الأول من اللوحة الأولى بالأسطورة على الوجه التالى :

» .....بيت

الملك أيبى ، الملك الذى كان له سبعة  
أخوة ، وثمانية أبناء أم (٢)

ومن الجدير بالذكر أن تعبير « ابن أم » أو « أبناء أم » ، وجد بين الساميين دون غيرهم ، ومن بينهم اليهود القدامى الذين رافقوا موسى عليه السلام فى رحلته من مصر إلى أرض كنعان ، ولقد جاء هذا التعبير الذى كان معروفا لديهم فى آيتين كريمتين من القرآن الكريم ، أولاهما فى قوله تعالى : « ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال بئسما خلفتمونى من بعدى أعجلتم أمر ربكم وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه قال ابن أم ان القوم استضعفونى وكادوا يقتلونى فلا تشمت بى الاعداء ولا تجعلنى من القوم الظالمين (٣) » ، ثم فى قوله « قال يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا . ألا تتبعن أفصيت أمرى . قال يابئوكم لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى إلى خشيت أن تقول قرقت بين بنى إسرائيل ولم ترقب قولى (٤) » ، ولقد أمتد هذا التعبير عند العرب فى العصر الجاهلى إلى فترة ما قبل الإسلام ، ونجد آثار ذلك فى الشعر الجاهلى كمثلى قول الشنفرى فى لاميته المشهورة .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٣٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

(٣) الاعراف ، آية ١٥٠ ، لقد جاء تعبير « ولد أم » فى ملحمة أوزيريس ، انظر : دراسات فى أدبنا الحديث ،

لويس عوض ، ص ٤٠ ، وهى تعطى نفس المدلول وإن اختلف التعبير .

(٤) طه ، آية ٩٤ .

أقيموا بنى أمى صدور مطيكم فانى إلى قوم سواكم ترميل<sup>(١)</sup>

وهذا يسوقنا بالتالى الى حديث عن حضور المرأة كأم فى الأدب القديم ، وأول مايطالعنا هذا فى الملحمة البابلية التى سبقت الإلياذة والأوديسة اليونانيتين بحوالى ( ١٥٠٠ ) سنة على الأقل ، والتى تعد أجمل الشعر الملحمى على الإطلاق . ويتردد ذكر الأم فى الملحمة كرمز للحنان الصادق والحب النزيه ، فتراها تنتقل بعاطفتها بين الخوف والرجاء ، بين اللهفة والجزع والاطمئنان ، بين الشفقة على الطفولة والحزم فى مرحلة الرجولة ، بين الفرحة بنجاح الولد والحزن على فقدته أو الخوف من فقدانه ، وهى فى كل الحالات أم تتصارع العواطف المتباينة فى قوادها وتصطدم مع العالم الواقع الذى يتلاعب بتلك العواطف حسب المواقف المختلفة . وربما كانت تلك العواطف منطلقا للانتهازية فى بعض الأحيان ، كأن يستغلها عدو لاضعاف عدوه بشن حرب نفسية تشنى المرء عن موقف حزمه فى المواجهة ، وربما يتخذها صديق وسيلة لتراجع المرء عن موقفه خوفا عليه ، ولعل أكثر ما يستثير عاطفة المرء هو مايتعلق بوالدية وأهل بيته ، وتقف الأم على رأس هؤلاء من حيث الخوف عليها والتعلق بها ، والحفاظ على مشاعرها وصونها من أن تجرح وكرامتها من أن تهان والشواهد فى التاريخ على ذلك كثيرة ، ومنها ماكان من خشية انكىدو صديق جلجامش عليه حين عزم على مواجهة عدوه حمبابا ساكن غابة الأرز ، ولقد حاول أن يثنيه عن هذه المخاطرة التى ربما تقوده الى حتفه ، فاستثار لديه عاطفة بنوته لينسون أمه بأن قال له : « أى جلجامش سيد وادى قولاب ، العالم يظلم ، انتشرت الظلال عليه ، انها لمعة الغسق ، لقد رحل شمس ، انطفأ رأسه المضىء فى صدر أمه نينجال . أى جلجامش ، الى متى سترقد نائما هكذا ؟؟ لاتجعل أبدا الأم التى ولدتك تقف فى قلب المدينة فى حداد عليك » ، وتتأرجح عاطفة انكىدو بين خوفه على صديقه من مواجهة الوحش حمبابا وبين استشارة همته بعدم الغفلة والوقوف الحذر لئلا تأخذه المفاجأة ، وتعمل تلك الاستشارة عملها ، فيتأهب جلجامش للقاء حفاظا على ما عهدته فيه أمه ، ذلك مايؤكدده فى قوله ، وحياة أمى نينسون التى

---

(١) ولا يعنى اصطلاح « ابن أم » أو « أباء أم » الى سيطرة نظام الأمومة Naternity على العلاقات الاسيوية الاسرية فى العالم القديم ، خاصة الشرق ، فقد لمست من خلال الدراسة أن النسبة للأم فى الشرق السامى ناتج عن الاحساس بالارتباط الشديد بين الاخوة من أم واحدة ، ومن الاعتزاز بالختولة كاعتزازهم بالعمومة من حيث الأصالة .

ولدتنى ، وحياء أوى ، لوجولباندا المؤله ، هبنى الحياء حتى أكون مفخرة أوى ، كما كانت تفخر بى وهى ترعانى فى حجرها « وحياء أوى نينسون التى ولدتنى .... لن أعود الى المدينة من الطريق الذى سلكته الى ارض الأحياء حتى نقاتل هى هذا الرجل ، إن كان رجلاً ، أو هذا الإله ، إن كان إلهاً (١) ذلك هو الموقف إذن ، إستشارة عاطفة البنوة تجاه الأم ، وعاطفة الأمومة المحبة تجاه الابن المرتجى فلاحه ، ولكن عاطفة الصداقة الخائفة تقف فى وجه هذا الاندفاع ، وتبث فى قلب الصديق الخوف ، الخوف من المصير المؤلم إن واجه ، والخوف على مشاعر الأم إن خذل ومن ثم قتل ، ولهذا يتضرع أنكىدو الى جلجامش وان كانت محاولة يائسة ، فيقول : « سيدى أنت لاتعرف هذا الوحش ، وذلك هو سبب عدم خوفك منه ، أما أنا فأعرفه ، وإنى لفى روع منه ..... ياسيدى ، اذهب ان شئت الى تلك الارض ، ولكن سأعود الى المدينة سوف أقص على السيدة والدتك كل أعمالك العظيمة حتى تصيح فرحاً ، وبعدئذ سوف أحكى لها عن الموت الذى أعقبها حتى تبكى حزناً (٢) ، حرب نفسية هى إذن ، تستغل فيها عاطفة الابن نحو امه ، وترسم فيها صورة لمشاعر الأم المكرومة فى حالة النازلة والرثاء . ولكن هلى أجدى كل هذا التضرع وأساليب استدرار العاطفة ؟؟ ربما لاحظ حمبابا العدو هذا الأثر ، وأحس ببعض الخذلان يتسلل الى نفس جلجامش ، فحاول أن يجهز على مابقى لديه من شجاعة وأقدام ، ووجد أن الوصول الى غايته سيتم بصورة أفضل إن هو إتبع الأسلوب الملتوى فى استدرار عطف جلجامش ، فاتجه الى إلهه شمش بقوله : « أى شمش إسمعى . اسمع كلمائى ، انا ما عرفت أمّاً ، لا ، ولا أبا يرعانى أنت أولدتنى . فى هذه الأرض ، انت رعيتنى حتى شببت ..... (٣) ثم استحلف جلجامش « بالحياة السماوية وبالحياة الأرضية وبالعالم السفلى ذاته : « اطلقنى يا جلجامش ، سوف أصبح خادملك ، وتصبح سيداً لى ، كل أشجار الغاية التى أقوم عليها فى الجبال سوف تصير لك ، سأقطعها وأبنى لك قصرأ (٤) ، وهكذا يستعمل كل وسائل الاغراء ليشنيه عن قتله ، وهكذا يصل إلى بغيته ولو مؤقتاً ، وتؤثر العواطف فى تصرف جلجامش ، ولكن صديقه ( أنكىدو ) يشعر بالعبوة العدو فيلفت نظره ، الا أن العاطفة حين تطعن

---

(١) راجع النص كاملاً فى الملحة ، ص ٦٦ — ٦٧ .

(٢) الملحة ، ص ٦٧ .

(٣) — (٤) المرجع السابق ، ص ٦٨ .



تحاول التبرير ، ولذا قال لصديقه : « أى انكيدو ، ألا ينبغي أن يعود الطائر الحبيس إلى عشه ، والأسير الى ذراعى أمه ؟؟ » ويحاول انكيدو تحليل سلبية موقف صاحبه وعاقبتها ، فيبين له أنه « اذا عاد الطائر الحبيس الى عشه ، وإذا عاد الأسير إلى ذراعى أمه ، لن تعود أنت يا صديقى أبدا الى المدينة ، حيث تنظر ك الأم التى ولدتك ، (١) ومادام الأمر هو الحفاظ على مشاعر الأم ، أية أم ، فان من المنطق السليم أن يكون الأقربون أولى بالمعروف ، وعليه تنتصر الأم القرية على غيرها ، ويخلق الأديب الذى خط الملحمة فى سماء الابداع ، ويستطيع ان يرسم أدق صورة لأدق المشاعر الانسانية فى لوحة فنية بقيت لها القدرة الفائقة على تحريك المشاعر وإجذاب قراء العصر الحديث مثلما أجتذبت وحركت مشاعر انسان الالف الثالث قبل الميلاد . ذلك هو الفن ، وذلك هو الأدب الانسانى الرفيع الذى يفرض خلوده على صفحات التاريخ وصفحات النفس البشرية ، وان مر على ميلاده آلاف السنين .

ولكن كانت هذه المشاعر ، مشاعر الأم الانسان ، أو الانسان المؤله ، فهل تضاهيها الأمم عند الآلهة حسب المفهوم والمعتقد القديمين ؟؟ ان النص الا وغارقى الذى جاء فى العمود الثالث من النص الحادى عشر من ملحمة ( البعل وعناة ) الا وغارقية حتى وان كان واحدا ، ليبين هذه المضاهاة ، ويرسم تقارب عواطف الأمم ، رغم اختلاف الجنس أو المكانة أو الديانة ، وسواء كان عالمها عالم آلهأو عالما بشريا ، فالمشاعر يصورها الأديب المبدع من منطلق ما يراه ويتحسسه ويلمسه فى مجتمعه ، بعد ممارسة معرفته من خلال أمهات عصره ، ودراسة عواطفهن ، ولهفة الأمم لديهن ، تلك الدراسة النفسية العميقة القائمة على التجربة والاستقراء لنماذج حية ، وان عبرت عنها أخيلة الشاعر باستقطاب أبطال من عالم روحانى يخضع فى عرف الأديب الشاعر لما يخضع له المجتمع الانسانى بصورة ما . وبعودتنا الى النص المذكور أعلاه ، نجده يحكى قصة وضع الالهة عناة لابنها من بعل ، ويرسم مشاعرا ابتهاجها بهذا المولد العظيم الذى فجّر لديها مشاعر الأمم الحقّة ، واستخفها فتراقصت طائرة فى المربع الجميلة المبهجة تعبيرا عن هذه البهجة وهذا الجور بولدها ، يقول النص الغنائى :

ها انك ستلدين عجلا للبعل

ثوار لابن داجون ، أيتها البتول عناة ، (٢)

.....

(١) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

(٢) داجون اله الحبوب وشفيع القوت عند الكنعانيين وكان له هيكل فى اشدود الفلسطينية .

فيفرح الظافر البعل  
ويملك علينا كرت ( سيد ) الى الأبد

.....

.....

شقت ..... البتول عناة  
أيضا الجميلة اخت البعل

( يتلوها سبعة أبيات ثم )

تذهب ( عناة ) وتطير وهي ترقص

في المربع الجميلة المبهجة

عجلا ، عجلا تلد للبعل

ثورا بریا لابن داجون

وربما للاله هدد

ضمت ..... ( ربما ) وليدها

ضمت ..... وليدها

وكسته ( قمطته ) بثوين

تصاعد غناؤها ، صراخ ابتهاجها

.....صراخ صباها

رخم ( طال ) الغناء ( الصوت ) في فمها .....

..... ( ثم يتبع أربعة أبيات )

ونادت البعل قائلة

بشرى ايل ( أو بشرى الهية ) البشرى للبعل

البشرى للسيد داجون

لقد ولد ثور ... (١) ..... الى آخر النص .

---

(١) انظر النص كاملا في « ملاحم وأساطير من رأس شمرا ، انيس فريخه ، ص ٢٣٢ حتى ٢٣٤ ، والبعل هو ابن الالهة « عشيرات البحر » أو أشيرة البحر الكنعانية التي أصبحت بعد موت ابيه زوجته بحكم الارث . ( انظر ، المدن الفنية ، ص ١٤٠ والمرجع السابق ص ٥٦ ) .



ورقص الأم وبهجتها ومداعبتها لابنها ورد ذكره كثيرا في الأدب القديم ، ومن ذلك ترقيص الكلاعية أم محمد بن ذى الرمحين له حين كانت تضمه وتقبله وتقول له : « يا عييناه ، يا اذنياه <sup>(١)</sup> ، وقد تفجرت لوعة الأمومة عندها حينما مات ، وبكته أربعين سنة وشاركتها النواح والبكاء نساء حمير <sup>(٢)</sup> . ولاشك أن الأم تحاول الحفاظ على وليدها منذ أن يكون جنينا وحتى يشب عن الطوق ، فها هي إيزيس المصرية تدعو وتطلب من الآلهة أن تحرس جنينها « تعالى اذن أيتها الآلهة » واحرسيه وهو بعد في أحشائي « لقد قال أتوم كلمته ..... لقد أمر بأن يحيا ولدى محروسا في أحشائي ، لقد احاط ولدى وهو بعد في أحشائي بالحراس . احرسوا اذن الصقر الكامن في أحشائي <sup>(٣)</sup> ، وتتطور مشاعرها فتتحول من الخشية عليه الى الاعتزاز بميلاده ، وتفتخر به امام الآلهة بقولها : « انظري ، أيتها الآلهة ، انظري حوريس <sup>(٤)</sup> ثم تبدى فرحتها وسعادتها بقولها : « انا ولدت حوريس .... نعم لكم غمرتني السعادة لمولده » ولكن سعادتها لم تكتمل فخشيت عليه من قاتل أبيه ولذا تكمل « لقد أخفيت ، لقد سترته عن العيون خشية أن تمتد اليه يد القاتل ، وخرجت من أجله أتسول خشية أن يعيش في املاق <sup>(٥)</sup> » وتدفعها خشيتها وخوفها عليه الى اخفائه بين الحشائش حتى تعود اليه بما يبقى على حياته ، وتتفاعل بقلها عواطف الخوف والرغبة في بقاءه حيا ، وتبحث وهي في لجة من مشاعر متباينة يتغير بتغيرها نبض قلبها ، فتعود اليه لتطمئن ولكنها تفجع به « وجدت ، وياهلول ما وجدت ، وجدت حوريس الذهبي الجميل ، وجدت الصغير اليتيم الذي روى الأرض منينبوع عينه وسقاها من ظلم شفتيه ، وجدت جثة هامدة ، ووجدت قلبه غافيا ، نعم وجدت عروقه الجارية في لحمه ساكنة لا تنبض بالحياة <sup>(٦)</sup> ، وطبيعي في هذه الحال أن تولول وتصرخ وتقول : « وافجعته ، لقد كان الطفل بحاجة الى الغذاء ، وكان ثدياي منتفخين على جفاف ، أما فمه فقد كان يتحرك وكأنه يبحث عن غذائه ، واطفلاه ، لقد فرغ الاناء ، فمن أين لك بالسقيا ، وهكذا صور لي قلبي ان رحيلي عنه سوف يأتيه بالغذاء ، ولك خطأ عظيم أن يترك طفل لا عقل له وحيدا طول الوقت ، طفل لاتصل يده الى الاناء ، غير أني خفت أن أنادي فلا يأتي المجيب ، واني الآن في عالم الظلمات ، وأمي في مملكة الموت ، أما أخي الأكبر ( اوزيريس ) فهو في تابوته وقد

(١) — (٢) ملوك حمير واقبال اليمن ، تحقيق ، على المؤيد واسماعيل الجرافي ، ص ١٦٣ .

(٣) انظر : دراسات في أدبنا الحديث ، لويس عوض ، ص ٣٣ — ٣٤ .

(٤) — (٥) — (٦) المرجع السابق ، الصفحات ٣٧ — ٣٨ .

أثخنه الأعداء بالجراح ، وقد أوردته الردى ذلك الذى يفيض قلبه بيفض ويكيد لى الآن فى بيته ( تقصد ست ) ، فالى من أتوجه بالضراعة بين البشر حتى ترثى قلوبهم لحالى ؟؟ لسوف أتوجه بالضراعة لسكان المستنقعات ولسوف يخفون لنجدتى دون تردد (١) ، تلك اللوحة الرائعة لصور العاطفة المتأججة ، فهى بين الخوف والرجاء واللهفة ، واللوعة واليأس ثم الأمل ، والأم الملتاعة فى كل هذا تبرر اهمالها لوليدها بتركه ، وكأنى بها فى حالة بحثها عن طعام لولدها تحذو حذو هاجر ، تلك الأم التى تركها ووليدها زوج حائر بين اثنين ، احدهما متسلطة عزيزة فى قومها ، والاخرى أمة تابعة لاسند لها ، خاضعة لما يحكم به زوجها ، تلك الأم التى كانت تجرى مسافة طويلة فى الصحراء فى أرض غير ذى زرع عند البيت المحرم ، تجرى لتجد بعض الماء يبقى على حياة وليدها وحياتها ، وتستغيث ولا غوث الا الله ، وها هى إيزيس ، تجرى لتبحث عن شيء يدرّ لبنها لتسقى وليدها ، وها هى محاولاتها تبوؤ بالفشل ، وتعود لتفجع فى وليدها ، وتضطرم فى قلبها عواطف الندم وتقابلها عواطف الدفاع عن النفس وتبرير تركها اياه بين الحشائش وحيدا

لايقدر على شيء ، وتغوص فى بحر من المشاعر المتضاربة ، فهناك الألم والندم واللوعة واليأس والرجاء ، ذلك الرجاء الذى فقدته بين بنى البشر ، وأملته فى سكان المستنقعات ، وذلكم الذين تحدد الملحمة صورهم وهويتهم ، فتبين أنهم صيادون خفوا لنجدتها ولكنهم عجزوا عن رد الحياة للوليد ، وبينما هى بين اليأس والرجاء ، واذا بالربة سلكيس تمسك بيدها مفتاح الحياة ، وتهدىء من روع الأم المكلومة الجزعة ، وتهديها الى معرفة ما أهلك ولدها ، وتضع إيزيس أنفها فى فم حوريس لتبين رائحة رأسه ، وتشخص الداء ، فتعثر على السم الزعاف ، ثم تضمه وتقبله وتصيح راقصة ، تنشد ترتيله حزينة تبكى فيها ولدها ، تلك البكاية الرائعة التى سارت على النحو التالى :-

« عقرب لدغ حوريس » عقرب لدغ حوريس ، أى رع ١١ عقرب لدغ ولدك حوريس .  
عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، ولد ولدك الذى يحكم دولة شو .  
عقرب لدغ حوريس . عقرب لدغ حوريس ، حوريس يافع خميس ، الطفل المقدس  
الآتى من قصر الأمير .

(١) المرجع السابق ، الصفحات ٣٧ - ٣٨ .

— عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، الرضيع الذهبى ، حوريس الصغير اليتيم .

— عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، ولد أونوفريس ، حوريس الذى خرج من رحم الربة ايزيس .

— عقرب لدغ حوريس ، حوريس الولد البرىء ، حوريس الابن اليافع بين الآلهة .

— عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، حوريس الذى سعدت بمجيئه لأنى رأيت فيه الابن المنتقم لأبيه .

— عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، حوريس الذى تعذب فى مخبئه ، حوريس الرجل هو بعد رضيع .

— انى لأهرع إليه لآتملى منه : فأى صديق يحنو على فيعيد إليه الحياة (١)

تلك البكائية التى تصف الطفل وصفا نابعا من قلب أم تنتمى الى الطبقة الحاكمة ، والتى اعتادت على حياة الرقى فى قصر أمير اغتيال ، واجبرت زوجته على التشتت ، وأرادت الانتقام ، ولكنها فجعت فيمن سينتقم وينفذ رغبتها ، فجعت بمن كان أمل ابيه فى حياته ، وأمل أمه بعد موت أبيه « ها هو ذا حوريس يرقد صريع السم . ان هذا لأمر فظيع ، وافطع منه أن يموت » « فيهلك الكون كله اذن لحظة أن يهلك حوريس ولد أمه ، ولدها البكر ، فلست أحب أن أرى لى بعده ولدا ، هذا مارضت نفسى عليه منذ البداية ، لقد انتظرت له ليكون المنتقم . أى حوريس ، أى حوريس ، ابق معى على الأرض ، منذ حملته فى أحشائى أحببت ما تطلبه روح أبيه القليل ، ذلك اليافع المحروم » (٢) ، آهة تصرعها الدموع ويدمىها النحيب ، ويظللها المراوحة بين الأساليب ، فمن اسلوب الغائب والحكاية الى اسلوب الخطاب والحوار ، الى الوصف وتشرىح المشاعر والاحاسيس التى تغلب عليها نغمة اليأس والألم والقنوط ، ثم يتسلل الى قلبها أمل نبع من تدخل الآلهة ووعداها للأم الشكى بأن حوريس سيعود إلى أمه ايزيس وقد برىء من اوصابه ، ذلك لأن له حراسا من سباع الليل والصقور العظيمة واسما أبيه ودموع أمه وغضب أخويه ،

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ٣٩ — ٤٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٠ .



« لحوريس حارس هو اسمه ، هو الذى تحف به الآلهة لتقيه » (١) . وها قد آن الأوان فلنهنض « انهض يا حوريس » انهض ، فأنت محروس ، لسوف تسعد أمك باجتلاء طلعتك ولسوف ينعش صوت حوريس قلوب البائسين ويهدى قلوب الحزاني ، افرحوا ، اذن ، افرح يامن فى السماء ، وافرح انت يا حوريس ، يا أيها المنتقم لأبيك « لسوف تنقطع القرابين وتغلق أبواب المعابد حتى يعود حوريس الى أمه ايزيس وقد برأ من دائة » حتى يبرأ حوريس من دائة ويعود الى أمه ايزيس « وهكذا تظل ادعية الآلهة وطمأنتها الأم وتكرر جملة » حتى يبرأ حوريس من دائة ويعود الى أمه ايزيس « مرات عديدة رتيبة على نهاية المقطوعة التى تكون نتيجة الدعاء والوعد فيها عودة الطفل الميت حيا الى أمه ايزيس ويعيش لها ليحقق لها رغبتها فى الانتقام (٢) . ولقد حاول الأديب أن يصور تردد أنفاس الأم الشكلى وندبها الحزين الشبيه عما نراه فى مآتم النساء أحيانا ، وذلك عن طريق التكرار فى الكلمات والمعانى « عقرب لدغ حوريس » ، ويصور وعد الآلهة وطمأنتها للام وكأنها تريت على كتفها وتقول لها اصبرى ، يتكرر تعبير ( حتى يعود حوريس الى أمه ايزيس وقد برأ من دائة » . أليست هذه من أروع اللوحات الفنية فى تصوير مشاعر الأم الشكلى العاجزة امام القدر ، وان كانت تحاول تكذب الواقع والصدمة فى فقد وليدها والعزير عليها بأن توهم نفسها بعودته ، فلعل معجزة تحصل وتعود للميت الحياة ، التى كانت ممكنة على أيدي الآلهة أحيانا فى الأساطير والملاحم القديمة ، أو على الأقل يعبر الأديب فيها عن رغبته الأكيدة فى الحياة الخالدة لبنى الانسان الذين يقهرهم الموت ويحرمهم من فرحة الخلود ، ذلك لأن الخلود للآلهة وحدهم كما يقول جلجامش الذى أضناه البحث عن الخلود ولكن هيهات (٣) .

وليس على الأم شىء أكثر ألما وكدرا من موت وليدها ، فرما يفضى بها حزنها الى المرض وربما الى الموت ، سواء مات حقا أم ظنته من طول غيابه قد مات ، وهذا ما كان من ام اوديس بطل ملحمة الاوديسة اليونانية ، حيث انها « ماتت غما وحزنا على ولدها » ، ويظل

---

(١) المرجع السابق ص ٤٠ .

(٢) انظر المرجع السابق ، من ص ٤١ وما بعدها .

(٣) انظر ملحمة جلجامش ، والحديث عن البحث عن الخلود .

(٤) الاوديسه ، ص ١٩٣ — ترجمة عنيرة الخالدى .

حنانها تجاه ولدها حتى وان ماتت ، فتمثل له روحها كما تمثلت روح أم تيريسيا (١) خائفة وجلة عليه من قدومه الى أرض الموت « لم أتيت أرض الظلام

ياولدى ، وأنت لا تزال حيا ؟؟ ألا ترجع الى بيتك الآن ، ولكن الرجل عليه واجب الدفاع عن وطنه وحرماته : ولذا فلا بد أن يتعرض للموت ، وربما يفوز بالحياة فيعود ، وتستقبله لطفة الأم وامهات الحى يسألنه عن أولادهن ، فلا يزيد على أن يطلب لمن مات أولادها ألا الصلاة والتهنئة ، وهذا ما فعله العائد والناجى من الموت هكتور الذى أتى قصر الملك فريام ، وهناك لقي ايقاب أمه — المتهلفة — ومعها اجمل بناتها فأمسكنه من يده وقالت : « لم أتيت من ساحة الوغى ياولدى ؟؟ هل شدد الاغريق عليك النطاق ، فأتيت تقصد الصلاة للاله زفس من البرج ؟ دعنى احضر خمرة العسل العذب تريقيها فى حضرتي ، وتشرب منها ما يفرح قلبك » (٢) واذا كانت هذه الأم المتهلفة تظهر التجلد امام ولدها ، فان غيرها تعجز عن الصبر ، فان عرف ولدها فيها هذا الأمر ، غامر بحياته دون علمها ، وهنا تثور وتوبخ من يخفى عنها خبره ، فتقول كما قالت بنلوب أم البطل تليماخ الذى ذهب للبحث عن أبيه اوديس : « لقد علمتن ياوصيفات السوء أنه لمزمع الرحيل فهلا ايقظتني من نومي . لقد كان فى وسعى أن أحول دون رحلته مع شدة رغبته فى السفر ، ولم أكن لأدعه يذهب الا اذا خلفنى ميتة (٣) ، تلك العاطفة عاطفة الأمومة ، التى تتمنى للام الموت على أن تفارق ولدها أو يتعرض للأذى ، ذلك لأنه الروح بالنسبة لها فان ذهب فلا أهمية لحياتها ، وأما ان سالما فانها ستطوقه بذراعيها وتقبل وجهه وعينييه وتقول له « هاقد رجعت ياتليماخ يانور عيني ، وقد ظننت لن أراك ثانية » (٤) ، ذلك اذن مصدر خوفها وجزعها ، انقطاع أملها من عودة ولدها نور عينيها .

ولابد للولد فى هذه الحالة أن يحاول الحفاظ على من تفديه بحياتها ، فى حالة وجود والده أو غيابه ولقد حيكت مؤامرات ضد أبيه اوديس فغاب وجوده من البلاد ، واستغل الأمراء الغرباء الموقف ، وطمعوا فى الحكم بدلا من اوديس الغائب ، ووجدوا

---

(١) بطل فى الاوديسة ، ص ١٣٤ .

(٢) الالياذة ، ترجمة عنبرة الخالدى ، ص ٩٤ .

(٣) الاوديسة ، ص ٥٧ .

(٤) المرجع السابق ص ٢١٠ .



أن أسهل طريقة للوصول هو الزواج من زوجته ام تليماخ ، الملكة بينلوب ، وتلاعب عواطف الأسى والحقد والغضب في نفس ولدها خوفا عليها ، ولكن الخطاب مصرّون « أتوا إلينا يخطبون ودّ أمي ، أما هي فلا تردهم خائين ولاتقبل ما يعرضونه عليها »<sup>(١)</sup> وتبلغ سطوة الخطاب مدى بعيدا فيواجهون الابن تليماخ قائلين : « لاتلم الا أمك ، فهي ادهى النساء طرا ..... ظلت نخدمنا ثلاث سنوات ..... فابعد أمك اذا عن هذا المكان ، ودعها تتزوج بمن تشاء »<sup>(٢)</sup> ولكن هل تطيعه عاطفة البنوة ؟؟ بل تدفعه عاطفة ارتباطه بامه الى الرد الحائر العاجز الذي تتلاعب به عواطف الخشية من سطوة هؤلاء ومن لعنة أمة ان فعل ، والخوف من فقد انها أن فرط بها ، فيقول : « كيف يسعني ابعادها رغم ارادتها ، وهي التي حملتني وربتني .... ثم ان لعنة أمي تلحق بي ، ولذا فاني لا أستطيع أن آتي أمرا كهذا »<sup>(٣)</sup> فهو اذن يحفظ لها فضل امومتها وتربيتها له تربية تجعله مرغما على الحفاظ عليها ، حتى وأن تعرض للتهديد والابتزاز ، وعليه فانه لا يستطيع أن يرى أمه — تبعد عن أبيه وقد كافح من أجل ايجاده لها كفاحا مريرا تصوره الملحمة تصويرا رائعا ، يتعرض خلالها لكثير من المتاعب والمفاجآت السيئة والسارة ، ولكنه في النهاية يصل الى مراده بعودة أبيه : ولكن يلمس من أمه الجفاء وعدم استقبال والده التي لم تتعرف عليه توا استقبالا يليق به كزوج فيصرخ في وجهها متناسيا لعنتها بتطاوله عليها ويقول : أماه يأم السوء !! كيف تجلسين بعيدة عن أبي ولا تكلمينه ؟؟ لا شك أن قلبك أقسى من الصخر »<sup>(٤)</sup> ولعل مرور عشرين عاما على غيابه جعلها تشك بعودته حيا فاستبعدت أن يكون هذا زوجها مما جعلها تبعد عنه ، وينسى ولدها في سورة غيرته أنها الأم التي تعتبره نور عينها .

ومهما يعقّ الولد ، فان الأمومة تغطي لدى الأم على كل المشاعر ، وتظل تخشى عليه من لمس هواء تؤذيه ، فكيف بها لاتخشى عليه من الذهاب الى المعركة بدون سلاح ، وعليها اذن أن تطلب من أبيه معونته ، وهذا ما فعلته فينوس حين قالت لزوجها : حينما كان الاغريق يحاربون الطرواد ، لم أجدأ الى معونتك ، لأنني لم أشأ أن يذهب جهدك

(١) المرجع السابق ص ١٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣ .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٣ ، في ١٩٥ يخشى اوريالوس على مشاعر أمه لو ثكلته فيوصي بها خيرا .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٦٢ .

عبثا ، أما الآن ، وقد قدم انياس ايطاليا ..... فاني اطلب اليك أن تصنع سلاحا ودرعا  
لولدى ..... وانت ترى الآن كيف اجتمعت عليه الأم لإهلاكه ، فلذا أرجوك له عوناً  
، ويرحل الابن الى المعركة وتشخنه الجراح بعد أن تكاثفت عليه النبال : وترى أمه  
فينوس ما أحاق بابنها من أسى ، وتهرع الى الجبل لتحضر له النبات الشافى ، وتغمسه  
بالماء وترشه على ابنها لتعود اليه قواه السابقة <sup>(١)</sup> وترتاح مشاعرها وقلبها بيد أن أما غيرها  
تفقد ولدها فتهم على وجهها ، وتخترق أم اوريالوس المعسكر ، ثم تصرخ مولولة وراثية  
ولدها بكلمات تنم عن مدى حرقتها وتمنيها أن لو كانت بدلا منه والا فلا خير في حياتها  
بعد ، أهكذا أراك يا بني ؟؟ لم لم أمنح هبة توديعك ؟؟ ولن اغمض الآن عينيك ( لأنه  
كان بعيدا عنها ومعلقا على الصارية ) ، أو ألك بالأكسية التي صنعت ، وأنا أتسلى عن  
همومي بالعكوف على المنوال . فافتكوا بي برماحكم أيها اللاتينيون ، أو فاضربني  
بصاعقة من لدنك يا جوبيتر العظيم ، مادمت لا أقدر على الخلاص بطريقة أخرى من هذه  
الحياة البغيضة » <sup>(٢)</sup> ، تلك عاطفة دونها كل عاطفة ، لوحة ترسم أدق المشاعر في  
الملاحم القديمة التي مازالت نبعا ثرا للامتناع والابداع ، وتبدو فيها ملامح المرأة واضحة  
جلية ، وملامح الأم بصراعاتها النفسية المختلفة التي تتلون بألوان السعادة أحيانا واللهفة  
أحيانا أخرى ، والحزن ثالثة . واليأس وغير ذلك من عواطف نجح الاديب القديم في  
رسم معالمها الدقيقة سواء كان ذلك في ملحمة جلجامش أو البعل وعناة ، أو الاليادة  
والاوديسة والانيادة أو غيرها من ملاحم سارت على نهجها كما فعل الفردوسي في  
الشاهنامه ، وان كانت صورة المرأة فيها باهتة بعض الشيء ، اذ أنها لاتظهر إلا نادرا  
بملاحم المكر والدهاء أحيانا ، وملاحم الأم الحريصة على سعادة أولادها أحيانا أخرى .

ولأم عند الفردوسي ذات عاطفة متأججة ، فهي في حالة فقدتها ولدها تسرع الى  
الموت دون تفكير وذلك عكس الأم عند هوميروس أو فرجيل ، فهي عند هؤلاء تتمنى  
موتها على فقدان ولدها ، ولكنها لا تندفع بجنون وتهور ، وإنما يبدو حزنها هادئا وأملها  
بالموت متزنا بين جنبها ألما دفيناً ومرارة صابرة ، ويؤكد هذا نص الشاهنامه الذي يتكلم  
عن موت طلخند ابن ملكة الهند من زوجها الثاني أخى الملك جمهور ، والذي نازع

(١) الاليادة ، ص ١٨٤ ( ترجمة عنبرة الخالدي ) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩٨ — ١٩٩ .

أخاه ( جَرّ ) من أمه ، الملك ، ذلك النزاع الذى انتهى بموت طلخند ، فبكاه أخوه ( جَوّ ) وأخذه إلى والدته التى ما أن رآته ميتا — حتى — لطمت وندبت وانتحبت كثيرا . وقامت لترمى بنفسها إلى النار . لكن جَوّ سارعها ومن النار أنقذها . فعنّفته على ما فعل بأخيه فحلف وأقسم وعلى روح أخيه ترحم بأنه لم يقتله ..... فصدقته — بقلب الأم — وطلبت منه عزاء لوحدثها وكبر مصيبتها ان يمثل لها الواقعة كما جرت (١) ، هذه العاطفة الجياشة والاندفاع المجنون غير الرزين إلى الموت لم تكن ملكة الهند وحدها التى حاولته ، وإنما شاركتها أم فروذ صاحب قلعة بهمن فى أرض أذربيجان حين وقع ولدها فروذ ، ومات متأثرا بجراحة أثناء قتاله مع عدوه دفاعا عن قلعته ، وحينما رآته والدته « جريرة » صريعا أحرقت « جميع الذخائر والأسلحة » ، وأخذت خنجرا طعنته فى صدرها وماتت إلى جانب ولدها « (٢) تلك هى الأمومة عند الفردوسى ذات عاطفة نائرة نيرانية فى حالة الجزع ورفض فكرة الموت لبنينا ، رغم أنها فى حالات أخرى نجدها أكثر رزانة ، خاصة إذا كانت من بيت ملك تعودت على تحكيم عقلها فى تصريف الأمور المتعلقة بسياسة الحكم ، وهى فى معظم الحالات تحاول رأب الصدع ان نشب خلاف بين الأب وابنه أو الأخ وأخيه على الحكم ، وتمثل هذا الجانب فى الأم عند الفردوسى فى قصة الخلاف الذى نشب بين كشتاسب وابنه اسفنديار ، وحينها شكّا اسفنديار ظلم أبيه إلى أمه ، من حيث اسناد العرش والتاج بعده إلى غيره وهو أحق به ، لكنها « نهته وعن التفكير بالأمر دعتة قائلة : مالك بالعرش والتاج ، والممالك تحت حكمك وشور بنائك (٣) وبهذا حاولت اطفاء نار ثورة الابن على أبيه ، تلك الثورة التى تضعف وتهوى بينان العرش بدلا من تقوية بنائه ليصمد أمام هجمات الأعداء والطامعين بالملك . أما إذا كان أمر الملك بيدها وهى قادرة على تنصيب ولدها ملكا أو حاكما ، فإنها تفعل المستحيل وتسخر بالغالى والنفيس فى سبيل تثبيتته على الحكم ، وذلك ما كان من ملكة همای بنت بهمن والملقبة ، ب « جهر آزاد » ، حين فرحت بقدوم ولدها الفارس بعد أن ظنته قد لقي حتفه ، وقد « استقبلته بوعاء مملوء بالياقوت والزبرجد ونثرتهما عليه . ثم أجلسته على عرش من الذهب المحلى بالجواهر والقصب . واعطته التاج ..... ثم نصبته

(١) الشاهنامه ، الفردوسى : ترجمة سمير مالطى ، ص ١٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٣ — ٧٤ .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٨ .



ملكا ..... ( وجلس ) داراب على عرش السلطنة متمتعا بمظاهر الأبهة فأطاعه جميع الملوك ، وقدموا اليه الخراج حتى من الهند والروم وغيرهما (١) ، وهى فى حالات أخرى لها نظرة ثاقبة وحنكة سياسية وحربية ، وان تخونها أحيانا حين يكون العدو أكبر مكرا ودهاء (٢) ، والأم اليونانية فى معاملتها لابنتها تختلف عن معاملتها لابنها ، فالفتاة تتحلّى بالنعومة والرفقة ، ويستحب لها الجمال والأناقة ، بينما يجمل بالذكر الفروسية والخشونة ، وعليه ، فان التعامل معها ينطلق من هذا الوضع ، ومن هذه الحقيقة ، فالأم تتفاخر بجمال ابنتها ، ويشلج صدرها كونها تبدّ لدائها ولو كنّ حوريات من الجنة ويسعدّها أن تكون موضع إعجاب الرجال واهتمامهم وحرصهم على الاقتران بها (٣) ، على أن يكون من قومها ذلك الرجل الذى يريدّها زوجة له ، اذ أنها تمقت تغريب الزواج ولهذا استنكرت أليكو زوجة الملك لاتينوس عليه قبول غريب زوجا لابنته بدلا من طورنوس القريب ، ولما رأت تصميمه توجهت اليه بالكلام وقلبا مفعم بالعطف على ابنتها التى بكتها بحرارة ، وقالت : « هل انت حقا على استعداد لاعطاء ابنتك لهذا اللاجئ الطروادى ؟؟ ألا تشفق على نفسك وعلى ابنتك وعلى ؟؟ اننى على ثقة بأنه سيحملها معه ، ويعود هاربا يبحر البحار عند أول ريح جنوبية . وماذا فعلت بوعدك ، وبالعهد الذى قطعته لطورنوس على نفسك مرارا ، وهو قريبك ونسيبك (٤) ، فهى اذن تخشى الاغتراب وتخشى بعد ابنتها عنها ، وتخاف من مصيرها المجهول فى بلاد غريبة بعيدة عن رعايتها كأم ، وعليه ، تفرض أمومتها عليها أن تقف حائلا دون اتمام هذا النسب ، ووجدت فى الهروب مع ابنتها وسيلة لاعاقبة هذا الزواج ، وقد شاركتها نساء الحى ، ثم توسطتهن وهى تحمل مشعلا عظيما من الصنوبر وتنشد أناشيد زواج ابنتها من طورنوس (٥) . من كل ماسبق نلمس أن الأم فى الاساطير والملاحم القديمة ، سواءا كانت ماثلة فيها كالهة أو كانت بشرا سويا ، تحمل نفس العواطف والاهتمامات التى تحملها الأم فى العصر الحديث ، وستظل تحملها الأم الى مالا نهاية .

\* \* \*

(١) المرجع السابق ص ١١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٢٠ - ٧٣ ( قصة فروذ مع والدته كمثل على هذا )

(٣) الاوديسه ، ص ٧٤ .

(٤) الانبياء ، ص ١٦١ .

(٥) الانبياء ، انظر القصة كاملة فى الصلحات من ١٥٦ حتى ١٦٢ .

وبعد ، فاذا كانت الملامح العامة للعنصر النسائي في الاساطير والملاحم القديمة قد أظهرت المرأة كإلهة اختلفت بالخصب وعملية الخلق ، وكأم لا تختلف بوجه عام عن أيه عصرية من حيث المشاعر والأحاسيس وقوة الارتباط بالأبناء ، فقد أظهرت العنصر النسائي في صور أخرى ، وبيّنت الاختصاصات الأخرى التي ترواحت بين الخير والشر ، وخضعت لاضطراب العالم القديم القلق ، وتدخلت في ظروف الانسان الفزع المهدد بالفناء ، والمتعرض لتقلبات الطبيعة التي لا ترحم ، ولا تقيم وزنا لحياته أو وجوده ، كما هو متعرض للتقلبات السياسية التي ما فتىء بتأرجح بينها العالم القديم على اختلاف



## مائة عام على ميلاد كرا تشكوفسكى

دكتور

محمد حافظ دياب

لعل من أبرز ما تقدمه حركة الإستعراب الحديثة فى الإتحاد السوفيتى ، والتي مهدت لها ممارسات مراوغة تمتد من قديم ، أنها لم تكن انقطاعاً عن المراحل التي سبقتها ، بل شكلت استمراراً لها ، وخصوصاً عند بعض الأسماء المهمة مثل بيريندت Pirendet ، وآرتسييف Artsiev ، ودورن B-Dorn ، وجوروف K.Gorov وغيرهم . ويمكن القول أن المحاولات الجادة للاهتمام بالدراسات العربية هناك قد بدأت مع صدور ميثاق الجامعات عام ١٨٠٤ ، الذي أدرج لأول مرة اللغة العربية فى منهج التعليم العالى ، وبموجبه قررت جامعة خاركوف Kharkov تدريس هذه اللغة فى نفس العام ، تلتها جامعة قازان Kazan عام ١٨٠٧ ، ثم جامعة موسكو Moscow عام ١٨١١ ، فكلية لازاريف Lazarev عام ١٨١٥ ، وجامعة بطرسبرج Petersburg عام ١٨١٩ ، إضافة إلى إنشاء الجمعيات والمكتبات والروابط والمجامع العلمية لترويج الثقافة العربية ونشر مصنفاتها (١) . ومع قيام ثورة أكتوبر ١٩١٧ ، تم تنظيم كافة المؤسسات المرتبطة بالدراسات العربية ، وإزداد إسهام عدد من العلماء والأدباء السوفيت فى التعريف بهذه الدراسات إتساقاً مع جهود الثورة فى الإهتمام بالشرق ، وهو ما قد يفسر انعقاد مؤتمر الشعوب الشرقية فى مدينة باكو عام ١٩٢٠ ، والذي حضره لينين (٢) .

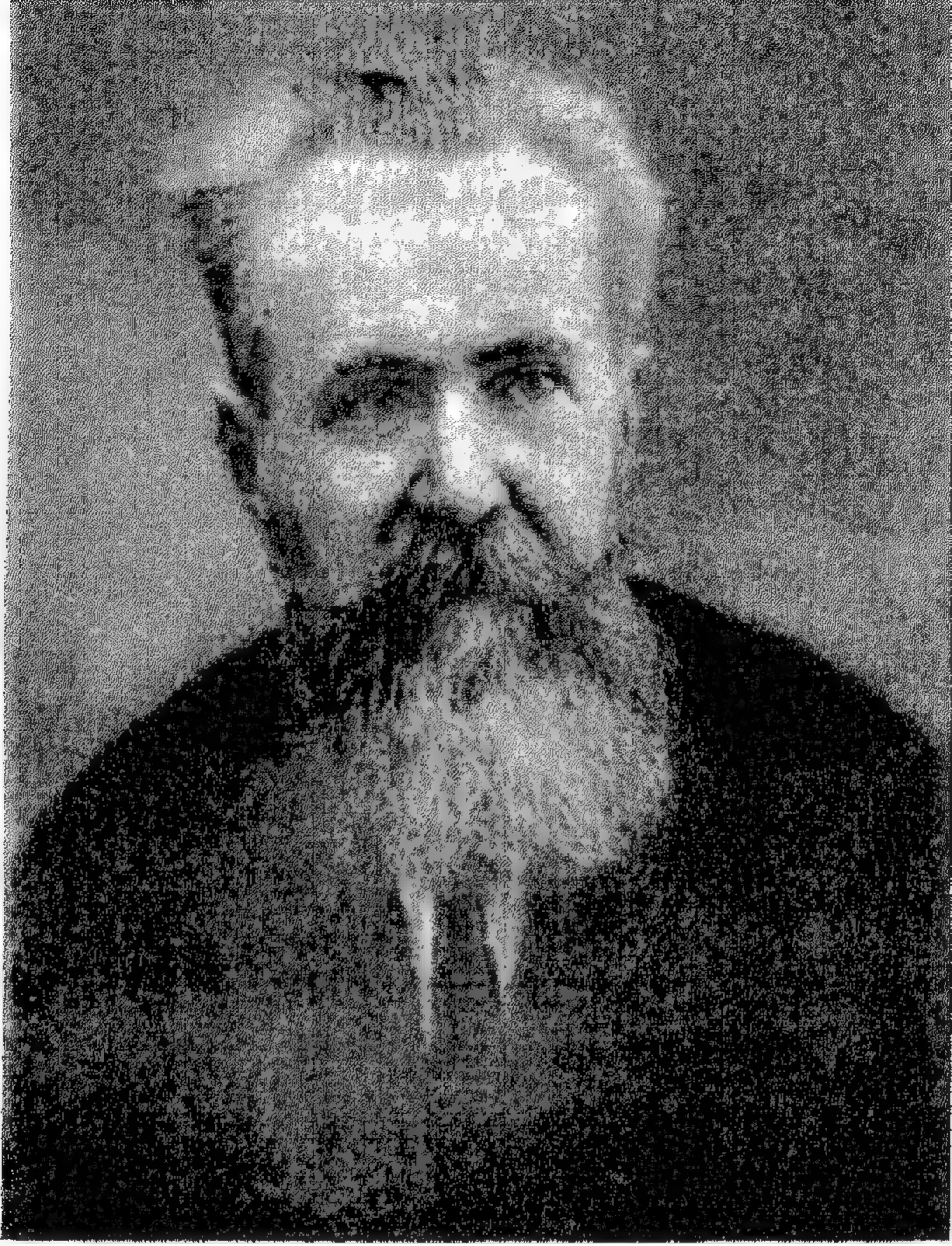


اسامة بن منقذ. كتاب المنازل والديار. ٥٦٨ هـ / ١١٧٢ م. عنوان  
مخطوطة معهد فخر بن علي لدى اكاڤمية العلوم السوفيتية.

\* والحق فإن حركة الاستعراب هذه تحركها هواجس تاريخية ، تبدأ مع انتشار العقيدة الإسلامية في بلاد التتر منذ القرن الثالث عشر ، وهو ما جعل من آسيا الوسطى منطقة تلاقح حضارى عريض مع جيرانه من العرب والمسلمين ، علاوة على مشاركة نامية في الحياة العقلية والأدبية والعلمية العربية والإسلامية ، تبرز عبرها أسماء البيروني ، والخوارزمي ، وابن سينا ، والفارابي . ويحركها اهتمام روسيا القصرية بمناطق الحجيج في فلسطين ، وتؤكد لها أحداث الحرب الروسية التركية التي تمخضت عن ضم بعض أجزاء الشرق إلى روسيا ضمّاً نهائياً عام ١٧٩٢ ، حتى تنازل سلطان تركيا لروسيا عن شبه جزيرة القرم ، وهي منطقة عاشت فيها الحضارة الإسلامية واللغة العربية ، وسجل ذلك الرحالة المغربي ابن بطوطة حين زارها عام ١٣٣٣ . ويشير كراتشكوفسكى إلى أنه قد : بدأ تدفق شديد للغة العربية إلى اللغة الروسية منذ نهاية القرن الثامن عشر وذلك عبر أوروبا ، كما حدث مع اللغات الأوربية الأخرى . وبالطبع ، فكّم هذه الكلمات عندنا لم يكن بنفس الضخامة التي كانت في الجنوب أى في آسيا أو البرتغال ، ولكن مع ذلك فقد استحوذت على مختلف المجالات . بواسطة هذا الطريق أتى إلينا كم كبير من المصطلحات العلمية ، كما كانت تنفذ الكلمات المرتبطة بالتاريخ والحياة مع ما يناسبها من مؤلفات (٣) .

وقد واكب الإهتمام بلغات الشرق اهتمام مماثل بأدابه وحضارته ، حيث بدأت تظهر في الصحافة الروسية آنذاك نماذج من أدب الشرق المنقولة عن التراجم الفرنسية والإنجليزية لها ، وكذلك نماذج لأعمال الأدباء الغربيين الفنيين عكسوا صورة الشرق في إنتاجهم أمثال جوته وبيرون ، وأيضاً ترجمات الرحالة الأوروبيين . ويبرز في هذه الصدد دور السلسلة الشهيرة وقتذاك « مكتبة القراء » والتي كان لها دور بارز في ترويض ونشر آداب الشرق ، كما يبرز أيضاً دور المستعرب الروسى بوبديروف Boldirov ( ١٧٨٠ — ١٨٤٣ ) الذى يرجع إليه فضل تأليف كتاب « المختارات العربية » لنماذج القصص والشعر العربى القديم ، وهو الكتاب الذى يوليه كراتشكوفسكى أهمية خاصة إذ يشير إلى تأثيره على تطوير حركة الاستعراب في روسيا خلال عشرينات وثلاثينات القرن الماضى (٤) . ومن الأحداث الثقافية المعروفة التي كان لها دورها في التعريف بالثقافة العربية هناك ، اقتناء متحف آسيا في بطرسبرج عام ١٨١٩ لمجموعة كبيرة من الوثائق والمخطوطات العربية ، والتي باتت محط أنظار المثقفين الروس . كذلك فقد ساعد على جذب الإهتمام بالثقافة العربية ظهور نصوص مترجمة للقرآن الكريم ، ولكتاب ألف ليلة





### اغناطيوس كراتشكوفسكى

وليلة ، كان لها تأثير واضح على الأدب الروسى . وقد ظهر أول نص كامل للقرآن بالروسية فى بطرسبرج عام ١٧٨٧ ، تلاه عدة ترجمات أخرى نقلا عن اللغتين الفرنسية والإنجليزية ، أدقها ترجمة فيريفكين Virivkin ( ١٧٤١ — ١٨٠١ ) عضو الأكاديمية العلمية الروسية والكاتب المسرحى ، صدرت عام ١٧٩٠ نقلا عن ترجمة فرنسية . وحملت المضامين الأسطورية فى كتابات ألف ليلة وليلة تأثيراتها على الرؤى الأدبية ، كما نبه لذلك الناقد السوفيتى جيرمونسكى (٥) . كان من نتيجة هذا ، أن فتح عدد من الأدباء الروس خطوطهم على منابع الثقافة العربية . فالشاعر الروسى الشهير الكسندربوشكينى A-Pouchkine ( ١٧٩٩ — ١٨٣٧ ) انعكست فى أشعاره تجليات اللغة القرآنية والأساطير العربية ، ومثلت مصدرا أساسياً لأشعاره . والتقت قصائد



الشاعر ميخائيل ليرمنتوف M-Lermontov ( ١٨١١ — ١٨٤١ ) عن القوقاز بالقصائد المستوحاه من الشرق العربى ، من خلال مسلمى القوقاز الذين عايشهم وتعرف من خلالها على ملامح الثقافة العربية الإسلامية (٦) .

فى مقابل ، جبد وتأثير جوركى ، وتشيكوف ، وتولستوى ، ودوستويفسكى واضحا فى كتابات أدباء عرب معاصرين ، وهوما يؤكد علاقات التبادل بين الأديين العربى والروسى وثقافتهما ، وهى علاقات غذتها الرحلات التى قام بها منذ قرون رحالة روس ، يقف جريجورىيف Grigoriev ، وجاكوفليف jackofflev ، وبارسكى Payske ، ونوروف Norov على رأسهم إلى المنطقة العربية (٧) .

عبر هذا المناخ ، يبرز اسم اغناطيوس كراتشكوفسكى I-Kratchkovski لا معا فى تاريخ حركة الإستعراب الحديثة فى الإتحاد السوفيتى ، بما قدم من أبحاث عديدة ، وحقت من مخطوطات عربية ، وأعد جيلا من الباحثين المستعربين على مدى أكثر من خمسة وأربعين عاما من نشاطه الأكاديمى والعلمى ، وهو ما دعا هيئة اليونسكو ومراكز الدراسات العربية فى الإتحاد السوفيتى إلى الإحتفال هذه الأيام بالذكرى المئوية الأولى لميلاده .

ولد فى السادس عشر من مارس عام ١٨٨٣ بمدينة فيلنيوس عاصمة جمهورية ليتوانيا الإشتراكية ، والتى كانت تحمل سابقا إسم فيلنو ، وكان أبوه جوليان كراتشكوفسكى يعمل مديراً لمعهد المعلمين بها . فى الفترة ما بين ١٨٨٥ — ١٨٨٨ انتقل مع أبيه إلى طشقند بوسط آسيا حين انتدب مديرا للمدرسة الإكليريكية ثم رئيسا لمفتشى المدارس الابتدائية هناك ، وتمكن من تعلم اللغة الأوزبكية . بعدها أعيد أبوه إلى فيلنيوس مديرالمكتبة العامة ورئيسا للجنة الآثار ، واستقر فيها حتى وفاته عام ١٩٠٣ . عن هذه الفترة يقول كراتشكوفسكى : لقد كنت فى صغرى ضعيف البنية عرضة للأمراض ، فعشت إلى جانب أمى حتى عام ١٨٩٣ فى أرض لنا بولاية فيلنو ، أفضى وقتى فى مكتبة جمعها جدى ، وزاد عليها والدى ( ذهبت بها الحرب الكبرى سنة ١٩١٥ ) ، وعكفت على القراءة لكونى أصغر أولاد أبى وأمى ، لذلك نشأت بعيداً عن العشير والأتراب ، وربما صار هذا سببا لحبى الوحدة وسوء الظن بالعالم والسويداء التى تعذبني حتى الآن (٨) .

فى عام ١٨٩٣ دخل المدرسة الثانوية فى فيلنو ، وقرأ فى مكتبها بعضا من أعمال المستشرقين ، وتخرج منها عام ١٩٠١ ليلتحق بكلية اللغات الشرقية بجامعة بطرسبرج



( جامعة ليننجراد الآن ) ، وكانت وقتذاك تضم عدداً من المستشرقين منهم فون روزين Rosen ، وبارتولد Barthold ، وتورايف Toraev ، ومياد نيكوف ، وقبلهم العالم الأزهرى محمد عياد الطنطاوى . وظل فى الكلية أربع سنوات ، درس خلالها اللغات الفارسية والتركية والعبرية والحبشية القديمة على تورايف ، وتاريخ الشرق الإسلامى على بارتولد ، والعربية على ميادنيكوف ، وقرأ القرآن كاملاً وهو فى السنة الثانية ، وتخرج عام ١٩٠٥ بدرجة الإمتياز مع استحقاقه لميدالية ذهبية فى مسابقة أحسن مؤلفات الطلاب عن بحث له بعنوان : إدارة الخليفة المهدي ، وقد نوقش أمام لجنة رأسها عضو الجمع العلمى فاسيلى بار تولد V-Barthold ( ١٨٦٩ — ١٩٣٠ ) . ويذكر كراتشكوفسكى أنه درس فقه اللغة العربية وآدابها فى هذه المرحلة على يدى استاذين من كبار المستعربين هما : الكسندر شميدت A-Schmidt ( ١٨٧١ — ١٩٣٩ ) ، ونيقولاى ميادنيكوف N.Meadnikov ( ١٨٥٥ — ١٩١٨ ) . أولهما هو الذى أضاف إلى المكتبة الروسية رسالة علمية عن العالم المصرى الصوفى عبد الوهاب الشعرانى ، وقام بتأسيس الدراسات المنتظمة فى بحث المخطوطات العربية ووضعها بجامعة طشقند .

أما الثانى ، فقد جمع وترجم وشرح كل أخبار رجال التاريخ والجغرافيا العربية القديمة عن فلسطين ، وأخرجها فى كتاب من أربعة أجزاء كما ألف كتاباً ضمنه الأفعال العربية على نظام الجداول .

على أن أكبر الأساتذة الذين تتلمذ عليهم كراتشكوفسكى كان فكتوررمانوڤتش روزن V-R-Rosen الذى شغل منصب عضو بالجمع العلمى الروسى ، وكان من مرشدى كراتشكوفسكى فى المرحلة النهائية من دراساته ، واستمر يعاونه بعد ذلك حتى وفاته . كان روزن عميداً للكلية ، وواحداً من كبار المستعربين فى روسيا وقتذاك ، حيث اشترك فى ترجمة كتاب تاريخ الرسل والملوك للطبرى ، وصنف ثلاثة مجلدات عن المخطوطات العربية فى بطرسبرج ، ونشر جزءاً من تاريخ يحيى الأنطاكى ، كما أنه أسس أول مجلة استشرافية فى روسيا ، وكانت تعرف باسم النشرة ، أصدرها للقسم الشرقى التابع للجمعية الأثرية الروسية فى بطرسبرج .

ويعد كراتشكوفسكى من أحب تلامذة روزن إليه ، وقد ظل يدرس ثلاث سنوات دون انقطاع على أستاذه فى مسكنه بالجزيرة التى تتوسط نهر النيقا بمدينة بطرسبرج ، حيث كانا يقضيان الليل معا يطالعان أشعار الأخطل والمنتبى ، وكتب النحو العربى القديمة .

وقد تمكن روزن من توجيه تلميذه الموهوب نحو التعميق في البحث ، وعلمه إدراك روعة الشعر العربي القديم ، وبعث في نفسه حب الأدب العربي ، ولهذا كانت صدمته كبيرة حين توفي عام ١٩٠٨ .

حين تخرج كراتشكوفسكى ، استبقته الكلية لإعدادة للقيام بمهمة التدريس بها ، وكان عليه أن يحدد موضوعات للبحث الذى سينال به درجة الماجستير ، فاختار الشاعر العربى ابى الفرج الوأواء الدمشقى . وفى عام ١٩٠٨ أوفدته وزارة المعارف وجامعة بطرسبرج فى بعثة علمية إلى سوريا ومصر لمدة عامين ، لتعلم العامية ، والتعرف على الأدب العربى الحديث ، والإطلاع على المخطوطات الموجودة هناك . طاف كراتشكوفسكى فى سوريا ولبنان وفلسطين ومصر ، وتردد على المكتبة الشرقية ومكتبة بطريرك أنطاكية جريجوريوس الحداد ببيروت ، والمكتبة الظاهرية بدمشق ، والمارونية بحلب ، والخالدية بالقدس ، والخديوية ( دار الكتب المصرية الآن ) بالقاهرة ، ومكتبة البلدية بالاسكندرية . ولقى عددا من الأدباء منهم أمين الريحانى ، ومحمد كرد على ، وجرجى زيدان ، وكرس جزءا من جهده لدراسة اللغة الدارجة ، وواظب على حضور دروس أنطون صالحانى ولويس شيخو فى الجامعة البسوعية للقديس يوسف ببيروت ، واكتشف بالمصادفة مجموعة كاملة من المعاجم العربية لدى معلم لبنانى ضرير ، ولقى كلثوم عودة فى الناصرة ، وقد سافرت بعدها إلى روسيا وعملت فى مجال الإستعراب ، ونشر مقطوعات شعرية عربية فى مجلة ، « الأقلام » بحيفا ، وكان يوقعها باسم « الغريب الروسى » وتردد على مدرسة الجمعية الفلسطينية الروسية فى بسكنتا ، والتى تخرج منها ميخائيل نعيمة قبل سنوات ، ليغادرها إلى روسيا طالبا فى مدرسة بولتافا الدينية ، وساوومه النساخون والخطاطون فى المكتبة الخديوية بالقاهرة ، ظنا منهم انه ينافسهم فى لقمة العيش .

غير أن غرامه بالمخطوطات كان دائما يجتذبه إلى دراستها ، وخاصة اهتمامه بالحصول على مخطوطة الشاعر الوأواء ، والتى كانت موضوع رسالته . فى سوريا ولبنان لم يعثر عليها ، فقرر السفر إلى القاهرة ليجدها فى المكتبة الخديوية ، ويجد مخطوطة أخرى بعنوان « رسالة الملائكة » لأبى العلاء المعرى فى مكتبة الأزهر ، فيأخذها معه عند عودته لروسيا ، مكملا بناءها النصى منذ اكتشافها فى يناير ١٩١٠ حتى عام ١٩١٦ ، ثم يترجمها ويضع عليها شروحا وتعليقات ، لتقوم بنشرها أكاديميه العلوم بلينینجراد عام ١٩٣٢ ، بعد أن عاش كراتشكوفسكى مع صاحبها قرابة العشرين عام ، يقول عنها :

« الحقيقة أن هذه الرسالة كانت بالنسبة لى أعظم وسام شرف . فقد رأيت أن هذا المؤلف الذى شغلت له مدة عشرين عام ، وعشت معه كأنما هو واحد من أفراد أسرتى قد احتل مكانا جديرا به فى ميدان الحياة والعلم معا » (٩) .

أنجز كراتشكوفسكى أطلاعاته فى القاهرة ، وسافر إلى الإسكندرية « مدينة البورصة والقطن » ، وقبل موعد سفره بيوم واحد ، وبعد أن تسلم تذكره السفر بالباخرة ، عثر على مخطوط يضم أشعار سلامة بن جندل ، : وبنشوة مضطردة أخذت أبحث سطرا بعد سطر ، وشعرت بانفعال أن الحظ قد أتاح لى العثور على كشف علمى . أستطيع أن أرمى بعيد بهذا الإكتشاف » (١٠) .

وعاد كراتشكوفسكى إلى روسيا ليعمل مديرا لمكتبة قسم اللغات فى جامعة بطرسبرج ، فمعيدا للقسم العربى بها . وسافر مرة أخرى إلى القاهرة وقضى فيها شهرى مارس وابرايل عام ١٩١٠ ، ممثلا روسيا فى المؤتمر الأثرى الدولى الذى عقد بها ، ثم رحل إلى ليبزح وهالة وليدن لدراسة بعض المخطوطات فى مكتباتها عام ١٩١٤ . وفى العام التالى ، كانت رسالته عن الوأواء الدمشقى قد تمت وناقشها ، ليعين عضوا بهيئة التدريس فى قسم اللغات الشرقية ، ويحاضر فى الأدب العربى ، والنحو ، والقرآن الكريم ، واللهجات العربية ، والعروض ، وتاريخ وجغرافيا وفلسفة العرب ، وليشرف بجانب عمله على مخطوطات المتحف الآسيوى ، الذى نقل إليه فى يوم من أيام الشتاء الباردة عام ١٩١٩ أربعين مخطوطة على زحافة ، قادها أمامه عبر شوارع بتروجراد بعد هذا ، تزوج من خبيرة الكتابات والنقوش الإسلامية فيراكراتشكوفسكايا . ٧ . Krachkovskaya ، وعهدت اليه الحكومة السوفيتية بالاشراف على الكلية الشرقية التى أنشأتها فى موسكو ، ثم أشرف على القسم الشرقى بجامعة ليننجراد . وفى عام ١٩٢١ ، انتخب عضوا بأكاديمية العلوم بلينجراد خلفا لأستاذه روزين ، وعضوا فى جمعية المستشرقين ، وفى المجمع العلمى العربى بدمشق عام ١٩٢٣ وكان بذلك أول روسى ينتخبه العرب لعضوية مجمع عربى ، لتتالى بعدها عضويته فى المجمع العلمى الأيرانى ، والجمعية الألمانية للمستشرقين ، ومجمع العلوم البولندى ، والجمعية الملكية الآسيوية لبريطانيا وإيرلندا ومجمع العلوم الفلمنكى ، والمعهد الآسيوى بنيويورك .

وأثناء الحرب العالمية الثانية ، كلفته هيئة رئاسة أكاديمية العلوم السوفيتية برعاية كل المؤسسات العلمية التابعة لها فى مدينة ليننجراد ، وأنجز خلالها القاموس العربى الروسى بالاشتراك مع زميله بارانوف ، وصدرت أجزاءه الأولى وقتها . وتقدير عمله فى الحفاظ



على المؤسسات الثقافية خلال حصار ليننجراد منحه الحكومة السوفيتية أعلى أوسمتها « وسام لينين » ، وتم منحه وسام لينين الثاني تقديرا لإسهامه في تطوير الاستعراب.. وفي ١٤ يناير ١٩٥١ مات كراتشكوفسكى ، وشيع جثمانه إلى مقبره فولكوفو بمدينة ليننجراد ليدفن جوار الشيخ محمد عياد الطنطاوى ، وينقش على جدران مقبرته شطر من بيت شعري كتب بالخط الكوفي لصديقه العربى أبى العتاهية : « الموت باب وكل الناس داخله » .

عاش كراتشكوفسكى طيلة حياته عاشقا للمخطوطات العربية . دائما كانت تتراءى له كائنات حية تحس وتشعر وتنفعل .. تخاطبه وتحاوره .. تصرخ فيه حيناً وتهمس له فى أحيان .. تعترف تارة له بجميله ، وتارة أخرى تعاتبه ، وثالثة تستنجد به لينقذها ويبعث فيها الحياة .. المخطوطات تحيطنى . وفى ليالى السهاد ووقت المرض حين تصيب الحمى رأسى ، وحين لا يستطيع عقلى أن يتحكم فى أفكارى ، فى كل هذه الأوقات تحتشد المخطوطات حولى بتواضع كأنما هى خائفة تقترب منى على استحياء فأسمع فى رفرقتها أصواتها هادئة تنادىنى : ألم تنسنا ؟ ألن تبتعد عنا ؟ أتذكر كيف أعدتنا إلى الحياة ؟ وكيف أنك دقت النظر باهتمام فى سطورنا البالية المطموسة ؟ وكيف أنك فتحت معانى تلك السطور رويدا رويدا ؟ وكيف دقت النظر أيضا فى تلك الخطوط التى كتبت بسرعة أو بصورة غير جذابة . وكيف أنك عرفت منها قصة حياتنا فجأة ، فى الوقت الذى كان يلفح ظهرك فيه برد خفيف يثير الانفعال ؟ وعندما كان يلمع أحد الأسماء فى عينيك ، فإن ذلك كان يعطينا مكانا فى الحياة الماضية ، وها نحن من جديد قد استعدنا الحياة إلى الأبد ، وقد كنا من قبل مطروحين تحت الأرض أو فى الصناديق المنسية مئات الأعوام » (١١) .

لقد أحب المخطوطات بكل عصب فيه ، ذلك : « أن الإشتغال بدراسة المخطوطات يحمل فى ثناياه السرور والحزن معا ، شأنه فى ذلك شأن أى شىء فى الحياة . إلا أن المخطوطات غيرة : فهى تطمع دائما فى أن تستحوذ على كل اهتمام الإنسان . وعندئذ فقط ، تعرض أسرارها وتكشف عن روحها وروح أولئك الناس الذين كانت مرتبطة بهم . أما للمتطلع العابر فأنها تظل خرساء لاتنبىء عن شىء . وهى كأزهار ( الست المستحية ) ، تقفل أوراقها عندما تلمس بدون حذر . وهى لا تفضى بشىء إلى من يتطلع إليها بنظرة موحشة ملولة ، وهو بالتالى لا يرى أى شىء فيها ، اللهم إلا تلك السطور المتشابهة غير الواضحة ، التى تكون عادة على ورق ردىء رخيص يحتويها جلد

بال ممزق . ولكن المتخصص في دراسة المخطوطات ، تظهر له أفراح الأعياد أيضا ساعة يتلأأ أمامه أى اكتشاف يلمع في البداية كشرارة صغيرة . بل يظل المتخصص خائفا من أن يكتشف أن هذه الشرارة ليست إلا خداع بصر . ثم يغمر الإكتشاف كل شىء بشعاعه الساطع ، وعندها لا يبقى هناك مجال للشك أو التردد ، ( ١٢ ) .

ويتصدى كراتشكوفسكى موضحا رسالة المخطوطات وقيمتها في حياة الناس بقوله : « إن المخطوطات تقرب بين الناس . والتعرف بها يشبه الغوص في أعماق الطبيعة أو فهم الفن وتمثله . وهى بهذا توسع أفق الإنسان ، وتشرف كل حياته ، وتجعل منه عضوا في الحركة الإنسانية العظيمة .. إن المخطوطات يجب أن تكون ثروة لكل الناس الذين يفهمونها ، ويجب أن تكون مفتوحة لكل العلماء » . ( ١٣ )

ثمة مأخذ هنا نقف عنده ، ونحسبه يؤثر في نجاحة العمل التحقيقى الذى قدمه كراتشكوفسكى ، رغم عشقه الكبير للمخطوطات ، ورغم الجهد الملحوظ الذى قام به نحوها . ذلك أن الرجوع في تحقيق أى مخطوط إنما يكون بالرجوع إلى أصله لا إلى صورة منسوخة منه ، مهما كان من تطابق هذه النسخة للمخطوط ، وإن ( زدنا ) بلزوم استقصاء أصول المخطوطات حيثما وجدت ، وهو ما لم يفعله كراتشكوفسكى في أغلب أعماله التحقيقية ، حيث أكتفى منها بصور منسوخة ، مغفلا بذلك مبدأ أساسيا في منهج تحقيق النصوص . ففي تحقيقه لمخطوط الإدريسي ، يعترف : ان مخطوطنا هذا ليس بخط المؤلف ( الإدريسي ) ولكنه ، بناء على الوقت الذى كتب فيه ، يمكن أن يكون نسخة من المخطوط الأصيل للإدريسي . وعبر الأيادى الكثيرة في افريقيا وآسيا وأوربا تنقل هذا المخطوط حتى جاء إلينا » ( ١٤ ) . ويؤكد اعترافه بقوله عن مخطوط آخر ، أنه : « صفحات مكتوبة بمخطوط يد جميلة ، ولكنها باردة لاروح فيها ، مخطوط يد للنساخين المحترفين » ( ١٥ ) .

إن عملية التحقيق صعبة ومحفوفة بأخطار ومزالق منهجية وفنية كثيرة ، من حيث كونها تثبت من استقصاء أصول المخطوط ، وإخضاعه للفحص والدرس والتمحيص والتحليل والمقارنة والتنوير . وهى لا يمكن بحال أن تقتصر على دراسة شخصية للمؤلف أو وصف هندسى للمخطوط ، أو مجرد « كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون » بواسطة « الإجتهد في نشرها وجعلها مطابقة لحقيقتها كما وضعها صاحبها ومؤلفها من حيث الخط واللفظ والمعنى » على ما يقول المحقق العراقى الكبير مصطفى جواد . إذهى



بهذا لاتسهم في مصداقية النص ، ولا تعيد تركيب الفسيفساء المتناثرة لموروث هذا العمل ، ومن ثم لاتبوح برؤية ورصد خصوصيته .

إن المخطوطات تمثل بحق طبقات الذاكرة المتراصة لكل أمة ، وإعادة الاعتبار والتفجير لمكونات هذه الذاكرة ، يمثل سلاحا أساسيا للفهم والرؤية ، وعملا من أعمال الإبداع ، وكشفالنقاط البدء والتطوير ، ومعاينة لغنى استمرارية الشخصية القومية ، شريطة أن يتم ذلك بمنهجية صائبة . ولعل هذا المأخذ الذى أخذناه على كراتشكوفسكى هو مادعا المستشرق السوفيتى بوريس زاخودير B. zakhoder إلى القول بأنه : « ليس في ترجمة كراتشكوفسكى ولا في عمله ما يميزه عن غيره أو يسترعى النظر إليه » ( ١٦ ) .

ومؤلفات كراتشكوفسكى وأعماله كثيرة ومتعددة ، تبلغ ما يقرب من أربعائة وخمسين مؤلفا ، وتحتوى كل ألوان وفنون الاستعراب ، بما يدل على اتساع دائرة معارفه واهتماماته ، ما بين التصنيف والترجمة والنقد والفهرسة ، قدمها باللغات الروسية والفرنسية والألمانية والعربية . وكان على إلمام بتطور الثقافة العربية وآدابها . وإليه يعود فضل اكتشاف العديد من آثارها ، من خلال بحثه في المخطوطات العربية القديمة من مجموعات المخطوطات الروسية والعربية والألمانية والأسبانية والإيطالية . وكان له فضل سبق في جعل الأدب العربى الحديث موضع بحث علمى وتناول نقدى في الإتحاد السوفيتى ، كما اهتم بدرس المصادر والمراجع العربية التى لها علاقة مباشرة بتاريخ شعوب الأتحاد السوفيتى . فقد وضع خطة مفصلة لبحث ونشر مجموعة كاملة من هذه المراجع باللغة العربية ، وكان تقديره لمساهمة العرب في تاريخ الحضارة الإنسانية تقديرا عاليا .

ويمكن القول أن دراسة الأدب العربى القديم تمثل لب اهتمامه ، ولهذا نجد أن أبحاثه الأولى اتجهت نحو دراسة أبى العتاهية ، وأبى العلاء المعرى ، والمتنبى ، وأبى دهبى الحجى ، وأبى الفرج الوأواء الدمشقى ، واستمر في دراساته عن مخطوطات مكتبة البلدية بالاسكندرية ، التى ذكر فيها ديوان الشاعر السورى عمر بن مسعودى بن عمر الحلبي الكنانى الشهير بالمحار ، وحقق النص العربى لبعض قصائده .

ولاشك أن له فضل الكشف عن مخطوطات لم تعرف قبلا وخاصة ما كان منها بخط مؤلفها ، مثل مخطوطة ديوان الأمير السورى أسامة بن منقذ ، المعروف بأسم « كتاب المنازل والديار » .

وكتب كذلك عن تاريخ الشعراء العرب فى الأندلس ، وراجع الترجمة التى قدمها تلميذه سالى N. salby لألف ليلة وليلة ، وطبع النص العربى لرسالة الغفران للمعرى ،

وكتاب البديع لابن المعتز ، وترجم القرآن الكريم إلى اللغة الروسية .

وتعرض للأدب العربى الحديث ، فتناول أعمال جرجى زيدان ، وطه حسين ، وأحمد ( باشا ) تيمور وولديه محمد ومحمود ، وتوفيق الحكيم ، وناصرى اليازجى ، ومحمود سامى البارودى والزهاوى ، ومى والرصافى ، وحافظ ابراهيم ، وقاسم أمين ، ومحمد المهدي الجواهري ، وخصص بابا فى كتابه « أدب العرب فى القرن العشرين » لأدباء المهجر كميخائيل نعيمة ، وجبران ، وأمين الريحانى ، ونسيب عريضة .

على أن ثمة مأخذ آخر يلزم التنويه به هنا ونحن بصدد استعراض مؤلفات وأعمال كراتشكوفسكى . فأى باحث يستطيع أن يستوفى الحديث عن « الشعر العربى » فى بحث صغير ، مستمدا أحكامه من أمثله محدودة ؟ ( ١٧ ) . وهل فى الإمكان لبحث أن يكون لبحث « الحضارة العربية فى أسبانيا » قوام واضح جلى فى مجال ضيق ؟ ( ١٨ ) .

ان اختيار مثل هذه الموضوعات عبر هذا الحيز الضيق يفرض على الكاتب أن يلتزم بملاحظات قليلة ، وقد تكون هذه الملاحظات سطحية لأن الأبعاد التى يترواح فيها الفكر مديدة مرهقة ، ولذا نجد كراتشكوفسكى قد اكتفى فى بحثه عن « البديع عند العرب فى القرن التاسع » ( ١٩ ) ، والذى شغل ثمانى عشرة صفحة ، بتقييد ملاحظة واحدة دون الإفاضة لأن موضوع بحثه ممتد متشعب . وربما اتبع أن يوفق فى مثل هذا الموضوع ، وأن يخفق فى موضوع « أقدم تاريخ لقصة المجنون ولىلى فى الأدب العربى » ( ٢٠ ) ، لأن الموضوع الثانى لا يغنى فيه التصور عن الاعتماد على الشواهد الكثيرة .

ولذلك كان كراتشكوفسكى موفقا حين تناول موضوعات جزئية ، كما يتدبىن مثلا من بحثه عن الشاعر عمر الكنانى ، وكان عمله مليئا بالفائدة المحققة حين جمع أعماله ، وان لم يلتزم بقاعدة تعقب مصادره ومراجعتها .

رغم هذه المآخذ ، لانستطيع إلا أن نقر لكراتشكوفسكى بفضلته فى دفع حركة الاستعراب الحديثة بالاتحاد السوفيتى . ولعل الباحث العربى مفيد من الأعمال التى أنجزها فى تفاصيلها وخطتها العامة .

وتحية إليه فى عيد ميلاده المئوى .

د . محمد حافظ دياب

\* من أعمال كراتشكوفسكى :

تضمنت المجموعة الكاملة من مؤلفاته ، والتي صدرت بعد وفاته ، ستة مجلدات : بعنوان « منتجات أبحاث كراتشكوفسكى » ، وتضم كافة الكتب والدراسات التي صدرت له من قبل منفصلة ، وتعطى عناوينها تصورا شاملا للموضوعات المتنوعة التي تناولها والقضايا التي تعرض لها .

ضم المجلد الأول الذى صدر عام ١٩٥٥ ، دراسة لعدد من المخطوطات العربية ، وأبحاث ومقالات عن الدراسات العربية فى الإتحاد السوفيتى . وحوى المجلد الثانى ( ١٩٥٦ ) أبحاثه فى الأدب العربى القديم ، واشتمل الثالث ( ١٩٥٦ ) على أبحاثه فى الأدب العربى الحديث ، ومقالاته عن الصلات الأدبية بين العرب والروس . وتضمن الرابع ( ١٩٦٣ ) تاريخ الأدب الجغرافى العربى ، وقد نقله إلى العربية المفكر السودانى صلاح الدين عثمان هاشم ، وراجعته المستعرب إيجور بلياييف ، وصدر عن منشورات الجامعة العربية عام ١٩٦٣ . وشمل المجلد الخامس ( ١٩٥٨ ) فصولا عن تاريخ الدراسات العربية فى روسيا ، ومقالاته عن المستعربين الروس والأجانب . وتضمن المجلد السادس ترجمة ديوان « البديع » لابن المعتز ، ووصف للمخطوطات العربية الموجودة فى مكتبات ومتاحف الإتحاد السوفيتى .

ويمكن هنا أن نقدم ثبنا لمجموعة من أعماله وهى :

- إدارة الخليفة المهدي ، باللغة الروسية ، كلية اللغات الشرقية ، ١٩٠٥ .
- شاعرية أبى العتاهية ، باللغة الروسية ، مجلة الشرق ، بتروجراد ، ١٩٠٦ .
- المتنبي والمعري ، باللغة الروسية ، مجلة الشرق ، ١٩٠٩ .
- رسالة الملائكة للمعري ، ترجمة للروسية ، ١٩١٠ .
- أثر الكتاب الروسى فى الأدب العربى المعاصر بالروسية ، مجلة الشرق ، ١٩١١ .
- سيرة أبى دهبلى الجحمى ، بالروسية ، ١٩١٢ .
- مختارات عربية ، ترجمة للروسية ، ١٩١٢ .
- « ديوان الحماسة » للبحترى ، ترجمة للروسية ، ١٩١٢ .
- « الأخبار الطوال » للدينورى ، تحقيق ، ١٩١٢ .
- « ديوان أبى الفرج الوأواء الدمشقى » ، ليدن ، ١٩١٢ .

- وصف ديوان عمر المختار الكليبي في مكتبة الأسكندرية ، مجلة الحوليات الشرقية ، ١٩١٦ .
- الخليل واللغة ، بالروسية ، ١٩١٦ .
- التعاويد عند عرب الجنوب ، بالروسية ، ١٩١٧ .
- مجموعة مخطوطات من القرآن الأوزبكي ، نشرة مجمع العلوم ، ١٩١٧ .
- مخطوط جديد لديوان ذي الرمة بشرح الأصمعي ، ١٩١٨ .
- « في الإعراب » لأبي العلاء ، تحقيق ، ١٩١٨ .
- أمين الريحاني — مؤلفات مختارة ، ترجمة وتعليق ، جزآن ، ١٩١٨ .
- أسامة بن منقذ — معاصر أول غزوة صليبية ، دار الطبع والنشر والأدب العالمي ، بتروجراد وموسكو ، ١٩٢٢ .
- « كتاب البديع » لابن المعتز ، تحقيق وتفسير وتعليق ومقدمة بالفرنسية ، أو بسالا ، ١٩٢٥ .
- من القاهرة حتى مقبرة فولكوفو — سيرة حياة وأعمال الشيخ محمد عياد الطنطاوي ، لينجراد ، ١٩٢٥ ، نقل إلى العربية ، ترجمة كلثوم عودة فاسيلييفا ، تحقيق عبد الحميد حسن ومحمد عبد الغنى حسن ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- القراءة العربية ، لينجراد ، ١٩٢٦ .
- تاريخ الدراسات العربية في الإتحاد السوفيتي ، لينجراد ، ١٩٢٧ ، نقل إلى العربية ، ترجمة ألبير قطان ، بغداد ، ١٩٤٧ .
- مع المخطوطات العربية — صفحات الذكريات عن الكتب والناس ، لبيزيج ، ١٩٤٩ ، نقل إلى العربية ، ترجمة سامي الدهان ، دار التقدم ، موسكو ، غير موضح تاريخ النشر .
- ألف ليلة وليلة ، ترجمة للروسية بإشرافه ، ١٩٣٩ .
- دراسات في تاريخ الأدب العربي — منتخبات ( ١٩٢٤ — ١٩٤٦ ) . ، نقل إلى العربية ، ترجمة محمد المعصراني ، وكلثوم عودة ، والنجفي ، أكاديمية العلوم في الأتحاد السوفيتي ، معهد شعوب آسيا ، دار النشر « علم » ، موسكو ، ١٩٦٥ .



هـ الهوامش :

(١) Schwab R . L'ayentialisme etl . L'aman sovietique . in Revue du monde musulman .  
Vol . 14 . no . 26 . 1982 . pp . 531 - 532 .

Ibid , p . 535 . (٢)

(٣) مكارم أحمد الغمرى : مؤثرات شرقية في الشعر الروسى — انحاءات عربية اسلامية في إنتاج ميخائيل لير  
منتوف ( ١٨١٤ — ١٨٤١ ) ، فى فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ابريل / مايو / يونية ١٩٨٣ ،  
ص ٢٠٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٨ ، نقلا عن :

ف . جير مونسكى : الأدب المقارن ، ليننجراد ، ١٩٧٩ ، ص ٣٤٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .

(٦) المرجع السابق ، ص ص ٢٠٩ — ٢١٦ ، وانظر أيضا فى الفصل الخاص بليرمنتوف : د . مكارم الغمرى:  
الرواية الروسية فى القرن التاسع عشر ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨١ ، ص ٦٦ .

(٧) Schwab , op . cit . , p . 539 .

(٨) نجيب العقيقى : المستشرقون ، الجزء الثالث ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ٨٤ ، نقلا عن :

ترجمة كراتشكوفسكى بقلمه ، فى مجلة المجمع العلمى العربى ، الجزءان الثالث والرابع ، دمشق ، ١٩٢٧ .

(٩) مع المخطوطات العربية — صفحات الذكريات عن الكتب والناس ، ترجمة سامى الدهان ، دار التقدم ،  
موسكو ، ص ٣١ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(١١) المرجع السابق ، ص ص ١٢٧ — ١٣٨ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٣٨ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ٩٣ .

(١٦) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ، ص ٨٣ .

(١٧) اغناطيوس كراتشكوفسكى : دراسات فى تاريخ الأدب العربى — منتخبات ، دار النشر « علم » موسكو  
١٩٦٥ ، ص ص ٣ — ٣٢ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ص ٥٠ — ٨٣ .

(١٩) المرجع السابق ، ص ص ٣٢ — ٥٠ .

المرجع السابق ، ص ص ١٥٨ — ٢٢٤ .



# زواج الأرملة (\*) بين التشريع اليهودي وتقاليد الشرق الادنى القديم « اليوم היום »

بقلم

دكتور عبد الرازق أحمد قنديل

كلية اللغات والترجمة — جامعة الأزهر

الزواج ظاهرة اجتماعية عرفتھا المجتمعات الإنسانية منذ أقدم عصورھا مهما اختلفت أوضاعھا ، وكان خاضعا لما كانت عليه من أشكال — رعوية كانت أم حضرية — من تقاليد وقوانين وأعراف قد تصل إلى مرتبة الشرائع السماوية ، وقد يستمر الزواج وتنتهى الحياة بالزوجين دون ما يثير وضع أى منهما مشكلة من المشاكل التى قد توجد فى أى مجتمع كبر أم صغر . وقد يكون موت أحدهما مفاجرا لظاهرة من الظواهر أو لتقليد من التقاليد يترتب عليه اثاره أوضاع ربما كان المجتمع الاسرى فى غنى عنها . وموت الزوج بصفة خاصة فى المجتمعات القديمة كان له آثاره المتعددة على مجتمع الاسرة وبالأخص على أرملة ، فقد ذكر بعض الباحثين فى تقاليد المجتمعات القديمة أن أرملة المتوفى كانت تخضع فى بعض المجتمعات للعديد من القيود المفروضة عليها رضيت أم أبت ، من هذه

---

(\*) المقصود بالأرملة هنا تلك التى لم تنجب ولم يترك زوجها نسلا منها .

القيود الامتناع عن الكلام امتناعا تاما بعد وفاة زوجها لفترة قد تصل أحيانا إلى عام كامل طبقا لنظم هذا المجتمع الذى تعيش فيه هذه الأرملة (١) .

والمعاناة التى كانت تعيش فيها هذه الأرملة نتيجة للقيود المفروضة عليها لم تكن تنحصر فقط فى مجرد حزنها على فقد زوجها ، وامتناعها مرغمة أو راضية عن الكلام لفترة طويلة ، بل كانت تمتد تلك المعاناة إلى كيان الأرملة نفسها وأدميتها باعتبارها مخلوقة وانسانه وهبها الله سبحانه وتعالى الحياة مثلها تماما مثل أى إنسان آخر ، لها ماله ، وعليها ماعليه طبقا لعرف أو قانون أو شريعة سائدة فى مجتمعها .

وفى مجتمع الشرق الأدنى القديم عاشت الأرملة متقلبة بين العديد من القوانين والشرائع المتفاوتة حتى كانت آخر تلك الشرائع وهى الشريعة الاسلامية فأنصفتها ومنحتها حقوقا لم تعرفها من قبل ، وكرمتها ورفعت من شأنها بعد أن كانت قبل ذلك ليست أكثر من جزء من ممتلكات الزوج يُورث كما يُورث أى شئ من تركته بعد وفاته . والغريب فى الأمر أنها كانت تورث لمن يسرع فى الاستحواز عليها صغر أم كبر من أفراد الاسرة ، بل يتعدى الأمر أحيانا إلى أن يكون ذلك الوارث أحد أقرباء (٢) الزوج المتوفى لأنه أسرع قبل غيره إلى الأرملة فأخذها ، فأصبحت من حقه ، وله حرية التصرف فيها .

ولعل أغرب وضع للأرملة وما أثير حولها من قضايا وخلافات هو وضعها فى القوانين الدينية اليهودية ، وتفسير حاخامات اليهود لتلك القوانين خاصة ما يتعلق منها بالأرملة التى لم تنجب لزوجها المتوفى بنين أو بنات ، إذ أن الأرملة التى انجبت لزوجها أطفالا أصبحت بذلك عضوا أساسيا فى مجتمع الأسرة (٣) طبقا لما تقضى به القوانين

---

(١) جيمس فريزر : الفلكلور فى العهد القديم . ترجمة د . نبيلة ابراهيم مراجعة د . حسن ظاظا . الجزء الثانى ص ١٢٠ - ١٢١ - الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٢ .

هناك امثلة عديدة لمثل هذه الامور فى العهد القديم مثل لبس ملابس خاصة للترمل ( تك ٣٥ : ١٤ ) كما تمنع المرأة من الدهان بالزيت فى فترة الترميل ( صم ٢ : ١٤ ) . انظر :

## לכסיקון מקראי , ערך משפחה .

(٢) تفسير ابن السعود : ج ١ ص ٤٩٨ - ص ٢٩٩ . دار العصور للطبع والنشر . مصر ١٩٢٨ م .

(٣) مازال موقف الزوجة التى لم تنجب فى مجتمعاتنا حتى الآن ضعيفا فى اسرة زوجها . وتعرض الزوجة بسبب ذلك للانفصال عن زوجها أحيانا .

الدينية التي تقول بان الزواج يحول البنت من عائلتها إلى عائلة زوجها مادام لها أطفال منه (١). فاذا لم تنجب هذه الأرملة فإن الوضع بالنسبة لها يختلف عن مثلتها التي لها أبناء ومن هنا كان للاولى مسمى خاص بها طبقا لما ورد في القوانين اليهودية حيث تسمى بالعبرية **אִמָּה** « ياماً » وتطلق هذه اللفظة على زوجة الاخ المتوفى ولم تنجب حسب ما جاء في العهد القديم (٢) والمصادر العبرية الأخرى (٣). ولفظة **אִמָּה** مشتقة من الفعل العبري المضعف العين **ע**. وهو فعل متعدى من وزن **פִּיל** الذي يقابل مثيله في العربية فَعَّلَ ، ويفيد معنى تزوج من أرملة أخيه المتوفى الذي لم يترك نسلا منها كما تنص على ذلك المصادر الدينية اليهودية (٤).

ومع أن قانون اليوم لم يرد صراحة الا في سفر التثنية ( ٢٥ : ٥ - ١٠ ) الا أن قصة يهودا وثامار الواردة في سفر التكوين ( ٣٨ ) تعتبر الصورة الأولى لهذا التشريع اليهودي ، وان مانص عليه قانون التثنية لم يكن سوى عادة متبعة في اسرائيل مع تعديلات أو تحديدات لم ترد في قصة يهودا وثامار اذ أن القصة تحكى الزام الأب باتمام زواج « ثامار » من « شيلة » وهو الأخ الأصغر لزوجها « أونان » المتوفى ولم يترك نسلا . الا أننا نفهم من القصة ان الأب قد تظاهر باتمام هذا الزواج ولكنه كان يضمن عكس ذلك خوفا من أن يموت شيلة كما مات أونان من قبل لأن « ثامار » قد ترملت مرتين ، ولهذا كره يهوذا أن يزوج ابنه منها ، فهي في نظره امرأة **קַבֵּלָה** أى مدمرة ، وتلك لفظه تطلق على المرأة التي تترمل مرتين أى التي يموت زوجها الأول

(١) stanley A . cook . The laws of Moses and the Code of Hamorabi . P . 95 . London 1903 .

(٢) تث ٢٥ : ٧ .

(٣) **אנציקלופדיה מקראית , אוצר הידיעות על המקרא , ערך יבום .**

(٤) **יבמות**

. انظر أيضا : **א.א.בן נחמן , המלון החדש , חלק**

**3 , ע" 930 .**

والثاني . فيكره الزواج منها تشاؤما (١) وقد اوضح المفسرون موقف هذه المرأة من الزوج الثالث فقد ذكروا أنه على الرغم من احقيتها في هذا الزوج الثالث طبقا لما ينص عليه قانون اليوم ، الا أنها ليس لها أى حق لدى هذا الزوج الثالث (٢) .

فاذا كانت قصة التكوين قد أوصت ضمنا بالزام الأب بواجب اليوم نحو أرملة ابنه ، الا أن ذلك لم ينص عليه صراحة في التشريع فقد حدد هذا التشريع الاشخاص الذين يقع عليهم هذا الواجب وهم اخوة الزوج المتوفى على اختلاف بين فقهاء اليهود في تحديد أى الاخوة يبدأ به . اما ما ورد في سفر روث فقد تعدى ذلك إلى أقرب ولى (٣) للزوج ، غير ان البعض قد اعتقد أن ما جاء في العهد القديم في سفر روث قد منح الأرملة فرصة التخلص من هذا الزواج دون اخلال بنص التثنية وذلك عندما سمح لعرقة بالعودة إلى أهلها ، وربما كان ذلك هو السائد في تقاليد الشرق الادنى القديم في ذلك الوقت ، يدل على ذلك ما جاء في بعض المصادر العربية من أن المرأة في الجاهلية إذا مات زوجها وبادرت بالعودة إلى بيت أهلها فإنها تستطيع بذلك أن تتخلص من عادة خلع الثوب

(١) **אנציקלופדיה עברית** : لا . 368 .

وانظر في ذلك ايضا **אבן שושן** . حيث ذكر أن تعبير **קבלנית** . تعبير حديث لم يستخدم في عبرية العهد القديم ، وقصد به هذا المعنى .

(٢) **ישלחן ערוך** ، لا . 56 .

(٣) التولى لغة : المطر الذى يأتي بعد التوسبى ، والوسمى أول المطر من وسم الشيء وسماً أى أثر فيه بسمته وعلامة . والتولى أى القرب ومنه المولى أى صاحب ، والحليف وابن العم ، والناصر والجار . والولاء : الموالون . يقال هؤلاء ولأ فلان . والولاء ايضا المعتق وهو ان يكون ولاؤه لمعتقه كأنه يكون اولى في الإرث من غيره إذا لم يكن للمعتق وارث نسب .

ويقابل التولى في العبرية لفظة **גויאל** . من الفعل العبرى **גאל** . وهو فعل متعدى يفيد معنى حرر ، خلص ( تك ٤٨ : ١٥ ، ارميا ٣١ : ١٠ ) وقد وردت ايضا بمعنى تزوج أرملة قريه الذى مات ولم ينجب ( روث ٣ : ١٣ ) **גויאל** تفيد معنى المنقذ أو المخلص ( اشعيا ٥٩ : ٢٠ ، ايوب ١٩ : ٢٥ ) وتفيد ايضا معنى قريب النسب او احد الاقرباء ، وقد تأتى بمعنى المنتقم الذى يثار لمقتل قريب ، أو المسيح المخلص في الفكر الدينى اليهودى ( روث ربا ٢ ) انظر في ذلك :

١ - احمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة . تحقيق عبد السلام هارون ، ج ٦ ص ١٤١ . دار احياء الكتب العربية ١٣٧١ هـ .

٢ - **אבן שושן** ، **המלון החדש** ، **ערך גואל** .

٣ - **יהודה גור** ، **מלון עברי** ، **ערך גואל** .



عليها وامتلاكها إلا أنها في بيت زوجها لا تستطيع إلا أن تكون تحت سيطرة حميها .

وعلى هذا يمكن القول بأن قانون اليوم أو النص الخاص بزواج الأرملة التي تنجب لزوجها نسلا قد ورد صراحة في سفر التثنية ، وإشارة في سفرى التكوين وروث دون ان يكون له نفس حدود وشروط نص التثنية . ويرجع بعض الباحثين سبب ذلك إلى أن الصورة الواردة في التكوين اقرب الى ما كانت عليه القوانين البابلية والاشورية ، والتي كانت تسعى إلى الزام الاب بالزواج من أرملة ابنه اذا لم يكن للزوج المتوفى اخوة . غير ان التوراة لم تذكر ذلك صراحة <sup>(١)</sup> وهذا يدل على أن ما جاء في التكوين سابق لتشريع التثنية . واقرب إلى ما كان سائدا في تقاليد الشرق الأدنى القديم .

### كيف يتم اليوم ؟

فإذا أخذنا قانون التثنية منطلقا ومحددا لزواج الاخ من ارملة اخيه المتوفى ، وبحسنا في هذا القانون نجد انه قد عين لنا شروطا لا بد من توافرها لتمام هذا الزواج ، هذه الشروط قد وضحت في هذا القانون في الفقرات من ٥ — ١٠ من التثنية <sup>(٢)</sup> ، ويلاحظ فيها بوضوح القيود الموضوعة على الارملة من ناحية وعلى اخوة الزوج المتوفى من ناحية اخرى والتي يجب توافرها ليتم الزواج والا فالخلع للاخ ولاحق للزوجة في الاعتراض . والشروط المطلوبة هي :

أولا : ان يقيم الاخوة معا في مسكن واحد .

ثانيا : عدم الانجاب من الزوج المتوفى . وبعبارة اخرى عدم ترك الزوج لنسل له قبل وفاته .

---

### (١) נדב'קלופדיה מקראית , מוסד ביאליק .

(٢) تث ٢٥ : ٥ — ٦ : « إذا سكن اخوة معاً ومات واحد منهم ، وليس له ابن فلا تصير امرأة الميت إلى خارج لرجل اجنبي . أخو زوجها يدخل عليها ويتخذها لنفسه زوجة ويقوم لها برأجب اخي زوجها . والبكر الذي تلده يقوم باسم أخيه الميت لئلا يمحي اسمه من اسرائيل » .



ثالثا : ضرورة زواج احد الاخوة من ارملة اخيه المتوفى ، وتعاقب ذلك حتى الأخ الأصغر .

تلك هي الشروط التي حددها القانون . وسمح للارملة واخوة الزوج المتوفى بالتحرك في حدودها وليس لأى منهم أى حق في مخالفة ذلك أو التخاذل في سبيل اتمام هذا الواجب الدينى الذى عينه القانون . فاذا أحل أى منهم فقد عين له القانون ايضا اجراءات معينة تتخذ ضده (١) . ويعاقب بموجبها .

ونحن اذا تتبعنا مانص عليه التشريع أو القانون اليهودى خاصاً بهذا الزواج وجدنا ان فقهاء اليهود ومشرعيهم قد اختلفوا في تفسيره ، فهناك من يرى التمسك بحرفيه ما جاء فيه ، وهناك من وسع الدائرة لتخرج عن نطاق الحرفية إلى الشمولية . فشرط الاقامة في مسكن واحد قد فسر البعض على أن يكون الاخوة معا في مسكن واحد (٢) ، معللين ذلك بان شرط الاقامة في مسكن واحد ليس شرطا جامدا بل على العكس من ذلك فانه يساعد كلا من الاخ والارملة بعد ذلك على المعيشة معا إذا ما تمت اجراءات اليوم حيث أن الاقامة المشتركة توثق الأواصر وتزيد من مسئولية كل منهما تجاه الآخر . اما رأى الآخر فيقول أن الاقامة معا في مسكن واحد شرط غير مقنع خاصة في المجتمعات الرعوية الكثيرة التنقل من مكان إلى آخر إلا اذا كان المقصود السكنى في مكان واحد وليس المسكن الواحد ، غير اننا نلاحظ ان شرط المسكن الواحد يتعارض مع ما جاء في سفر روث من ناحية ، كما يتعارض ايضا من ناحية الاخوة اذ أننا نعلم ان الذى قام بواجب اليوم لم يكن اخا له بل كان الولي الثانى ، كما أن هذا الشرط لم يكن معروفا في تقاليد الشرق القديم . فالمرأة الجاهلية كان يكفي أن يسرع اليها الرجل ويلقى عليها ثوبة فتصبح تابعة ، ولو كان احد الاقرباء في وجود الولي الاول .

---

(١) تث ٢٥ : ٧ - ١٠ « وان لم يرض الرجل أن يأخذ امرأة اخيه تصعد إلى الباب إلى الشيوخ وتقول قد ابنى اخو زوجى أن يقيم لأخيه اسما فى اسرائيل ، لم يشأ أن يقوم لى بواجب أخى الزوج . فيدعوه شيوخ مدينته ويتكلمون معه ... الخ » .

(٢) **מקראות גדולות עם פ' רנ"י דב'**  
**כה , ה - י .**

وفيما يتعلق بالشرط الثاني وهو عدم انحجاب الزوج المتوفى ابنا قائنا نلاحظ كذلك أن النص لم يحدد لنا ما إذا كان المقصود بالابن هنا الابن الذكر أم مطلق الاولاد ذكرانا كانوا أم اناثا . وكما اختلف فقهاء اليهود حول مسكن الاخوة ، اختلفوا كذلك حول نسل الميت وما إذا كان المقصود الابن الذكر أم مطلق البنين خاصة وان ماتدل عليه طقوس الخليصاه تنص على أن هذا جزاء من لم يرد اقامة نسل لاختيه المتوفى (١) .. والنسل يشمل الابناء من الجنسين .

ومعنى هذا أن واجب اليوم لا يتم اذا ما ترك المتوفى ابنا أو بنتا على السواء (٢) ، إذ أن جوهر اليوم والهدف منه طبقا لنص التثنية هو إقامة نسل للميت عامة حتى لا يمح اسمه من اسرائيل . وقد ذهب بعض شراح العهد القديم إلى أبعد من هذا فقالوا أن المقصود هنا ابن أو بنت أو ابن ابن أو بنت الابن أو ابن البنت أو بنت البنت (٣) . ويؤيد هذا الرأي ماورد في التلمود من تضمين لغة الابن كل ذرية الميت (٤) ، كما أن نص العهد القديم قد ورد فيه ما يفيد أن الابن لغة تعنى النسل عامة ذكرانا كانوا أم اناثا (٥) .

فاذا انتقلنا إلى الشرط الثالث والآخر من شروط اليوم نجد انه يتعلق بتخصيص اخوة المتوفى لاقامة نسل له من ارملة . ولم يشر القانون إلى ان احدا غير هؤلاء الاخوة له الحق في ذلك . وهنا يمكن التساؤل : ما موقف روث من زواجها من بوعز كما جاء في نص العهد القديم ؟ وهل يعتبر بوعز هنا قد قام بواجب اليوم تجاهها طبقا لما ورد في نص

---

(١) تث ٢٥ : ٦ - ١٠ والمقصود هنا هو اجراءات الخليصاه والخليصاه هي خلع نعل اختي الزوج المتوفى بعد أن يرفض الزواج من أرملة اخته حيث تتقدم الارملة أمام الجميع وتخلع نعله ثم تبصق في وجهه قائلة هكذا يفعل بالرجل الذي لا يبنى بيت اخيه ويعرف في اسرائيل بيت مخلوع النعل ولا مسئوليته عليه تجاه الارملة بعد ذلك . انظر في ذلك :

(١) - לבסיקון מקראי . חלק ראשון , ע"ל 289 .

(٢) - אוצר ישראל , חלק רביעי , ע"ל 288 - 289 .

(٣) - אנציקלופדיה עברית ערך יבום .

(٤) - מקראות גדולות עם פ' רש"י .

(٥) - بابا بيرا ١٠٩ : ١ نقلا عن : מקראות גדולות עם פ' רש"י .

(٥) - תל ٣ : ١٥ - ١٧ .

التثنية ؟ . من الواضح أن ظاهر النص هنا يوحي بأن بوعز قد تزوج من روث باعتباره الولي الثاني بعد أن رفض الولي الأول إقامة الزواج منها وبعد أن تمت نتيجة لهذا اجراءات الحليصة أمام الشيوخ ، غير اننا نصطدم بأن نص التثنية لم يشر إلى الولي اطلاقا كواحد من الذين يقع عليهم اقامة واجب اليوم بل حصر هذا الواجب في نطاق الاخوة فقط ، فاذا وافقنا على قيام الولي بواجب اليوم لم يكن هناك من نقد يوجه إلى قصة يهوذا وثامار في الزام الاب بالقيام بهذا الواجب اذ انه يعتبر وليا كذلك ، كما أن هذا يتفق من ناحية أخرى مع ما ساد في قوانين الشرق الأدنى القديم التي كانت تلزم الاب بذلك ، ويذكر بعض الباحثين أن عادة اليوم المتبعة في قصة روث سابقه لقانون اليوم المتقيد باخي الميت طبقا لما ورد في التثنية على ما في ذلك من خلاف بين الباحثين سيأتي ذكره .

ويضاف إلى ذلك أن عادة خلع النعل الواردة في هذا القانون تعتبر تعبيرا عن احتقار أخى الميت الذى يرفض تنفيذ وصية اليوم . والتي تشير بدورها الى الخلاص والفكاك ولذا فهي تنسب دون شك إلى فترة قديمة جداً <sup>(١)</sup> . ويبدو أن ما جاء في سفر روث كان هو الاقرب إلى القوانين والاعراف السائدة في الشرق الأدنى القديم قبل ذلك ، أو انه عودة إليها اذ اننا نعلم من القانون الاشورى أن الفتاة عقب زواجها تصبح عضوا كاملا وفعالا في اسرة زوجها ، تشارك في كافة مظاهر الحياة هناك ، فاذا ما مات الزوج فإن عليها أن تتزوج احد اخوته ، فإن لم يكن له اخوة فانها تتزوج أحد اقاربه <sup>(٢)</sup> . وهذا ما حدث بالفعل مع روث اذ تزوجت الولي الثاني وهو بوعز عقب اجراءات الحليصة المطلوبة في مثل هذه المواقف .

ويبدو أن قضية اليوم كما وردت في سفر روث قد شغلت الأذهان فترة من الزمن ، وتركز حديث الباحثين حول ايهما اقدم : قانون التثنية وما جاء به من تحديد وتخصيص اخوه الميت بالقيام باجراءات اليوم ، أو ما جاء في سفر روث الذى لم يظهر فيه أى تحديد بل اطلق هذا الواجب وجعله للقريب ؟ وتناول الباحثون السفر كله بالبحث والدراسة عسى أن يجدوا سندا او دليلا يستندون إليه في ارائهم ، ولعل اقرب وافضل ما بحث هؤلاء في السفر هو لغته ، وان هذه اللغة وماورد فيها من مصطلحات وتعبيرات انما تدل على أن زمن كتابة السفر يأتي بلا شك في فترة ما بعد السبي البابلي ، اذ تتضمن لغة

(١) ش.ل. جوردون ، *חמש מגילות* , תל-אביב , התש"ו

(٢) (٢) . 1959 . London . Every day life in Babylon and Assyria by Georges Contenat .



السفر خصائص وأساليب لغوية لم تكن موجودة في اسفار ما قبل السبي مثل مصطلح: **נִשְׁמָנִים** والذي يعنى « تزوج او اتخذ له زوجة »<sup>(١)</sup> . وهكذا . فهذا المصطلح كما يقول الباحثون لم تعرفه اسفار ما قبل السبي ، وكذلك ايضا الفعل .<sup>(٢)</sup> ، **יִבְלַגְדָּהּ** وهو فعل جاء في زمن الاستقبال من وزن **יִבְלַגְ** . مع ضمير المخاطبة ، ولم يتكرر ورود هذا الفعل في العهد القديم<sup>(٣)</sup> . ومنها ايضا

صيغة . **הִנֵּנִי** حيث انها مركبة من أداة التعريف العبرية والتي تفيد معنى أداة

الوصل **הִנֵּנִי** اذ أنها الحقت بصيغة اسم الفاعل مع الغائبة المفردة المؤنثة من الفعل المعتل العين **נָסַב** الذى يعنى عاد . رجع ، فيكون المعنى في النص « التى عادت » ويذكر البعض أن وجود أداة التعريف كأداة وصل لا وجود له في عبرية العهد القديم قبل السبي<sup>(٤)</sup> . ويعلل البعض الآخر سبب استخدام أداة التعريف هنا لتفيد معنى الوصل إنه من المحتمل ان يكون اليهود في فترة السبي قد استعاروا هذا الاستخدام اللغوى من بعض اللهجات السامية السائدة في العراق أو مجاورة له . ويستدلون على ذلك بأن هذا الاستخدام نفسه لم يكن غريبا على العربية الفصحى عند قدماء العرب ، إذ استخدموا « ال » في الوصل في بعض الشواهد الشعرية ، أو الاقوال المأثورة ، وان كان نحاة العرب قد عدوا هذا الاستخدام شاذا في القياس والاستخدام<sup>(٥)</sup> .

(١) روث ١ : ٤ انظر في ذلك : Encyclopaedia Biblica ; V . 4 London 1899 كما يلاحظ انه ورد في سفر القضاة تعبير **נִשְׁמָנִים לְמִסְפָּדָם** . ( قضاة ٢١ : ٢٣ ) والمعنى « واتخذوا نساء حسب عددهم » ، الا ان الفعل هنا جاء بمعناه الخرقى الذى يعطى مفهوم خطفوهن او حملوهن . وليس بنفس المفهوم الذى ورد به في سفر روث ويفيد الزواج كاملا . انظر في ذلك **וּרְדָּהּ** مقدمة سفر روث .  
(٢) روث ١ : ١٣ .

(٣) **קונקوردנציה חדשה לתורה נביאים ובתובים**  
**אברהם אבן שושן , הוצאת קרית ספר בע"מ**  
**ירושלים .**

ويلاحظ في هذا السفر العديد من التعبيرات والمصطلحات التى تدل لغتها على زمن السفر وانه كأن متأخرا عن سفر التثنية .

(٤) F . Brown, S . R . Driver . Hebrew and English Lexicon of the Old Testament P . 209 . Oxford .

(٥) د . عبد المجيد عابدين : سفر روث دراسة مقارنة . ( محاضرات القيت على طلاب الدراسات العليا بمعهد اللغات الشرقية بآداب الاسكندرية ) . وانظر للمؤلف : من اصول اللهجات العربية في السودان . ص ١٠١ ، ص ١٠٢ ١٩٦١ م .

وإذا كان البعض قد اعتمد في تحديد زمن السفر على لغته بالمقارنة بلغة الاسفار المتقدمة عليه ، فاننا نجد بعض الباحثين قد اعتمد على الاحداث التاريخية الواردة في روث كدليل واضح على زمن كتابته فقد اعلن البعض أنه « لا يمكن الجزم بالوقت الذى دون فيه السفر ، أو بتحديد شخصية كاتبه ، ولكن نظرا لان داود قد ذكر في ختامه فيستنتج أنه لا يمكن أن يكون قد كتب قبل ايام داود ، ولهذا نسب بعضهم كتابته إلى صموئيل ، ونسبه البعض الآخر إلى حزقيا ، بينما قال آخرون بأن كاتبه هو عزرا » (١) . وان كان من الصعب الموافقة على الرأى الاخير القائل بان كاتب السفر هو عزرا استنادا إلى مضمون القصة كلها التى تكاد أن تكون مبنية اصلا على فكرة الزواج بالا جنبيات وتمجيد ذلك ، بينما كان عزرا اول الداعين إلى تحريم هذا الزواج حتى انه طلب من قومه تطليق الزوجات الاجنبيات الموجودات لديهم بالفعل .

فاذا سلمنا بتأخر زمن كتابة السفر إلى ما بعد السبى البابلى — استناد إلى المقاييس اللغوية والتاريخية — فإن هذا يفجر لنا قضية اخرى كنا قد اشرنا اليها وهى قضية عدم الزواج بالا جنبيات باعتبارهن رمزا لغضب الله على بنى اسرائيل ، وإن منهن وثنيات يؤمن بتعدد الالهة وقد تزعم عزرا الدعوة إلى تلك القضية عقب العودة من السبى البابلى الامر الذى جعلنا نقطع بأن كاتب السفر لا يمكن أن يكون عزرا نفسه ، وعلى هذا فمن المحتمل ان يكون كاتب السفر واحد من المناهضين لدعوة عزرا الداعين إلى تبسيط الأمور الدينية وعدم تعقيدها خاصة وانهم عائدون من السبى وفى حاجة إلى جمع الشمل وتبسيط الامور امام اجيال من شبابهم ربما لم يعاصروا الحزم والتشدد فى تطبيق الشريعة ، بل أن الكثيرين منهم ربما نسوا ما تتطلب بعض أحكام تلك الشريعة من دقة ، وعلى سبيل المثال فان واجب اليوم من الولى الثانى غير وارد فى نص التثنية الذى نسلم بناء على ما تقدم بانه الاقدم من روث فى هذه الحالة بل ويتعارض معه اذ ذلك محصور فقط فى اخوة الزوج المتوفى ولم يشر إلى الولى او القريب .

ولعل هذا التساهل او الدعوة إلى تبسيط الشرائع والبعد عن تعقيدها هو الذى حدا بالبعض إلى تفسير معنى الاخوة هنا على انها اخوة الجنس وليست اخوة النسب كما هو مفهوم من نص التثنية . وقياسا على هذا يمكن أن يفسر مسكن الاخوة فى هذا النص على

---

(١) قاموس الكتاب المقدس ص ٣٩١



انه سكن الجنس كله ، وبهذا المنطق يمكن ان نقول ان زواج الأرملة اليهودية التي لم تنجب بهذه الصورة يكاد يتطابق مع ما كان سائدا بين المجتمعات السامية القديمة التي تنظر إلى الأرملة على اعتبار أنها غنم اقتصادي لا يجب التفريط فيه ، وهذا يؤكد كذلك ما يذهب إليه بعض الباحثين من ان اصالة التشريع في العهد القديم غير متوفرة ، وإن الاعتماد الاساسي في هذا التشريع كان على ما جاء في القوانين والاعراف البابلية والاشورية السائدة من قبل <sup>(١)</sup> ، ومن دراسة احوال المرأة في الجاهلية او في القوانين للبابلية والاشورية نستطيع ان نقول بان المرأة في تلك القوانين لم تكن سوى جزء من ممتلكات الزوج يرثها ابنه فإن لم يكن له ابن ورثها اخوه بل قد يمتد ذلك إلى حفيد الزوج المتوفى من زوجة اخرى وتجاوزت سنه عشر سنوات ، وكان هذا ينطبق على الأرملة ولو كان لها ابناء من الزوج الميت <sup>(٢)</sup> وأن كانوا يتخلصون من هذا الشرط اذا كان للارملة أب على قيد الحياة .

فاذا كانت هذه صورة المرأة في القوانين البابلية والاشورية فاننا نجد صورة قريبة لها في العصر الجاهلي السابق للاسلام حيث كانت الزوجة لاتعدو أن تكون واحدة من ممتلكات الزوج . فقد ورد في النصوص العربية القديمة مايؤيد ذلك ، اذ لوحظ « أن النصوص العربية الجنوبية دعت الزوج بعلا ، اما الزوجة فدعتها » بعلت او « بعلة » ، ومعناها ان المرأة في حيازة الزوج ومملكة <sup>(٣)</sup> . ومن هنا عوملت الزوجة عقب وفاة زوجها معاملة التركة وكان من حق الاخ أن يأخذ زوجة اخيه المتوفى وليس له ولد ، لأن الأخ في هذه الحالة هو الوارث الشرعي لاخته ، فهو يرث كذلك زوجة أخيه التي هي في بعولته ، ويرث ابن الاخ هذا الحق عن ابيه <sup>(٤)</sup> . وقد فصلت بعض المصادر في

---

(١) ثروت انيس الاسيوطي : نظام الاسرة بين الاقتصاد والدين . الجماعات البدائية . بنو اسرائيل . دار الكاتب العربى للطباعة والنشر . القاهرة .

وانظر ايضا : Stanley Cook . The Laws of Moses and The Code of Hammurabi p .5.

حيث جاء فيه ان المدقق يستطيع أن يعرف إلى أى حد كان التشريع الاسرائيلي مدين للتشريع البابلي دون خلاف على ذلك .. وان التأثير البابلي هو السمة المميزة في التشريع الاسرائيلي .

(٢) ول ديورانت : قصة الحضارة ج٢ ص ٥٤ . لجنة التأليف والترجمة والنشر . ترجمة محمد بدران .

(٣) د . جواد على : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٥ . ص ٥٣٣ .

ويلاحظ ان لفظة بعل ، وبعله يقابلها بنفس المعنى في العبرية **בַּעַל** بمعنى . زوج ، مالك ، صاحب ، سيد .

(٤) الطبرى : ٢٠٨/٤ .

الاسلوب الذى كانت تتحول به الأرملة من بيت زوجها المتوفى إلى ملكية الابن أو الاخ  
أو بقية الاقرباء من ذوى الرحم وهو ما يقابل فى العبرية الولى . ان ذلك كان يتم بالقاء  
الوارث ثوبه على المرأة فتصبح بذلك فى حوزته وطوع يمينه ، غير اننا من الاخبار المتناثرة  
نستطيع أن نفهم أن القاء الرجل ثوبه على الأرملة لم يكن بالضرورة يحتم عليه اتمام الزواج  
بها كما هو مفهوم من النصوص العبرية وانما ان شاء تزوجها وان شاء عضلها (١) أى  
منعها من الزواج من غيره حتى تموت فيرث ميراثها الا أن تفتدى نفسها منه بفدية  
ترضيها (٢) .

ولعل ذلك يخالف ما جاء فى النص اليهودى من أن الأرملة كان الهدف من الزواج  
منها هو اقامة نسل للميت ، وليس مجرد غنم اقتصادى . وإن كانت النصوص العبرية قد  
أبقت أيضا على الغنم الاقتصادى ولم تشر اليه اذ أن معنى بقاء الزوجة فى حوزة الأخ  
أو القريب أو الولى ان كافة ممتلكاتها ستظل بالتالى تابعة لأسرة زوجها سواء المتوفى  
أو الحالى . وهذا يؤيد بلا شك نظرية الملكية للمرأة فى قوانين وأعراف الشرق الأدنى  
القديم . غير أن الأمر قد تحول عقب ظهور الاسلام إلى نظرة احترام وتكريم للمرأة  
يصفه عامة فحرم الإسلام هذا النوع من الملكية وأعطى للأرملة الحرية الكاملة فى اختيار  
طريقها عقب وفاة زوجها ومن هنا نزلت الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا لا يحل  
لكم أن ترثوا النساء كرها » .

فالنظرة إلى الأرملة لم يكن الهدف منها دينى بحث كما هو ظاهر نص التشية ، أو لمجرد  
الزواج فقط كما كان الأمر فى الجاهلية ، وإنما كان يتم ذلك لأغراض اقتصادية إذ يرث  
أخو الزوج ممتلكاته بما فيها الزوجة بدليل أنه إن شاء تزوجها ، وإن شاء عضلها . ويبدو  
أن فكرة الزواج بصفة عامة فى المجتمعات القديمة والبدائية كانت تتم لأهداف اقتصادية  
بالدرجة الأولى وليست فقط لأهداف دينية محضة ، وان الزوجة كان ينظر إليها على إنها  
مشتراة من أهلها مقابل ما يدفع للأهل سواء كان هذا المقابل أموالا أم منقولات

(١) الغضل : الحبس والمنع ويقال عضلت المرأة عضلاً ، وعضلتها تعضيلاً اذا منعها من الزواج ظلماً . وجاء فى  
لسان العرب . غضل المرأة عن الزوج : حبسها ، وعضل الرجل أيمه يعضلها عضلاً . وعضلها : منعها من الزوج  
ظلماً . قال تعالى : ولا تعضلوهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فان العضل فى هذه الآية يكون من الزوج لا مرأته .

( انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج ٤ . لسان العرب ج ٢ ص ٨٠٧ . بيروت ) .

(٢) جواد على . المصدر السابق .

أو غيرها طبقا لما كان شائعا في تلك المجتمعات ، ويؤيد ذلك ما كان يتبع مع ميراث الزوج عقب وفاته وسواء كان الورثة هم الأبناء أم الأخوة أو حتى ذوو الأرحام والأقارب فإنه لم يكن يفصل في هذا الميراث بين الأرملة وبين بقية التركة الأخرى التي خلفها الزوج بعد وفاته ، فالكل تركته وعلى الوارث أن يأخذ الجميع وهذه النظرة إلى الممتلكات قد جاءت من فكرة أن الأسرة قد سبق واشترت الزوجة في مقابل شيء معين كما سبق أن ذكرنا ، ولهذا فعليها أن تحتفظ بها ، وقد أشار بعض الباحثين إلى ذلك بقوله : عندما يتم شراء المرأة بالمعنى الواضح لهذه الكلمة ، تصبح شيئا يمكن أن يتوارث إذ نجد الأخ يرث الأرملة حتى ولو كان غير بالغ<sup>(٢)</sup> . . . وإذا أراد شخص من أسرة أخرى أن يتزوجها فعليه ان يدفع مقابل ذلك<sup>(١)</sup> .

هذه الصورة التي اشار اليها الباحث لا تختلف كثيرا عما كان شائعا في مجتمع الشرق الادنى القديم عند البابليين والاشوريين ، اذ تنص القوانين الاشورية على أنه يتحتم على الرجل أن يتزوج بأرملة اخيه سواء كانت قد انجبت من زوجها الاول ام لم تنجب له ، وينفذ هذا الزواج حتى ولو لم يكن الزوج المتوفى قد دخل بزوجه قبل وفاته . هذا في حالة ما إذا كان للمتوفى اخوه يقومون بذلك ، فإن لم يكن له اخوة وله اب وجب على الاب ان يتزوج بأرملة ابنه ، ويمتد حق الزواج إلى ابناء الاخوة بل وإلى الإحفاد ايضا<sup>(٣)</sup>

فإذا كانت جاهلية العرب قد سارت فترة من الزمن تطبق ما كان يسود المجتمعات السامية المحيطة من اعراف وقوانين ، فإن استقرار التاريخ يعطينا لمحة واضحة على أن هؤلاء العرب كانوا يستقيمون احيانا بعض صور هذا الزواج خاصة زواج الابن من

---

(١) وهذا تماما ما كان يحدث مع الأرملة اليهودية عقب وفاة الزوج تعرض الأرملة على أكبر الابناء ، ثم الذي يليه وهكذا حتى نصل الى الاصغر فإن لم يكن بالغاً انتظرته حتى يكبر وهذا ما فعله يهوذا مع ثامار فقد وعدا باصغر ابنائه « شيلو » غير انه كان يخفى غير ما اظهر لها مما دفعها إلى الانجاب منه خدعة ( انظر تك ٣٨ ) ونجد صورة ذلك ايضا في روث عندما تعدت الحماء إلى كتنيا طالبة منهما العودة الى اهلها .

R . H . Lowie . Primitive Society p . 34 . Edition by Fred Eggan . N . Y .

(٢)

(٣) محمد محمود جمعه : النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والامم السامية . ص ٦٧ . مطبعة السعادة ١٩٤٩ القاهرة . ويختلف نص الشية في هذا عن القوانين الاشورية على الرغم من ان البعض قد لىر قصة يهوذا و ثامار على انها تأثير لتلك القوانين وعليه فهي اقدم صورة لزواج الأرملة في التشريع اليهودى إذ أن القوانين البابلية والاشورية هى السمة المميزة في التشريع لليهود ( انظر stanly Cook p . 5



زوجة أبيه بعد وفاته ، فقد كانت بعض القبائل في الجاهلية تبيح هذا النوع من الزواج ولا تمنعه . فقد كان « إذا مات الرجل منهم ، وترك زوجة قام ولده الأكبر والقي ثوبه عليها فيرث بذلك نكاحها ، فإن لم يكن له بها حاجة ، زوجها لبعض أخوته بمهر جديد . غير أن بعض قبائل العرب كانت تستقبح ذلك وتسميه « زواج المقت » وتسمى ما يأتي منه الأولاد المقيتين <sup>(١)</sup> . وقد جاء الإسلام بعد ذلك وحرم هذا النوع من الزواج ، ونزل في تحريم ذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء إلا ما قد سلف » <sup>(٢)</sup> .

وعلى أية حال فمن الواضح أن وسيلة امتلاك الرجل للارملة عند عرب الجاهلية كانت تتم بطرح الثوب على تلك الارملة فيحجبها بذلك عن الغير وقد اشار بعض الباحثين إلى ما كان يتبعه العرب في مثل ذلك بقوله : « وطريقة أهل يثرب في اعلان دخول زوجات المتوفى في ملك الابن أو الأخ أو بقية الاقرباء من ذوى الرحم إذا لم يكن للمتوفى أبناء أو أخوة هو بالقاء ثوبه على المرأة فتكون عند ذلك في ملكة أن شاء تزوجها ، وإن شاء عضلها » <sup>(٣)</sup> . وطريقة طرح الثوب هذه التي اشارت اليها معظم المصادر تقريبا يبدو انها لم تكن قاصرة على المجتمع العربي في الجاهلية فقط بل كانت شائعة في المجتمعات السامية بصفة عامة <sup>(٤)</sup> ، يؤيد ذلك ماذهب إليه بعض الباحثين في هذا الشأن من اتفاق الساميين على دعوة الزوجة باللباس أو الازار <sup>(٥)</sup> وعلى هذا فعاده

(١) د . على عبد الواحد وافي : بحوث في الاسلام والاجتماع ص ٢٥٨ دار نهضة مصر للطبع والنشر ١٩٥٧ م .

(٢) النساء : ٢٢ . وانظر تفسير ابي السعود هذه الآية . وانظر ايضا الطبري ٢٠٨/٤ وما بعدها ، وتفسير المنار ٤/٥٢٢ . ونكد التفسير كنها أن تجمع على ذلك .

(٣) د . جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ٥/٥٣٤ وقد ذكر الطبري في تفسير قوله تعالى : « لا يدخل نكح ان ترثوا النساء كرها » كانت الورثة في أهل يثرب بالمدينة ههنا ، فكان الرجل يموت فيرث ابنه امرأة أبيه كما يرث أمه يستطيع ان يمنع ، فإن احب أن يتخذها اتخذها كما كان أبوه يتخذها وإن كره فارقها ، وأن كان صغيرا حبست عليه حتى يكبر ... وذكر ان الرجل كان يرث امرأة ذى قرابته فيعضلها حتى تموت او ترد إليه صداقتها « ومن هذا التفسير يتضح إلى حد كبير التشابه بين ما كان يحدث في جاهلية العرب وبين ما كان يحدث في المجتمع اليهودي خاصة والسامي عامة من احقية الأخ في ميراث اخيه المتوفى بما في ذلك الزوجة إذا لم يكن لها أبناء منه وأن على الزوجة الإنتظار إذا كان الأخ صغيرا على ما سبق تفصيله .

(٤) انظر سفر روث عندما حُثبت روث من بوعز أن يسط عليها ثوبه .

(٥) محمد محمود جمعه : النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والامم السامية . ص ٦٥ . مطبعة السعادة

١٩٤٩ . القاهرة .

طرح الثوب على الأرملة يفيد الرغبة في الاستحواذ عليها وتخصيصها لنفسه فقط اما بهدف اتخاذها زوجة له . واما لمجرد الاستفادة منها كغنى اقتصادى . فطرح الثوب اذن لا يتعدى كونه اثبات على لحق الرجل فى أن يرث تلك الأرملة ويمتلكها .

فإذا كان الزواج من الأرملة فى المجتمعات السامية القديمة يبدو الهدف منه الحفاظ على النواحي الاقتصادية فى الأسرة كما يقول معظم الباحثين ، فإن التشريع اليهودى قد حاول أن لا يجعل ذلك هو الهدف من زواج اليوم وإنما حدد الهدف بأنه دينى بالدرجة الأولى كما يبدو من نص التثنية وهو الإبقاء على اسم الميت الذى لم يترك نسلا حتى لا يمحو اسمه فى إسرائيل ، ويفهم ذلك أيضا من قصة يهودا وثامار فى سفر التكوين غير أن قصة روث لا توصى بذلك . غير أننا نلاحظ أن التشريع الموجود فى سفر التثنية يثير بعض القضايا الهامة التى لا نجد توضيحا أو اجابة لها فى هذا التشريع . فالنص يقول أن المولود الأول لابد أن ينسب إلى الزوج المتوفى (١) ، ولكن ماذا لو أنجبت هذه الأرملة بعد زواجها من أخى الميت بنتا ، والنص يقول أن البكر ينسب إلى الأب المتوفى ، فما موقف البنت فى هذه الحالة وإلى من تنسب ؟ هل إلى الأخ المتوفى مخالفة بذلك نص التشريع ؟ أم إلى أخيه الذى تزوج أرملته ؟ فمهمة الزوج هنا هو العمل على إيجاد نسل ذكر للميت يحمل اسمه ويرث تركته فلا يمحو من إسرائيل ولعل ذلك مادفع أونان إلى العمل على عدم إيجاد هذا النسل (٢) وإن كان الله قد عاقبه على هذا طبقا لرواية العهد القديم . ثم هناك قضية أخرى لا نجد لها تفسيرا فى النص وهى ما موقف الأبناء الذين سيولدون بعد ذلك من هذه الزوجة هل يعتبرون إخوة للبكر الذى حمل اسم المتوفى ؟ أم يعتبرون أبناء عمومته فقط ؟ .

---

وقد جاء ذلك فى قوله تعالى : « من لباس لكم وانه لباس لمن » أى من زوجات لكم وانه أزواج لمن فقد ورد فى اللسان : ولباس الرجل : امرأته ، وزوجها لباسها . وقيل كل فريق يسكن إلى صاحبه ويلبسه كما قال تعالى : « وجعل منها زوجها ليسكن إليها » أنظر لسان العرب . طبعة بيروت المجلد الثالث مادة لبس ) وقد تأتى بمعنى الستر والغطاء أيضا . وقد وردت بذلك فى العبرية ( انظر معجم عبرى — عربى لأبراهيم المالح ) .

(١) تث ٢٥ : ٦ « والبكر الذى تلده يقوم باسم أخيه الميت ليحيا اسمه من إسرائيل » .

(٢) يمكن تعليل عدم رغبة ونان فى إيجاد نسل لأخيه الميت فى رغبته فى الاحتفاظ بخقه فى تركته أخيه حيث أنه فى حالة عدم الأنجاب يصبح بعيد ذلك واحدا من الورثة طبقا لما نص عليه فى المادة ٤٣٤ من قانون الأحوال الشخصية التى تقول : إذا مات الرجل وليس له ولد ولا بنت فالوارث له أبوه فإذا كان ميتا فالولادة أعنى إخوه المورث . انظر حاي بن شمعون



فاذا تركنا نص التثنية وانتقلنا إلى ما يتضمنه سفر روث من تسلسل لانساب النبي داود وانها ترجع إلى ابن بوعز من روث المؤابية وهي تعتبر اجنبية وليست يهودية الاصل ، وقد ذكرنا أن هناك حملة قادها عزرا الكاتب حول الزواج بالاجنبيات مما يوحى بتناقض بين النصوص الدينية اليهودية فكيف يولد نبي (١) يشك في نسبه إلى اليهودية إذا سلمنا بأن دعوة عزرا ومناهضته للزواج بالاجنبيات كانت على حق كما يفهم ذلك من سفر عزرا نفسه . وعلى أية حال فالملاحظ أن موقف الأرملة في نص التشريع اليهودي بالمقارنة بما جاء في التشريع الاسلامي فيه كثير من الاجحاف بها فبينما نجد ان نص التثنية يؤكد على عدم احقية الأرملة — التي لم تنجب لزوجها المتوفى — في ميراثه ذلك كان متمشيا مع ما هو متبع في المجتمعات السامية القديمة حيث لم يكن لها عند وفاة زوجها الحق سوى في هدية زواجها ، والجهاز الذي نص عليه في وثيقة الزواج ، وأنه كان يسمح لها بالحياة في منزل زوجها دون أن تتمكن من التصرف في أى شيء مما سمح لها به ، وأنه عند موتها يؤول كل ذلك إلى أطفالها (٢) ، نقول بينما كان ذلك هو حال الأرملة اليهودية نجد أن الشريعة الاسلامية قد عاملتها معاملة كريمة ومنحتها حق تقرير المصير فلا ولاية عليها بعد وفاة زوجها ولا اجبار لها على الزواج باحد لا ترغبه ، وإنما لها بعد انقضاء عدتها المنصوص عليها شرعا أن تقرر مصيرها ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى بينما جعلتها الشريعة اليهودية جزءا من تركة الزوج المتوفى تنتظر إلى من تؤول من الورثة فان الشريعة الاسلامية قد جعلتها وارثه ولها حق في تركة زوجها المتوفى لا يحرمها هذا الحق أحد ، وإنما يخضع هذا الحق لما تخضع له التركة كلها من حيث توزيع الانصبه طبقا لما ينص عليه نظام المواريث في الاسلام . وهكذا كرم الله المرأة المسلمة ورفع من منزلتها على عكس ما رأيناه سائدا في المجتمعات اليهودية والسامية القديمة .

★ ★ ★

---

(١) من الاجدر أن نشير هنا إلى أن النصوص اليهودية القديمة سواء كانت نصوصا دينية أم تاريخية لا تذكر دواود عليه السلام باعتباره نبي مرسل من عند الله كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم وتشير الاحاديث النبوية الشريفة . وإنما تعتبره ملكا قاد وأسس المملكة الاسرائيلية التي وضع بذريتها شاؤل الملك عقب انتهاء عصر القضاة وتنصيب صموئيل الرائي لشاؤل ملكا ( انظر سفرى صموئيل والملوك ) .

(٢) انظر المادة ١٧١ من قانون حمورابى في شأن الأرملة .

## الصهيونية ثورة أم فكرة ؟

احمد الحملى

مدير البرنامج العربى بإذاعة

جمهورية مصر العربية

استعرضنا فى مقال سابق نشر على صفحات العدد الاول من هذه المجلة عن ماهية الصهيونية : وفى هذا المقال نواصل الحديث عن قضية أخرى من القضايا المتعلقة بالحركة الصهيونية ...

وقبل أن نشرع فى عرض أبعاد القضية المطروحة للبحث فى هذا المقال والتي تحمل عنوان « الصهيونية ثورة أم فكرة » لابد وأن نشير الى أن القارئ العربى لا ينبغي أن يكتفى بما يعرض عليه عن الصهيونية — ولكنه مطالب ايضا بالتعمق فى معركة الفكر الصهيونى بنفس قدر اهتمام الجانب الآخر الذى وصل الى حد التعمق فى فهم الفكر العربى فى شتى المجالات . وانطلاقا من هذا ، نرى أن رجال الفكر الصهيونى ذهبوا بعيدا فى التأكيد على عمق الارتباط التاريخى بين شعب اسرائيل وأرض فلسطين ، وخلصوا إلى الزأى بأن المجتمع اليهودى لم يختلف تماما فى أرض فلسطين وأن الامر لم يتوقف عند هذا الحد بل تعداه إلى اكثر من ذلك حيث يزعم رجال الفكر الصهيونى أن اليهود فى كل مواقع تشتتهم وعبر عصور هذا الشتات قد حرصوا على الارتباط بأرض فلسطين فى كل صلواتهم وأدعيتهم ومسلك حياتهم وأماينهم ، بمعنى أن أرض اسرائيل المقصود بهذه الكلمة أرض فلسطين « كانت دائما مصدرا للوعى الذاتى لليهود فى كل أماكن شتاتهم . والواقع انه لا يمكن أن نتحدث عن شخصية الفرد الإسرائيلى دون أن



تبرز هذه الصلة الدائمة . ويزعم اصحاب هذا الرأي من رجال الفكر الصهيوني : انه لو كانت هذه الصلة بأرض اسرائيل قد اختفت من حياة شعب اسرائيل لتحول اليهود الى مجرد طائفة يهودية مثل سائر الطوائف الاخرى . والواقع انه لا وجود لمفهوم كلمة الشعب الاسرائيلي الا بعد اعلان دولة اسرائيل اما قبل ذلك فقد كان الاسرائيليون موزعين في معظم بلدان العالم وكانت جنسياتهم تنتمي الى جنسية الدول التي يعيشون فيها — ولم تكن هناك اية صلة بين هؤلاء اليهود وأرض فلسطين بالمعنى الواقع الا بعد صدور وعد بلفور في ٢ نوفمبر ١٩١٧ أما قبل ذلك ومن خلال مؤتمر بال عام ١٨٩٧ فقد كان التردد يسود الاوساط اليهودية حول امكانية تكوين دولة في فلسطين بدليل انهم وضعوا خريطة لاوغندا لاقامة هذه الدولة ..

كيف ظهرت الحركة الصهيونية ؟

وإذا انتقلنا الى نقطة اخرى فأننا نجد أن رجال الفكر الصهيوني يطرحون في قوة السؤال التالي :

لماذا ظهرت الحركة الصهيونية مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ؟



يقول اصحاب هذا الرأي : أن الصهيونية الحديثة استمدت غذاءها من اعماق لهفة اليهود إلى العودة إلى أرض إسرائيل ومع ذلك فإن هذه الرغبة الجارفة لم تتعد نطاق التفكير ، على الرغم من التحركات المفاجئة التي كانت ماثراً للدهشة في بعض الاحيان والتي تولتها القيادة التقليدية . ولم يكن في استطاعة هذه التحركات أن تقتحم الطريق نحو انقاذ شعب اسرائيل من الشتات ، كما أن التحرك الايجائي الذي حول اللفظة إلى حركة والصلاة إلى عمل فوري تاريخي لم يعط ثماره الا في نهاية القرن التاسع عشر — ولنا أن نتساءل لماذا حدث ذلك بالذات في هذا التاريخ ؟

والرد على هذا السؤال ، نجده في عدد كبير من الكتب الاسرائيلية ، وهو أن السبب في ذلك يرجع إلى نمو وازدهار الحركة الصهيونية الذي بدا مع تصاعد موجة معاداة السامية مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر ، وإلى الاضطرابات التي وقعت في روسيا عام ١٨٨١ وقضية دريفوس في فرنسا عام ١٨٩٤ ، وتصاعد موجة العداء للسامية في فرنسا . وهذه الحقيقة التاريخية وأن كانت تمثل رداً على السؤال سالف الذكر الا انها تعود بنا إلى طرح سؤال آخر :

هل كانت معاداة السامية هي الشرارة التي أشعلت حماس الصهيونية ؟ وهل يفهم من ذلك أن كراهية اليهود .. كانت بمثابة الظاهرة التي تميز القرن التاسع عشر ؟ واذا كانت معاداة السامية بمثابة الدافع الرئيسي وراء الصهيونية اما كان ينبغي على الصهيونية ان تظهر في عصور سابقة سادت فيها كراهية اليهود بشكل خطير يفوق في خطورته ما تعرضت له الطوائف اليهودية من كراهية ايام حملات الصليبيين ، وبعد طرد اليهود من اسبانيا ، وأيام محاكم التفتيش . ونظراً لان ظاهرة الاضطهادات على حد تعبير رجال الفكر الصهيوني قد صاحبت بشكل أو آخر كل تاريخ اليهود ، فكيف حدث ذلك اذن ؟ ولم تظهر الحركة الصهيونية قبل ذلك بكثير ؟ وكيف أن موجة معاداة السامية في القرن التاسع عشر قد اسفرت عن ولادة الحركة الصهيونية وهو ما لم تحدثه محاكم التفتيش والاضطهادات والتفرقة والاهانات طوال الاجيال السابقة ، حتى الاضطرابات التي تعرض لها اليهود في روسيا عام ١٨٨١ قد دفعت الكثيرين من اليهود إلى الهجرة لا إلى فلسطين بل اتجهت هذه الهجرة في غالبيتها نحو دول الغرب وامريكا وأن نسبة لا تتجاوز ١٪ هي التي هاجرت إلى فلسطين . وينبغي ان نذكرانه على الرغم من الاعمال المعادية للسامية في نهاية القرن التاسع عشر ، الا ان الفترة التي تلت الثورة الفرنسية كانت من خيرة السنوات التي عرفها اليهود منذ تخريب الهيكل . واذا ما درسنا احداث القرن

التاسع عشر وعلى وجه الدقة الاحداث التى وقعت ما بين الفتره من عام ١٨١٥ حتى عام ١٩١٤ ، فإننا نستطيع أن نضع أيدينا على أبعاد الفترة الزمنية التى شهدت الثورة الراديكالية فى اوضاع اليهود فى المجتمع الدولى العام ، وتقودنا هذه الاحداث التى وقعت خلال قرن من الزمان الى الرأى بأن اليهود مع بداية القرن التاسع عشر كانوا يعيشون على هامش المجتمعات المختلفة وفى ضواحيها سواء من الناحية الجغرافيه أو من الناحية الاجتماعيه ، وقبل نهاية القرن التاسع عشر كانت مجموعات متكامله من اليهود نجحت فى شق الطريق نحو احتلال مراكز الصداره فى المجتمع الاوربى ...

### اليهود فى المجتمع الاوربى :

كان المجتمع الأوربى يعتبر نفسه المجتمع اللايهودى ، وكان يرى فى نفسه مجتمعا مسيحيا على استعداد وفق شروط معينة للسماح للاقلية اليهودية بحرية العبادة ، وكان هذا المجتمع يبدى استعداده لتحمل هذه الاقلية بين صفوفه شريطة أن تعلن هذه الاقلية علانية وبصراحة أنها اقل درجة من المجتمع المسيحى الأوربى وشريطة الا تتمتع بالمساواة الكاملة فى الحقوق . وفى ظل هذه الاوضاع انعدمت امكانية استيعاب اليهود فى صفوف هذا المجتمع . وقد أتاحت الثورة الفرنسية وما تلاها من انظمة لليهود لأول مرة الفرصة لدخول المجال الاقتصادى والاجتماعى ، وكان هذا بمثابة المدخل نحو الالتحام بالمجتمع العام ، وكان هذا بمثابة انقلاب فى اوضاع اليهود فى أوربا خلال القرن التاسع عشر ...

وقد كان معظم اليهود فى أوربا حتى عام ١٨١٥ يعيشون فى القرى وضواحي الريف وكانت القلة القليلة من اليهود هم الذين يعيشون فى المدن الكبرى . وعلى هذا لم تتح الفرصة أمام اليهود للالتحاق بالمدارس والمعاهد ، واكتفوا بالعمل فى الحرف التقليدية فى الوقت الذى كان ينعم فيه اليهود الذين عاشوا فى الدول الاسلاميه بالمساواة فى الحقوق والواجبات . وعلى هذا لم يكن لليهود وجود فى الاقتصاد العالمى ، ولم يكن لليهود وجود فى صفوف الباحثين ورجال الفكر والعلماء ، ولم يكن لليهود وجود فى عالم السياحة أو فى قيادة المجتمع الاوربى أو على قمة الاقتصاد . وخلال مائة عام أى خلال الفترة ما بين ١٨١٥ حتى عام ١٩١٤ مع بداية الحرب العالمية الاولى حدثت ثورة فى أوضاع وحياة اليهود فى اوربا وانتقل مركز ثقل السكان اليهود جغرافيا من الضواحي الى المدن ، وزاد عدد سكان اليهود فى المدن الرئيسية فى أوربا وفى امريكا بالمقارنة الى حجمهم بالنسبة لعدد السكان ، وأصبح اليهود يمثلون مراكز مرموقة فى مجالات الفكر والصحافة والادب



والانتاج الفنى ، بل وأصبحت لهم السيطرة على هذه الشريحة من أعمال الفكر حدث كل هذا خلال جيل أو جيلين ...

### هيجل واليهودية ..

يرى هيجل أن الانقلاب فى المفاهيم اليهودية قد حدث بظهور عيسى عليه السلام ومنذ هذه اللحظة بدأت المسيحية تختلف عن مصدرها اليهودى بأنها أصبحت عالمية فى مواجهة الانغلاق القبلى واليهودى والتمسك بعقيدة شعب الله المختار بدلا من الاعتماد على سلسلة من القوانين الوضعية . ويمضى هيجل فىقول ان التطور حدث انطلاقاً من هذه النقطة . فقد تحولت المسيحية الى دين عالمى ، وكان هذا التحول بمثابة النهاية لليهودية التاريخية — وقياسا على ذلك فقد اختفى مبرر انفصال وانعزال وجود الأمة الاسرائيلية ، وحول العهد الجديد المتمم للعهد القديم الكيان المنفصل للشعب اليهودى الى قضية انسانية غير ملحة على الاطلاق . ويرى هيجل أن انصهار النزعة الانسانية اليهودية فى ثوب المسيحية قد افقد النزعة الانسانية عند الشعب اليهودى مضمونها ومحتواها ، وشبه هيجل ذلك بالشجرة التى أنبتت فتره ثم صارت شجرة عقيمة ، وانه نظرا لان الشعب اليهودى قد حقق الهدف من وجوده فى التاريخ القديم ، فإنه لم يعد له هدف تاريخى آخر ، وقد صدر ضده حكم بالهبوط من فوق خشبة المسرح التاريخى كما فعل اليونانيون والرومان القدامى بعد أن تلاشت مساهمتهم الحضارية فى المجرى الرحب لتاريخ الانسانية ويرد المفكرون الصهيونيون على هذا رأى بالقول بأنه .إذا كان اليونانيون والرومان قد اختفوا بعد انتهاء دورهم التاريخى فإن الشعب اليهودى لم يختف بعد ظهور المسيحية وأن العكس هو الصحيح . ويقولون فى هذا الصدد انه على الرغم من ان دولة اسرائيل القديمة قد دمرت وتم احراق هيكلها فإن الشعب اليهودى واصل العيش آلاف السنين . ويتساءل أصحاب هذا رأى : ما هو تفسير هيجل لقضية استمرار الشعب اليهودى ، وهل هذا يعد امرا شاذا عن قاعدة ما حدث للشعوب التاريخية الاخرى ؟

وقد أفرد الباحثون الصهيونيون جانبا كبيرا من دراساتهم للرد على الآراء التى طرحها هيجل حول أن الشعوب ترتقى وتنحدر وتختفى مع نهاية مساهمتها التاريخية ، ويعتقد ان كافة الشعوب تحمل بين طياتها جذور الانتشار والاختفاء وبالذات عند انتصارها التاريخى ، ويدلل هيجل على ذلك بقوله :

لقد حدث هذا الامر لليونانيين عندما احتل الاسكندر الشرق ، وحدث ذلك للرومانيين عندما امتد سلطانهم على رقعة كبيرة من العالم . وحاول المفكرون

الصهيونيون أن يثبتوا أن الافتراض الذى طرحه هيجل وإن كان قاعدة ، ألا أن للقاعدة شواذاً وأن مسيرة الشعب اليهودى هى مسيره شاذة تختلف عن مسيرة الشعوب القديمة ، وإليه أن الشعب اليهودى استطاع أن ينجو من هذا المصير الذى آلت الشعوب القديمة اليه . وعلى هذا يقول المفكرون الصهيونيون أن الشعب اليهودى عندما تعرض للنفى فى بابل لم يندثر بل ظل يحتفظ بهويته . ويخلص الباحثون اليهود الى الرأى التالى : إن الشعب اليهودى لم يتعرض فقط لفترات من الازدهار بل بلغ قمة الدمار مثله مثل سائر الشعوب بل تعرض الى تكرار ثلاثة عصور عصفت به على النحو التالى

★ ★ العصر الأول ، ويبدأ منذ أيام إبراهيم حتى تخريب الهيكل الأول حتى مصرع جداليا بن آشى .

★ ★ العصر الثانى ويبدأ منذ تاريخ العودة إلى فلسطين حتى ظهور الرأى عقيبا وخراب بيتار .

★ ★ العصر الثالث ، ويبدأ منذ ظهور يهودا الناسى حتى محاكم التفتيش . وبعد ذلك تأتى المرحلة الجديدة التى شهدت إعادة فتح الابواب من جديد امام الشعب اليهودى فى ظل عصر التنوير والتحرر الذاتى . ومنذ ذلك الحين بدأت صور تطور البنية الاجتماعية تتغير فى صفوف الجماعات اليهودية ، وقد صاحب الثورة السياسية فى القرن التاسع عشر ثورة ثقافية بكل مظاهرها التاريخية كإمتداد لتاريخ القوميات . وعبر هذه السنوات واصل المفكرون اليهود الجهد من أجل بلورة مضمون اليقظة اليهودية القومية . وعندما ظهرت الصهيونية السياسية بقيادة هرتسل على المسرح التاريخى كان قد تم تأهيل الكثيرين من ابناء جيله لقبول النظرية التى كانت مطروحة آنذاك عن قومية الوجود اليهودى ، ومن هنا بدأت الحركة الصهيونية تحدد وبشكل تدريجى اطار تحركها نحو تحقيق الهدف ، أى اقامة دولة يهودية حديثة خلفا للدولة اليهودية القديمة التى ازدهرت فتره من الزمن ثم انتهت . وتبقى اذن قضية شنود الشعب اليهودى عن الشعوب الاخرى . كيف حدث ذلك ؟

هذا هو موضوع مقالنا القادم إن شاء الله .

## المعالجة الموضوعية لمأساة الحلاج

في مسرح صلاح عبد الصبور وصالح زكى أقطاي (١)  
دراسة مقارنة

عبد الرازق بركات

مدرس مساعد الدراسات التركية  
كلية الآداب — جامعة عين شمس

ولد الحسين بن منصور الحلاج بالبيضاء في فارس في موضع يقال له الطور . ولا يحدد أى مصدر قديم تاريخ مولده ، ولهذا فنحن نتحفظ في قبول التاريخ الذى حدده لويس ماسينيون حين ذكر أنه ولد سنة ٢٤٤ هـ / ٨٥٧ م (٢) وتعلم لسهل بن عبد الله التستري ، وعمرو بن عثمان المكي والجنيد بن محمد . ثم حدثت بينه وبين شيخه الأخير جفوة عظيمة ، فاتهماه بالقول بمعارضة القرآن الكريم ، وممارسة السحر . وقد

---

(١) صالح أقطاي ، شاعر تركى معاصر ، ولد في شريقره آغاج ، من أعمال اسبرطه ، سنة ١٨٩٦ م ، واشتغل بالتدريس في كثير من مدارس استانبول . وتوفى في ٢٢ مارس سنة ١٩٧١ م . كان يستلهم فلسفة اليونان وأساطيرها في شعره . ومن أعماله التى يبدو فيها أثر الميثولوجيا اليونانية : « أغاني آسيا » و « الريح » و « النبيوع » . وكانت كتابته لمسرحية « مأساة الحلاج » بمثابة رفض للفكرة السابقة ، وعودة إلى التراث الإسلامى .

(٢) انظر ماكتبه ماسينيون في مقاله « المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام » الذى ترجمه د / عبدالرحمن بدوى وضممته كتابه « شخصيات قلقة في الإسلام » الكويت ، وكالة المطبوعات ، ط ٣ ، ١٩٧٨ ، ص ٦٣ وقد تبعه في ذلك رأى بعض الدارسين المحدثين منهم — على سبيل المثال : —

— د . محمد جلال شرف : الحلاج الناصر الروحى في الإسلام ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ ، ص ١٣

— على اصغر حلى : شناخت عرفان وعارفان ايرانى ، طهران ، دت ، ٢٧٤

دفعه ذلك إلى الخروج عن رسوم الطريقة ، فخلع خرقة التصوف ، وخالط الناس في الأسواق والمساجد . كما خرج في سياحات عديدة إلى الهند وفارس وخراسان وما وراء النهر . حج خلالها ثلاث مرات ، واعتكف ثلاث سنوات . وكان يشده الشوق إلى بغداد فيعود مشتاقاً ملهوفاً ، ويلقى الناس فيبوح لهم بأسرار وجدّه ، وخفايا عشقه . وأختلفت فيه الآراء . وأخذت الخلافة العباسية منه موقف المتربص لما رأت أتباعه يكثرون . فلما شاع أن للحلاج مراسلات سياسية مع القرامطة وغيرهم من الثائرين على الخلافة ، قُبض عليه ، وسجن ما يقرب من تسع سنوات ، وقُدّم لمحاكمات كثيرة ، انتهت بصلبه ، وقتله ، وحرقه ، وتذرية رماده في الرابع والعشرين من ذى القعدة سنة ٣٠٩ هـ / ٩٢٢ م (١) .

وأرى قبل دراسة معالجة الشاعرين لموضوع المسرحية أن أعرض - في إيجاز - مسرحية الشاعر التركي « صالح أقطاي » التي نشرها عام ١٩٤٤ :

« في وقت السحر ، وفي موضع يقال له البيضاء بتبريز ، يجلس الحسين بن منصور الحلاج ، ناحل الجسم ، في ملامحه شحوب التأمل والسهرة ، مع « جلفدان » سيدة شابة رائعة الحسن . يخوض منصور معها في حديث شائق رائق عن تجلي جمال كمال الله في مخلوقاته ، حتى يكاد يهتف من طربه : « مارأيت شيئاً إلا رأيت الله في قلبه » فمس كلامه شفاف قلب جلفدان ، فأصبحت له مريدة ، وهامت على وجهها في الأرض شوقاً للوصول مع شيخها . لكن الشرطة تقبض عليها وتسلمها للمفتي ، فيمسك منصور ، ويرسل جلفدان إلى بيتها مع زوجها بعد توبيخها وتحذيرها .. وفي البيت ، يحاول الزوج جاهداً أن يثنيها عن هذا الطريق الشائك الذي تمضي فيه ، لكنها جعلت كلامه دبر أذنيها ، وماراعها بكاء ولدها الذي لم يجاوز الخامسة من عمره . وعقدت العزم على أن تخرج في سياحة إلى الله ؛ لكي تصل في النهاية إليه .. وقبل الفجر نفذت ما بيئت النية عليه .

(١) للوقوف على حياة الحلاج ومذهبه ، يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية :

١ - الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد أو مدينة السلام ، القاهرة ، ١٩٣١ ، ج ٨

٢ - ابن كثير : البداية والنهاية ، دار السعادة ، ١٩٣٨ ، ج ١١

٣ - ماسينيون وبول كراوس : أخبار الحلاج ، باريس ، ١٩٥٧

٤ - ماسينيون : كتاب الطواصين للحلاج ، باريس ، د ت .



فلما حار المفتى في أمر منصور ، أسلمه للوزير حامد بن العباس ، الذي استبقاه عنده مدة من الزمن ، ليقف على حقيقة أمره . وبعد حين من الزمن أُلقت الشرطة القبض على جلفدان ، ومثلت أمام الوزير حامد ، ليستجوبها . فلما رآها وقعت في قلبه موقعاً حسناً . فجعل يسترضيها ، ويساومها في أمر الزواج ، تارة بالتهديد ، وأخرى بالإغراء بالمال والسلطان . لكنها أبت أن تبلغه ما أراد ، وراحت تسخر من خسته وطمعه . فشق ذلك على الوزير ، وظن أن ما يمنعها هو حبها لمنصور الحلاج ، فاعتبره غريباً له في حب جلفدان ، وحقد عليه حقداً عظيماً . وسعى لدى الخليفة العباسي المقتدر بالله ، ليحرضه على قتله .. كما سعى لدى شيخ الإسلام ، ليستصدر منه فتوى تجعله حلال الدم . لكن الخليفة تردد في البت في قضية منصور ، إلا بعد أن يجد له من الخطر ما يبيح سفك دمه ؛ خشية أن يحمل دمه في رقبته . فطلبه وعقد له العديد من المجالس والمناظرات التي حضرها علماء وفقهاء ووزراء وشيوخ طريقة . لكنهم حاموا وماوردو ، ولم يصلوا إلى كلمة سواء بينهم ؛ لاختلاف الآراء بين مؤيد ومعارض .

وحبس منصور في حجرة في قصر الخليفة ؛ فكان يسمح للناس بزيارته والدخول عليه . ومايكاد منصور يراهم تخلقوا حوله حتى يخوض في حديث الوجد والشوق ، ويظهرهم من الكرامات ما يبهركم . فأغوى بذلك خلقاً كثيراً من أهل الخليفة وغيرهم .. وكان الناس يخرجون من عنده وهم يهتفون « منصور حق .. منصور حق » فرأى الخليفة تداركاً للفتنة أن يزج به في سجن بغداد . فمكث فيه مدة من الزمن . ثم قدم إلى المحاكمة الأخيرة التي كان يرأس جلساتها القاضي « أبو عمر الحمادي » ويحضرها معه الوزير حامد والجنيد والمكي ، والخليفة أحياناً ، ونفر من العلماء وأهل الرأي .

وبلاحظ القاضي من خلال الجلسات حقد حامد الشديد على منصور ، ومكر المكي والجنيد به . فيثور في قاعة المحكمة ، ويطلب عدم تدخل أحد منهم في المحاكمة ، فيهدده الوزير ، وينذره بالهلاك . فلا يبالي القاضي بتهديده ، ويرد عليه في ثقة وأنفة « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » . فأيقن الوزير أنه لا بد أن يجرب معه سلاحاً آخر ، فراح يغريه بالمال والجاه ، لكن القاضي كان عفواً قنوعاً ، فردّه خائباً ، وأخبر الخليفة بحقيقة الأمر ، فزاده بذلك تردداً وتوجساً .. ويقع القاضي ضحية للصراع النفسي ؛ إزاء ما يتعرض له من ضغوط من قبل الدولة ، التي تستحثه في إصدار الحكم بقتله ، ومايعانيه من عذاب الضمير ، فالأدلة غير كافية ، يغلب عليها التخليط والدس .. وانتهى به الحال



إلى إعلان رغبته في التخلي عن إتمام التحقيق في هذه القضية لكن الجنيد ثناه عن عزمه .  
خاصة بعد أن جاءت فتوى من شيخ الإسلام تبيح دم الحلاج .

وعقدت الجلسة الأخيرة ، وفيها قرأ الوزير على الأعضاء فقرة من كتاب للحلاج ،  
تقول بإسقاط فريضة الحج . فسأل القاضي الحلاج عن صحة نسبة هذا الكتاب إليه .  
فأجاب الحلاج بالإيجاب ، فأحتد القاضي ، وقال مغاضباً . كذبت يا حلال الدم !  
فانتهزها الوزير حامد فرصة ، واستكتب القاضي الحكم ، فدافعه ؛ بحجة أنه قال هذا  
الكلام وهو غضبان ، ولا يحكم القاضي في ساعة غضب فهب الوزير ومن في المجلس في  
وجهه ، فلم يجد مناصاً من توقيع الحكم .

وأذاعت الدولة خبر الحكم بقتل الحلاج ، فثار الناس من أجله ، وخرجوا في مظاهرة  
يهتفون « حق .. حق .. منصور حق » لكن الدولة أسرع في تنفيذ الحكم ، فقطع من  
خلاف ، وتوضأ بدمه ، وسط ذهول الناس الذين اجتمعوا لرجمه . فلما قتل ، هز  
الساحة صوت من السماء .

تخلصت يا منصور من دار الظلم والآلام  
فقل « أنا الحق » وأدخل الجنة بسلام »

وواضح أن آقطاي استفاد من روايات التاريخ وملابسات محاكمات الحلاج استفادة  
كبيرة ، كما أنه خلق من أخبار الحلاج دراما تحفل بالصراع والأحداث المثيرة . وقد وفق  
في استخدام أدواته الفنية لنقل التجربة الصوفية التي خاضها الحلاج ومريدته جلفندان  
التي اختلقها لخدمة الدراما في المسرحية .

وبعد عشرين عاماً ، أى في سنة ١٩٦٤ ، أصدر صلاح عبد الصبور « مأساة  
الحلاج » التي كتبها في ظل ظروف سياسة واجتماعية ، تختلف عن الظروف السياسية  
والاجتماعية التي كانت تمر بها تركيا ، حين كتب آقطاي مسرحيته عن الحلاج . هذا  
فضلاً عن الاختلاف الكبير بين ثقافة الشاعرين ، وتكوينهما النفسي ، والجو العام في  
بيئتهما .

ويمكن المقارنة بين المسرحيتين في أكثر من فكرة ، منها مثلاً : الصديق التاريخي ،  
وأيضاً المعالجة الدرامية . ولكننا نركز على أهم وجه للمقارنة بينهما ألا وهو المعالجة  
الموضوعية للمسرحية ؛ فمن خلالها تتضح الأفكار الرئيسية التي حملتها كلتا  
المسرحيتين .

## أولاً : المعالجة الموضوعية عند صلاح عبد الصبور

يقول صلاح عبد الصبور : « بطل وسقطته هذه هي مسرحيتي ، والسقطة سقطة تراجيدية ، كما فهمتها عن أرسطو ، نتيجة لخطأ لم يرتكبه البطل . وباعث الخطأ هو الغرور وعدم التوسط . وسقطة العلاج هي مشهد البوح بعلاقته الحميمة بالله ، وباعثه هو الزهو بما نال . وهو حين ارتكب هذه السقطة أباح للناس دمه ، بل وأباح لله دمه إذ أفشى سر الصلابة ، فسقطت مروءته أمام الله :

رعاك الله يا ولدي ، لماذا تستثير شجاي  
وتجعلني أبوح بسر ما أعطى  
ألا تعلم أن العشق سر بين محبوبين  
هو النجوى التي إن أعلنت سقطت مروءتنا  
لأننا حينها جاذ لنا المحبوب بالوصل تنعمنا  
دخلنا الستر ، اطعمنا ، اشربنا  
وراقصنا وأرقصنا ، وغنينا وغنينا  
وكوشفنا وكاشفنا ، وعوهدنا وعاهدنا  
فلما أقبل الصبح ... تفرقنا  
تعاهدنا بأن أكرم حتى أنطوى في القبر(١)

فتفسير عبد الصبور لسقطة العلاج ، أنه لم يستطع أن يحبس النور بقلبه ، فكشف الستر ، وأباح السر ، وكان أولى به أن يتكتم . فكان أن صاح في الناس في المسجد :

يقول : هو الحب سر النجاة ، تعشق تفز  
وتفنى بذات حبيبك ، تصبح أنت المصلي  
وأنت الصلاة .  
وأنت الديانة والرب والمسجد  
تعشقت حتى عشقت ، وتحيلت حتى رأيت  
رأيت حبيبي ، وأتحفني بكمال الجمال  
جمال الكمال

---

(١) صلاح عبد الصبور : حياقي في الشعر ، بيروت ، دار اقرأ ، ١٩٨١ ، ص ١٦٤ - ١٦٥

## فأتحفته بكمال المحبة وأفانيت نفسى فيه(١)

هذه هى سقطة الحلاج عند صلاح عبد الصبور ، أنه أفشى سر المحبة . لكنى أرى أنه لم يبرز خطورة تلك السقطة ، فأية جسارة أو خطر فى هذا الكلام الذى ذكره ؟ ! كما أن الحلاج فى شطحه وقوله « أنا الحق » ان يعلم تماماً عاقبة أمره . فلقد كان يسعى للموت فى قلق وشوق بالغ . فسقطة الحلاج عند صلاح عبد الصبور ليست سقطة حقيقية ، وهى من ناحية أخرى - لا تتفق مع سعى الحلاج للموت وإدراكه لعواقب الأمور ، وتيقنه أن الموت هو المخلص الوحيد له مما يلاقه من ضنى وبلاء فى العشق .

لقد أجاد صلاح فى تصوير الجانب القلق فى حياة الحلاج ، بل فى حياته هو فى الحقيقة . فحيرة الحلاج كانت من أجل الوصول إلى الحق تعالى ، أما حيرة صلاح فكانت بين السيف والكلمة ، أى بين القوة والكلمة . يقول صلاح : « ... أما القضية التى تطرحها مأساة الحلاج فقد كانت قضية خلاصى الشخصى . فقد كنت أعانى حيرة مدمرة إزاء كثير من ظواهر عصرنا ، وكانت الأمثلة تزدحم فى خاطرى ازدحاماً مضطرباً ، وكنت أسأل نفسى السؤال الذى سألته الحلاج لنفسه : ماذا أفعل ؟ كان عذاب الحلاج طرحاً لعذاب المفكرين فى معظم المجتمعات الحديثة ، وحيرتهم بين السيف والكلمة ، بعد أن يرفضوا أن يكون خلاصهم الشخصى باطراح مشكلات الكون والإنسان عن كواهلهم هو غايتهم ، وبعد أن يؤثروا أن يحملوا عبء الإنسانية على كواهلهم ، وكانت مسرحيتى مأساة الحلاج معبرة عن الإيمان العظيم الذى بقى نقياً لا تشوبه شائبة ، وهو الإيمان بالكلمة »(١)

فالمثقف العصرى ، وبخاصة فى عالمنا الثالث ، يعيش نهياً لشتى التساؤلات ، موزع النفس بين المثال والواقع ، ممزق القلب حسرة على ماضيه المجيد ، وحاضره المهين ، يعز عليه أن يرى أغلب أبناء وطنه يصرعهم الفقر والجهل والمرض ، كما يطيح بطمأنينته ذلك التشتت والتناحر بين أهل دينه وأمتة ؛ فيحار ، أياكون صلاح هذا المجتمع الفاسد عن طريق ثورة دموية تدمر كل شئ ، أم يكون صلاحه عن طريق الكلمة الطيبة ، وتكوين ناشئة جديدة يؤمنون بالمبادئ والقيم ؟ !

---

(١) صلاح عبد الصبور : حياى فى الشعر ، ص ١٦٥ - ١٦٦

كان الحلاج - كما أراده صلاح - متردداً بين أن يعيش في عزلة حاملة ، بعيداً عن هموم مجتمعه ، فيغض الطرف عن عذابات الناس ، وبين أن يشارك الناس همومهم ، وينزل إليهم ؛ ليطلع على أحوالهم ، ثم يرفع صوته ثائراً في وجه الظالمين ؛ لرفع الظلم والمعاناة عن الناس . وهو يدرك تماماً أن عاقبة هذا العمل الثورى هى القتل .

والشبلى عند صلاح ، نمط لأهل العزلة والسلبية ، يرخى عينيه في قلبه ، ويحدق في النور الباطن ، ولا يشغل باله بالدنيا وما يدور فيها من خير وشر . فكان الحلاج رمزاً للمثقف المعاصر الذى يحمل هموم جيله فوق رأسه ، ولا يرضيه أن تتحكم فئة قليلة من المترفين المرفهين في أقوات ومصائر الأغلبية الساحقة من الفقراء والمرضى . يقول صلاح :

الشبلى : لا ، يا حلاج  
إلى أخشى أن أهبط للناس  
قد أبسط أجفاني فوق الدنيا  
فأرى يسراها ، أتمنى النعمى واليسرى  
وأرى عسراها ، أتوق العسرى  
ويموت النور بقلبي

الحلاج : هبنا جانبنا الدنيا  
مانصنع عندئذ بالشر ؟

الشبلى : الشر  
ماذا تعنى بالشر ؟

الحلاج : فقر الفقراء  
جوع الجوعى ، فى أعينهم تنوهج  
ألفاظ لا أوقن معناها  
أحيانا أقرأ فيها  
« ها أنت ترانى  
لكن تخشى أن تبصرنى  
لعن الديان نفاقك »  
أحيانا أقرأ فيها  
« فى عينيك يذوى إشفاق تخشى



أن يفضح زهوك  
ليساحك الرحمن «  
قد تدمع عيني عندئذ ، قد أتألم  
أما ما يملأ قلبي خوفا ، يفنى روحى  
فهى العين المرخاة الهدب فوق استفهام جارح  
« اين الله ؟ » (١)

هكذا أراد صلاح عبد الصبور أن يتحدث عن الفقر المادى والجوع إلى لقمة العيش  
التي تسد الرمق . « .. وليس كالفقر داء عظيم يقتل المشاعر الإنسانية ، يحطم كبرياء  
الإنسان ويذله ، ويؤدى به فى كثير من الأحيان إلى المهالك والردائل » (٢) وقد دفعت  
مشكلة الفقر ، أو كما يسميها أبو حيان التوحيدي ( حرمان الفاضل وإدراك الناقص ) —  
ابن الراوندى إلى خلع ربقة الدين ، وقال ابو سعيد الحصرى بالشك ، وقال ابن الرومى  
بالمصادفة العمياء ، وبشيء سماه الحظوظ ، ثم واجهها أبو حيان نفسه فعرف معنى القلق  
الوجودى ، ونظر إليها المتنبى فرأى اختلال الميزان السياسى ، واعتقد أن الإصلاح لهذا  
الخلل ، هو وحده القادر على إصلاح الأحوال عامة ، ولا طريق لإصلاح الفساد فى دنيا  
السياسة إلا القوة فآمن بهذا المبدأ . ولما جاء أبو العلاء نظر إلى المشكلة نفسها من جميع  
الزوايا ، فإذا به يدرك أن الأشياء جميعها قد اختلت ، العلاقات الاجتماعية فى ذلك  
كالسياسة ، والسياسة كالتدين ، وخرج من ذلك كله بأعرض فلسفة تشاؤمية شكية ،  
عرفها الأدب العربى (١) .

وها هو ذا القحط يدمر النفوس ، ويجعلها أداة طيعة فى يد إبليس :

ويمشى القحط فى الأسواق ،  
يجبى جزية الأنفاس  
من الأطفال والمرضى  
حقيته بلا قاع ، فلا تملأ إذ تعطى

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٢ ، ٢٣

(٢) د . محمد مفيد قمبيحة : الاتجاه الإنسانى فى الشعر العربى المعاصر بيروت ، دار الآفاق الجديدة ١٩٨١ ، ص



ورغبته بلا رى ، فلا تسكت أن تسأل  
وخلف القحط يمشى تحت  
ظل البيرق المرسل  
جنود القحط ، جيش الشر والنقمة  
خلأثهم مشوهة  
كأن الذيل فوق الرأس  
يقود خطاهم إبليس ، وهو وزير  
ملك القحط  
وليس القتل والتدجيل والسرقة  
وليس خيانة الأصحاب والملق  
وليس البطش والعدوان والخرق  
سوى بعض رعايا القحط .. (٢)

ثم ها هو ذا الجوع قد أودى بحياة سيدة طيبة ، وجعل أبنها طالب العلم الفذ ، يمقت  
الكتب .. لم يجده العلم نفعا ، لم يوفر له ما يكفيه ويكفى أمه المريضة ، فتحول من  
عنصر طيب إلى عنصر فاسد ، لا يفكر إلا فى الشر والتدمير ، حتى رمى خلف جدران  
سجن مظلم . يقول السجين للحلاج معللاً أسباب تحوله وانحرافه :

لما كنت صغيراً وبريماً  
كانت لى أم طيبة ترعانى  
وترى نور الكون بعينى  
وترانى أحلى أترانى ، أذكى أخلداني  
فلقد كنت أحب الحكمة  
أقضى صبحى فى دور العلم  
أو بين دكاكين الوراقين  
.....

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٤

كانت أمى خادمة تجمع كسرات الخبز  
وفضل الثوب

من بعض بيوت التجار  
وأنا طفل لاهمة لى  
إلا فى هذا اللفوا للمأفون  
مرضت أمى ، قعدت ، عجزت ، ماتت  
هل ماتت جوعا ، لا ، هذا تبسيط ساذج  
يلتذبه الشعراء الحمقى والوعاظ الأوغاد  
حتى يخفوا بمبالغة ممقوته  
وجه الصديق القاسى  
أمى ما ماتت جوعا ،  
أمى عاشت جوعانة  
ولذا مرضت صباحا  
عجزت ظهرا ، ماتت قبل الليل (١)

وفوق الفقر المادى ، هناك فقر أشد فتكاً بالنفوس ، ذلك هو فقر الروح الذى يزرع  
الحقد فى النفوس ، ويحرم الناس الطمأنينة واليقين :  
ليس الفقر هو الجوع إلى المأكلى ، والعرى  
إلى الكسوة  
الفقر هو القهر  
الفقر هو استخدام الفقر لإذلال الروح  
الفقر هو استخدام الفقر لقتل الحب  
وزرع البغضاء  
الفقر يقول لأهل الثروة  
أكره جمع الفقراء  
فهم يتمنون زوال النعمة عنك

ويقول لأهل الفقر (١)  
إن جعت فكل لحم أخيك . (١)

لكننا في زماننا هذا قد جمعنا فقر الروح إلى فقر المال :

إن كانت شارة قذل ومهانة  
رمزاً يفضح أننا جمعنا فقر الروح  
إلى فقر المال  
فأنا أجفوها ، أخلعها يا شيخ (٢)

وهناك فوق الفقر بنوعيه ، الفساد السياسى ، وجبروت السلطة ، حيث السجن  
والقهر والظلم والكبت :

والمسجونون المصفودون يسوقهم شرطى  
مذهب اللب  
قد أشرع في يده سوطا لا يعرف

من في راحته قد وضعه  
من فوق ظهور المسجونين الصرعى قد رفعه  
ورجال ونساء قد فقدوا الحرية  
تخذتهم أرباب من دون الله عبيداً سخرى (١)

لكن الشبلى بنزعته السلبية يرى في كلام الحلاج فضولا ، فالشر قديم في الكون ،  
ولا جدوى من كل هذا :

الشبلى : يا حلاج  
الشر قديم في الكون  
الشر أريد بمن في الكون  
كى يعرف رلى من ينجو ممن يتردى

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ١٠٦ - ١٠٧

(٢) نفسه ، ص ٣٥

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٣

وعلينا أن يتدبر كل منا درب خلاصه<sup>(١)</sup>  
فيزلزل كلامه الحلاج ، ويزيده حيرة . لكن الحلاج إنساني النزعة ، ولا يمكن أن  
يتخلى عن نزعته :

الحلاج : ياشبلى  
دعنى أتأمل فيما قلت الآن  
ها أنت تزلزلنى فى دارى  
والسوق يزلزلنى أن أترك دارى  
كلماتك تجذبنى يمينه  
وعيونى تجذبنى يسرة<sup>(٢)</sup>

« وهذا الحوار القائم على التساؤل لا يكاد ينبىء بيقين حقيقى ، وإن بدا منه أن  
الحلاج يؤمن بنقيض ما يقول صاحبه .. وأزمة الحلاج الحقيقية أنه لا يستطيع الخلاص  
من وجوده الصوفى ، وهو يعلم مدى المفارقة بين تطلعه وعجزه ، ويقدم على الخروج  
إلى الناس ودعوتهم إلى الصلاح ، وكأن ذلك امتداد لحياته الروحية ووجوده  
الصوفى »<sup>(٣)</sup>

لكن حيرة الحلاج هذه تنهى بمشهد خلع الخرقة ، وتصميمه على النزول إلى الناس ،  
والجهر بدعوته . لكنه وجد نفسه أمام حيرة أكبر : ما هو المنهج الإصلاحى الذى يسير  
عليه ؟ هل يدعو الناس إلى الثورة .. أم يدعوهم إلى المحبة ؟ أو هل يرفع سيفه .. أم  
يرفع صوته ؟ !

الحلاج : لأبكى حزنا ياولدى ، بل حيرة  
من عجزى يقطر دمعى  
من حيرة رأى وضلال ظنونى  
يأتى شجوى ، ينسكب أنينى  
هل عاقبنى رنى فى روحى ويقينى !  
إذ أخفى عنى نوره

(١) نفسه ، ص ٢٦

(٢) نفسه ، ص ٢٦

(٣) د . عبد القادر القط : من فنون الأدب - المسرحية ، بيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٨ ، ص ١٣٣

أم عن عيني حجبته غيوم الألفاظ المشتبه  
والأفكار المشتبه ؟

أم هو يدعوني أن أختار لنفسي ؟  
هبنى اخترت لنفسي ؟ ماذا اختار ؟

هل أرفع صوتي ؟

أم أرفع سيفي ؟

ماذا اختار ؟ (٢)

ماذا اختار ؟

فالحلاج شخصية مركبة تتنازعها كثير من الحوافز ، لكنها جميعا تظل مرتبطة ،  
بوضعه الصوفي ، فهو يريد أن يخرج من عزلته الصوفية إلى الناس يدعوهم إلى إصلاح  
أنفسهم وإصلاح مجتمعاتهم ، وهو في الوقت نفسه غير موقن بخير السبل إلى تلك  
الدعوة ، أتراها تكون بالكلمة أم بالسيف ؟ وهو حين يخرج إلى الناس ليدعوهم بالكلمة  
لا يستطيع الخلاص من حذر الصوفي وتوجسه من خوض غمار الحياة ، (١)

ثم أختار الحلاج ، الكلمة القوية الصادقة التي لا تخشى في الحق لومة لائم . وهو لا  
يهم كثيراً بأن تجد الكلمة أنصاراً في الزمن الحالى ، المهم أن تبقى ، ولربما هياً لها الله في  
زمن قادم من يستعذب بها فؤاده ، ويكون من أهل السلطة والرأى ، فيرعاها ويدعو إليها :

لا أملك إلا أن أتحدث

ولتقل كلماتي الريح السواحه

ولأثبتها في الأوراق شهادة إنسان

من أهل الرؤية

فلعل فؤادا ظمأنا من أفئدة وجوه الأمة

يستعذب هذى الكلمات

فيخوض بها في الطرقات

يرعاها إن ولى الأمر

ويوفق بين القدرة والفكرة

ويزاوج بين الحكمة والفعل (٢)

(١) مأساة الحلاج ، ص ٧٥ - ٧٦

(٢) د . عبد القادر القط ؛ المرجع السابق ، ص ١٣٠

مأساة الحلاج ، ص ١٠٥ - ١٠٧



لكن ، ما هي الكلمة التي كان الحلاج يريد أن يقولها ؟ هل يقول للناس كما يقول  
الوعاظ في خطبهم ؟ وما هي القضية الرئيسية التي تعالجها هذه الكلمة ؟ في رأيي ، أن  
عبد الصبور أراد أن يعالج بالكلمة أخطر قضية يمر بها العربي في الوقت الحاضر ، وهي  
قضية فقدان الهوية ، وضعف الثقة بالنفس ، واللامبالاة ، والتخاذل أمام الواقع الفاسد  
المهترى . فأراد عبد الصبور ، متقننا بقناع الحلاج ، أن يصرخ في هذه الأمة الميته ؛  
ليبعث فيها الروح :

الحلاج : هل تسألني ماذا أنوى ؟

أنوى أن أنزل للناس

وأحدثهم عن رغبة ربي

الله قوى ، يا أبناء الله

كونوا مثله

الله فعول يا أبناء الله

كونوا مثله

الله عزيز يا أبناء الله . (١)

أراد الحلاج - صلاح عبد الصبور - أن يمتلك معجزة كلمة المسيح عليه السلام  
تلك الكلمة التي تبعث الروح في هذا الرميم ، وتضطرم النار في هذا الهشيم ، فهو يريد  
مجتمعا قويا عزيزا ، لا يعرف الكسل والتخاذل ، ترفرف فوقه راية العدل ، فلا يغتر  
الحاكم بسلطانه ، فيستبد ويبطش ، بل يوازن بين القدرة والحكمة ، فيكون عادلا رحيمًا  
بالناس ، محباً لهم :

العدل مواقف

العدل سؤال أبدى يطرح كل هينة

.....

العدل حوار لا يتوقف

بين السلطان وسلطانه (١)

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٣٤

(٢) مأساة الحلاج ، ص ٩٥

يعيش الناس في هذا المجتمع في تكافل ، وتراحم ، وتواصل . يرحون تحت عباءة الشمس كالحملان الوديدة ، لا يعرفون الحقد والبغضاء :

ابو عمر : هل تبغى أن يضع المسلم

في عنق المسلم سيف الحقد ؟

الحلاج : لا .. يا سيد

بل أبغى لو مد المسلم للمسلم

كف الرحمة والود .. (٢)

والسؤال الذى يطرح الآن هو : هل حققت كلمة الحلاج أهدافها عند صلاح عبد الصبور ؟ أرى أنها أخفقت في تحقيق أى شئ ؛ فالحلاج البطل الشعبى الذى يسجن ، ويعذب من أجل فقراء الناس ، يشهد عليه هؤلاء الفقراء في ساحة المحكمة بالكفر والزندقة من أجل دينار واحد ؛ ليسدوا بقيمته خواء بطونهم الجائعة . وهذا يشير من طرف خفى إلى قتل الفقر للضمان والعزائم .

ولا يكون نصيب الحلاج - صلاح عبد الصبور - إزاء هذه البلادة والسلية إلا الشعور بالإحباط واليأس في الإصلاح :

في عصر ملثا ، قاس ، وضنين

لن يصنع ربي خارقة أو معجزة كي ينقذ

جيلا من هلكى

قد ماتوا قبل الموت (١)

إن الواقع الذى نحياه ، يقتل كل فكرة متحمسة للإصلاح ؛ ففساد المجتمع أكبر من أن يصلحه صوت واحد . وصاحب النفس السامية يعيش في هذا الواقع غريبا كصالح في ثمود .. لا يجد من يسمعه ، ويعى عنه ، ولا يجد من يشعر بآماله وآلامه ، أو من يشعر بآمال وآلام جيله من خلاله ، حتى يفكر هو الآخر في أن يجرب لا مبالاة الناس ، ويعيش لذاته فقط ، ويرى أحيانا أنه من العقل والحصافة ، أن يلزم الصمت ، ولا ييوح بأفكاره لأحد مهما كان قريبا إليه :

---

نفسه ، ص ٨٩

(٢) مأساة الحلاج ، ص ٣٢

لا أدري ، وعلى كل ، فالأيام غريبة  
والعاقل من يتحرز في كلماته  
لا يعرض بالسوء  
لنظام أو شخص أو وضع أو قانون أو قاض  
أو وال أو محتسب أو حاكم<sup>(١)</sup>

ولا يخفف من حسرة الشاعر أو المصلح إلا أمله في المستقبل ، فقد يخلق الله من  
أصلاب هؤلاء الموتى جيلاً حياً يقدر قيمة الكلمة والفكرة :

قد خبت إذن ، لكن كلماتي ماخابت  
فستأني آذان تتأمل إذ تسمع  
تتحدث منها كلماتي في القلب  
وقلوب تصنع من ألفاظي قدرة  
وتشد بها عصب الأذرع  
ومواكب تمشي نحو النور ، ولا ترجع  
إلا أن تسقى بلعاب الشمس  
روح الإنسان المقهور الموجه<sup>(٢)</sup>

هكذا أراد صلاح عبد الصبور أن يعبر عن معاناته كشاعر وإنسان نبيل ، يحمل فوق  
رأسه آلام وهموم جيله . ففسر الجانب القلق من حياة الحلاج على أنه قلق وجودي ،  
وجعل ثورته واضطرابه في العشق ، ثورة اجتماعية من أجل تخليص هذا الجيل المطحون ،  
من الفقر المادي والروحي ، والخواء الداخلي . ثم بحث في قضية الشر ، فصور من خلال  
ذلك الحقيقة الشائنة للواقع المعاصر . فالحلاج عنده بطل شعبي قدم روحه طائعاً مختاراً  
في سبيل جموع الشعب . واتخذ من الكلمة سلاحاً له ، لكن الكلمة لم تؤت ثمارها ،  
ولن تؤتيها الآن ، والأمل معقود على الجيل الجديد الذي لم يولد بعد .

وبهذا نستطيع أن نقول إن صلاح عبد الصبور الذي كان واقعاً تحت تأثير فلسفة  
« بشر الخافي » في الهروب من مواجهة العالم الحسي بمتناقضاته ، والتعلق بالصمت القاتل  
مع إبطال كل الحواس ، والانفصال التام عن العالم :

(١) نفسه ، ص ٥١

احرص ألا تسمع  
احرص ألا تنظر  
احرص ألا تلمس  
احرص ألا تتكلم  
قف ... !

وتعلق في حبل الصمت المبرم (١)

قد تجاوز هذا الموقف السلبي في مأساة الحلاج ، نحو موقف ايجابي منفتح على الحياة ، موقف التمرد والثورة والاستشهاد من أجل الإنسان . فاقترن الانتقال إلى الدراما عنده بموقف فكري ثوري .

ومع ذلك فإن « .. المسرحية لم تستطع أن تقدم لنا مأساة تعكس أمامنا المشاكل ، وتعمق الصراعات كما هو مفهوم في التراجيديا .. وهذا بدوره أدى إلى الشعور بأن الحلاج لا يعاني مأساة ، وإنما هو أشبه بمن يتعرض لمؤامرة .. وربما كان السبب في ذلك هو توزيع المسرحية بين محورين ، فالحلاج إما أنه صوفي ذو نزعة عملية إجتماعية ، وإما أنه زعيم من زعماء الفقراء ذو رداء صوفي . والمسرحية لا ترسم له صورة واضحة بحيث بدت كمؤامرة لاغتيال رجل صالح » (٢)

ومما يعاب على البناء المسرحي لمأساة الحلاج ، تلك التقسيمات الثلاثية التي نشهدها في كل منظر من مناظرها ... فضلا عن خلوها من العنصر النسائي الذي من شأنه تعميق إنسانية البطل . (١)

ونختم الحديث عن مسرحية صلاح عبد الصبور ، بهذا السؤال : هل كانت للحلاج نزعة اجتماعية إصلاحية حقا ؟

في رأي أن ما يفهم من سيرة الحلاج لا ينهض دليلا على تزعمه لحركة اجتماعية أو

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٩ - ٣٠

(٢) صلاح عبد الصبور ، ديوان أحلام الفارس القديم ، قصيدة « مذكرات الصوفي بشر الخافي »

(١) محمد عبد العزيز موافي : المسرحية الشعرية بعد شوقي ، نسخة مخطوطة لرسالة الدكتوراة بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ١١١

فكرة سياسية مكتملة ، بحيث يمكن اعتباره مصلحا اجتماعيا ، أو متمرداً سياسياً ؛ لأن نزول الحلاج إلى الناس كان عن شعور روحى ، لا عن شعور اجتماعى ثورى .  
« .. وعلى مقتضى هذا الفهم ، نرى أن ما فهمه عبد الصبور ، أو غيره لا يتساوى مع حقيقة دعوة الحلاج ، ولا يعبر عن شخصيته الروحية .. » (٢)

### ثانيا : المعالجة الموضوعية عند صالح زكى أقطاي

أما صالح أقطاي فمعالجته لموضوع المسرحية صوفية خالصة ، تعبر عن معاناة الصوفى فى شبيل الوصول إلى المعشوق الأسمى عز وجل . فهو درويش منقطع إلى الله تعالى بكلية ، قد قطع صلته بدنيا الناس وضحها :

أنا متعلق بالنور الأول ، بعينى وقلبى وروحى ،  
ولا أعرف لى ذنبا كسبته أننى حلقت فى الملكوت .  
أنا العاشق الأكبر لرب الخلود  
وكتابى لا يعرف الصغائر ولا الكبائر  
لا يعرف إلا أصوات الحق التى تجلجل فى ربانى  
أنا قدرة الخالق ، أنا السر المخلوق  
وبقلبى من تجلياته سريضان  
معنى الوجود ومفهومه من لدنه  
أنا شمعة « ما وراء » و « ماسوى » و « ماعكس »  
أنا الكعبة ، أنا قبلة النور التى لا تحمد نارها  
هذا جمال الكمال ، وكمال الجمال .  
كل جزء خرج من الكل وإليه يعود  
حينئذ يحمد اللهيب شيئا فشيئا . (١)

فكلامه كلام درويش عليم برموز الصوفية وإشارتهم . وهو متأثر بترائه الشعرى القديم الذى ظل يدور فى إطار التصوف حتى عهد التنظيمات وبعدها أيضا .

(١) جلال العشرى : ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ١٨٩

(٢) مصطفى عبد اللطيف السحرى : دراسات نقدية ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٩ ، ص ٣٢٠

(1) Salih Zeki Aktay: Mansur-1 Hallac, Istanbul, 1944, S, 9-10



وما دام الحلاج قد بلغ هذه المرتبة في العشق ، فالأمور عنده سواء .

فلا يفرق بين البقاء والفناء ، والبعد والقرب ، فكلها ظواهر عارضة . أما الحقيقة فهي تجلى الحق . وقد بلغ من فرط عشقه درجة جعلته يخال نفسه « هو .. هو » !

في البقاء فناء ، وفي الفناء بقاء يا أصحاب  
وأية جدوى للزمان والمكان ، والبعد والقرب ، يا أولى الألباب  
ليس إلا جلجلة صوت الحق يا أهل الفطنة<sup>(١)</sup>  
أنا هو .. وهو أنا .. فأنا الوجود والعدم

ولابد أن يعاني الصوفي في طريقه من الحيرة الواجفة ، التي تطيح أحياناً بيقينه ؛  
« فيعاني قلقاً لا يرحم أبداً ، ولا يقبل أمراً ، ولا يبقى أحداً ، ويكابد شوقاً أضرمته  
المحبة ، فنغصت العيش ، وسلبت السلوة ، ولم ينهها معرض دون اللقاء » . يقول  
أقطاي :

جعل الله تجلى كما له مع الحيرة  
والتية في بلاد مجهولة سنين عدة  
وجعل الخلود في الاحتراق والألم  
فلا يرى العبد أثراً للفناء والعدم  
أجل ..

هذا قانون الحق ، وتلك هي الأبدية<sup>(٢)</sup>

لكن حيرة الحلاج هدته إلى الحق ، فسكّر بخمرا لقرب ، ورفعت له الحجب ، فهياً  
نفسه للقاء الحق .

« يا حبيبي ! يا عشقي وحيي الأكبر .. أنا قادم إليك .. يا من تعرفون حبيبي ! ..  
يا من تعرفون الحق ! .. روعي عندكم .. ياملائكة السماء ، ويا غرباء الأرض ، ويا

1) Mansur-I Hallac, S 21

2) Mansur-I Hallac, S 35

(٣) حسن بن محمد الفركاوي القادري : شرح منازل السائرين ، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، ١٩٥٣ ،

قرباء حبيبي الأكبر ! .. روحى عندكم .. يا مقرين يا محيرين .. يا هائمين .. ارفعوا  
الحجب .. أنا قادم إليكم» (١)

ولم يعد إلا أن يهدم الهيكل ، ويحطم صنم النفس ، لينطلق من سجنه :

السجن الحق يا صاحبي هو جسمك

يجذبك للطين ويمسك !

فمن أفناه وأحيا روحه ..

شاهد في قصر البللور طيفه .

فهي تمسخ الصورة

ونرشف البحر مع الحمام قطرة قطره

للروح في كل نفس عالمان

فيها ننشد « ياهو » (٢)

فلما تيقن العلاج أن خلاصة وانطلاقه في الموت ، صاح في قاعه المحكمة :

كلا .. كلا .. لن ازدجر !

اقول « أنا الحق » ولا وزر !

وكلامى حق

وكلامى حق

لا أعصى الحق وأتبع الخلق ، تلك هي الحكمة

ولا أذل لأحد ، لرفع ما تسمونه نكبة

يا طالما قلت اقتلونى ! فالقتل فيه وصولى !

وهذا هو ربيع الوصل الأزلى مع حبيبي (١)

وفي آخر ليلة له ، أطلق سراح جميع المسجونين معه في السجن ، فهربوا جميعا ،

وأى هو أن يهرب معهم . فلما تنبه الحراس إلى الأمر ، سأله كبيرهم :

كبير الحراس : أين المسجونون يا منصور ؟

1) Mansur-1 Hallac, S 48-49

2) Mansur-1 Hallac, S 62-63

منصور : أطلقت سراحهم .

كبير الحراس : ولماذا لم تهرب معهم ؟

منصور : لى مع خالقي أمر ، ومشيتة الحق ستنفذ هنا(٢)

فأقطاي يستفيد كثيراً من أخبار الحلاج ، والروايات الكثيرة التى رويت بشأنه ويطوعها للدراما فى مسرحيته . كما أظهر الحلاج بوجده الصوفى ، وبتلذذه الشديد بالعذاب الحسى ، وجزعه البالغ من أقل عذاب روحى . وقد عبر عن ذلك فى رمزية جميلة حين أحسن الاستفادة من خبر رجم الشبلى له بوردة جعلته يصرخ ألماً ، فى حين أنه كان يبتسم والناس يرمونه بالأحجار ؛ لأن الشبلى حبيب له وصاحب حال مثله :

منصور : .. يا شبلى ! . لقد أوجعتنى بوردتك وجعا لم أشعر به

وأنا أجلد وأعذب وأرحم ..

الشبلى : كيف والناس يرمونك بالأحجار يا منصور ؟

منصور : يا شبلى .. هؤلاء من العوام لا يعرفون شيئاً ، وأنا أسأل

الله أن يغفر لهم .. أما أنت فتعرف حقيقة أمرى . لقد قطعت

أملى يا شبلى فى آخر لحظة من عمرى فى وجود إنسانية بين الناس .. فى أسفا

سأرحل عن الدنيا مقطوع الأمل فى الإنسانية ! ..(١)

كما أورد أقطاي فى مسرحيته على لسان الحلاج كثيراً من الأناشيد التى تبين وجده الصوفى وهيامه بالطبيعة وجمالها ، على اعتبار أنها مرآة لتجلى جمال الله عز وجل . منها على سبيل المثال :

فى الغصن الغينان وفى الثرى

وفى ماء النهر إذا جرى

وفى الطرق الطويلة والشعاب

تظهر قدرة الله دون حجاب

1) Mansur-1 Hallac, S 41

2) Mansur-1 Hallac, S 97

(2) Mansur-1 Hallac, S 110

أشجار البلوط ، وقباب السماء  
والثمار التى تميل بأغصانها فوق الغبراء  
والأرض المنتشية مع الفجر بالأنداء  
تشرح السرفى جلاء  
فى الذرة عالم لى  
وفى الغيب سلطان لى  
وفى شفق السحر ، ونحل الأصيل  
فرحة للورود ولى (٢)

ومن الواضح أن مسرحية أقطاي ، تختلف اختلافاً كبيراً عن مسرحية صلاح عبد الصبور ، من حيث الفكرة والموضوع . فمعالجة صلاح لها اجتماعية سياسية ، عالج فيها قضايا الفقر المادى والروحى ، وأبان عن مخازى مجتمعه ، ومايسوده من ظلم وقهر وبطش . فكان العلاج عنده بطلا شعبيا ضحى بنفسه من أجل الفقراء والمساكين . وكان معبراً عن رسالة المثقف الحقيقية فى المجتمع ، وضرورة أن يكسر حجاب العزلة والانطواء ، ليعيش هموم جيله ، ويسعى من أجل إيجاد حلول لمشاكل المجتمع . وهذا هو ما يعرف بالالتزام .

أما العلاج عند أقطاي فهو صوفى ، جذبته أنوار التجلى ، فتعشق جمال الحبيب ، وعانى فى سبيل الوصول أشد المعاناة ، حتى ظفر فى النهاية بالوصل بعد أن قدم روحه قربانا لمن أحب . كما شاركته « جلفدان » تلك المعاناة الصوفية ، بعد أن اتخذت منه إماماً لها تأتمر بأمره .

وبرغم اختلاف الشاعرين فى المعالجة فإنهما يتفقان فى أن العلاج صريع السياسة . فهو عند صلاح قد أزعج السلطة ؛ لتبنيه قضية الفقراء ، وهم القاعدة العريضة فى بناء المجتمع . فتخلصت منه السلطة لتسكت صوته وتأمين شره :

صوفى : يا قوم

هذا الشرطى استدرجه كى يكشف عن حاله  
لكن هل أخذوه من أجل حديث الحب ؟

لا بل من أجل حديث القحط  
أخذوه من أجلكم أنتم  
من أجل الفقراء المرضى  
جزية جيش القحط

الأعرج :

هذا حق ... فالشرطة نخدام السلطان  
ما للشرطة والحب ... (١)

وهو عند آقطاي ، درويش من الواصلين ، له سلطان كبير على قلوب الناس ، على  
اختلاف طبقاتهم . والدولة تكره من يجتمع الناس حوله . فأصحاب السلطة يريدون أن  
يلتف الناس حولهم وحدهم . ويعتبرون من يستأثر بحب الناس منافساً لهم في سلطانهم ؛  
ولهذا تخلصوا منه :

الوزير « للخليفة » : معلوم يا مولاي أنني أبغى صلاح الدين  
والدولة . ومنصور اليوم هو السلطان المتفرد ،  
ويستطيع غداً أن يعتلى عرش بغداد ، فينتقم  
منا ، ويحكم السيف في رقابنا . وينشر عقيدته ..  
الخليفة : كيف ... ما معنى كلامك ؟

الوزير : يا مولاي . كل الأرواح والنفاريت عبيد له ،  
والناس يجدون لديه كل حوائجهم .. (٢)

ولاشك أن اختلاف معالجة الشاعرين لفكرة المسرحية ، جعلهما يختلفان في البناء  
الفني والدرامي . فطوع كل منهما أدواته الفنية لخدمة فكرته . وقد حفلت مسرحية  
آقطاي بالدراما وكثرة الصراع ، جنباً إلى جنب مع التجربة الصوفية برموزها وظلالها .  
أما عبد الصبور فمعالجته مختلفه ، وكانت مسرحيته سياسية إجتماعية حافلة بالجدل  
الفكري والقضايا الإنسانية ، وإن كان ذلك على حساب الدراما أحياناً .

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٤٨

(2) Mansur-1 Hallac, S 84



# السَّماجة في المجتمع الاسلامى وموقف الخلفاء والشعب منها .

للدكتور

عطية القوصى

أستاذ التاريخ الاسلامى المساعد  
بجامعة القاهرة بالخرطوم

السَّماجة نوع من أنواع التمثيل الهزلى والاحتفال التكرى على نظام احتفالات ( الكرنفال ) التى تُقام فى أوربا حديثاً . وأصحاب السماجة الذين عرفوا بالسماجين كانوا قوماً يحاكون حركات بعض الناس ويقلدونهم فى أصواتهم ويرتدون ملابس وأقنعة منكرة ، ويظهرون فى مظاهر مضحكة<sup>(١)</sup> ، إيناساً للناس واضحاكاً لهم .

وكانت السَّماجات عادةً مانتقام فى الأعياد والاحتفالات والمناسبات السعيدة ، كذلك كان بعض الخلفاء يتخذون السماجين لاضحاحهم ، فكانوا إذا ما عُقدت مجالس ( الأُنس ) وطربُ الخليفة ، لبس السماجون ملابسهم المضحكة وقاموا بتقليد الحيوانات كالديبة أو القرود وهم يعلقون فى أعناقهم الجلاجل والأجراس<sup>(٢)</sup> ، كذلك قاموا بتقليد الشخصيات التى يريدون الخلفاء أن يقلدوها ، فدخلوا الضحك والسُرور على قلوبهم وعلى قلوب من يحضر مجالسهم . وكان ممن تخصص فى هذا الفن أشعب الطفيل فى دولة بنى أمية ، وأبو الحسن الخليلع الدمشقى فى دولة بنى العباس أيام الرشيد ، وأبو العبر أيام المتوكل وغيرهم كثيرون .

(١) صلاح الدين المنجد : بين الخلفاء والخلفاء فى العصر العباسى ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١١٥ .

(٢) جورجى زيدان : تاريخ المدن الاسلامى ، بيروت ١٩٦٧ ، ح ٥ ، ص ٦٨١ ، ٦٨٢ .

## معنى الكلمة :

أختلفت في أصل كلمة سماجة ومعناها ، هل هو عربى أم فارسى ؟ والذين يقولون أن أصلها عربى يقولون أنها وردت في الصحاح ، وهى تعنى الشيء القبيح ، وقولهم : سمج الشيء سماجة أى قُبِحَ فهو سَمَج ( بفتح الميم ) وسمَج ( بكسر الميم ) . قال ابو ذؤيب مؤيداً أصل الكلمة العربى :

فإن تصرمى حيلى وإن تبدلى خليلاً ومنهم صالح وسمج<sup>(١)</sup>  
وفى فاكهة البستان<sup>(٢)</sup> ، يقول البستانى : قوم سماج ، واستسمجه أى عدّه سمجا ، والسمج والسميج هو اللبن الدسم الجنيث الطعم ، وإذا قيل ما اسمج فعله : أى ما أقبحه .

واستخدم لفظ سماجة فى اللغة للشتم ووصف صاحبه باللؤم ، وذلك فيما ورد على لسان الشاعر ابن غسان البصرى المتطبيب فى ابن نصر العامل وكان قد عاجله من علة فلم يتفقده ولم يقض حقه فقال فيه<sup>(٣)</sup> :

هب الشعراء تعطيهم رقاعاً مزورةً كلاماً على كلام  
فلم صلة الطيب تكون زوراً وقد أهدى الشفاء من السقام  
عجبت لمن نمته أرض لؤم وبخل لم يعد من الكرام  
نسبت إلى السماجة لالشيء سوى نقصان لؤمك فى اللثام

وفى اللغة الفارسية حملت كلمة سماجة نفس المعنى فى اللغة العربية ، بل أكد قاموس نفيس<sup>(٤)</sup> أصل هذه الكلمة العربى فلقد ورد فى القاموس ان كلمة سماجة تعنى : زشت وقبيح كرويد ، أى صار قبيحاً ، وقباحت وزشتى أى قُبِحَ ، وورد فى القاموس ما لغة : سماجت : مأخوذ از تازى بى شرمى وقضاحت ورسوائى ومعيوبى وآلو وكى واصرار ور كارهائى زشت . ومعنى ذلك أن كلمة سماجة مأخوذة من اللغة العربية وتعنى عدم الحياء والافتضاح والاتصاف بالعيب والانغماس فى الأعمال القبيحة .

الصحاح فى اللغة والعلوم ، طبعة بيروت ١٩٥٠ ، ص ٦٠٩ .

البستانى : فاكهة البستان ، بيروت ١٩٣٠ ، ص ٦٧٠ .

أبو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة ، ح ٢ ، طبعة بيروت ١٩٥٦ ، ص ١٦٩ .

على اكبر نفيسى : فرهنك نفيسى ، الجزء الثالث ، طهران ١٣٤٣ هـ ، ص ١٩٣٠ .

وأياً كان أصل الكلمة فلقد أُطلق على هذا النوع من التمثيل الهزلي التفكيرى الذى كان يظهر فى الأعياد والاحتفالات إسم سماجة ، وهو اسم يظهر من مدلوله أنه يحمل فعل أعمال قبيحة ، وربما جاءت هذه التسمية نتيجة ما اعتبره رجال الشرع المسلمون أن ما يؤدى بواسطة السماجين يُعد فعلاً قبيحاً لأنهم يقلدون الناس ويسخرون منهم مما قد يؤذى هؤلاء الناس ، وقد نهى الاسلام عن السخرية من الناس فى قوله تعالى :

( يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ... ) .

ويؤيد هذا رأى أن المحتسبين والقضاة فى المدن الاسلامية كانوا يوقعون ، فى صدر الاسلام ، العقوبة على من يقوم بهذا العمل . فقد رأى أن سعداً بن ابراهيم كان يقضى بين الناس فى مسجد رسول الله ﷺ فى العهد الأموى ، وأنه قام بجلد داود بن سلم لأنه رأى عليه ثياباً ملونة يجرها فى سماجة (١) . وقد قال الشاعر فى ذلك (٢) :

جلد العادل سعد ابن سلم فى السماجة  
فقضى الله لسعد من أمير كل حاجة

وتظهر السماجة فى أيام الدولة العباسية فى الأعياد والمناسبات وبخاصة فى يوم النيروز ، أعظم أعياد الفرس وأجلها (٣) ، وهو أول أيام سنة الفرس (٤) ، وهو أيضاً أول السنة القبطية بمصر ويوافق اليوم الأول من شهر توت عندهم . وسنة الفرس والمصريين فى هذا العيد اشعال النيران والتراش بالماء واطهار السماجة فى الشوارع والأسواق (٥) .

وقد أكدت مصادر التاريخ والأدب على مشاركة السماجين الناس احتفالاتهم وبروز دورهم فى هذا العيد على وجه الخصوص ، وقد قال الشاعر أبو العباس عبدالله بن المعتز بالله فى سماجة النيروز

---

أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ١٧٨ .  
الأصفهاني : الأغاني ، ح ٥ ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١٣٧ وهى كلمة فارسية معناها اليوم الجديد وأصلها نوروز وقد عربتها العرب فقالوا نيروز  
( أبو هلال العسكري : الأوائل ، ح ٢ ، دمشق ١٩٧٥ ، ص ١٨٥ )  
وهو يوافق الرابع عشر أو الثانى والعشرين من آذار ( مارس ) ويُقال أن أول من أحدثه جمشيد الملك الذى بنى مدينة طوس وجعله عيداً ( الأوائل ، ص ١٨٥ )  
النوبرى : نهاية الأرب ، القاهرة ١٩٥٦ ، ح ١ ، ص ١٥٦ .

أشرب غداة النيروز صافية أيامها في السرور ساعات  
قد ظهر الجن في النهار لنا منهم صفوف ود ستندات  
تميل في رقصهم مَدودهم كما تثت في الريح سروات  
ورُكب القبح فوق حسهم وفي سماجاتهم ملاحات (١) .

الخلفاء العباسيون الذين أدخلوا السماجة في مجالسهم :

كان الخليفة الأمين بن الرشيد ( ١٩٣ - ١٩٨ هـ ) أول من أدخل السماجة في مجلسه من خلفاء العباسيين ، وكان يقرب السماجين منه ويتخذهم ندمائه جلسائه . ورؤى عنه أنه إذا طرب صاح في ندمائه و جلسائه من رجال السماجة قائلاً : من يكون منكم حمارى ؟ .. فيقول كل واحد منهم أنا ، فيركب واحد ويصله (٢) .

كذلك كان الخليفة المتوكل على الله العباسي ( ٢٣٢ - ٢٤٧ هـ ) يُدخل السماجة في مجلسه ويقرب إليه السماجين ويحتفى بهم ويتبذل لهم . ولقد أورد عنه المسعودي (٣) في ذلك قوله : « ولم يكن أحد ممن سلف من خلفاء بنى العباس ظهر في مجلسه اللعب والمضاحك والهزل مما قد استفاض في الناس تركه إلا المتوكل فإنه السابق إلى ذلك والمحدث له . وأحدث أشياء من نوع ما ذكر فاتبعه فيها الأغلب من خواصه وأكثر رعية فلم يكن في وزرائه والمتقدمين من كتابه وقواده من يوصف بجود ولا أفضال أو يتعالى عن مجون وطرب » (٤) وكان المتوكل إذا طرب بما يعرضه السماجون أمامه يشاركهم فيما يؤدونه (٥) . وقد حفى بالقرب إليه أحد السماجين ويعرف « بأبى العبر السماج » ، وكان يتلذذ بمداعبته . وكانت هذه المداعبه قاسية في بعض الأحيان كأن يرمى به في المنجنيق إلى الماء وعليه قميص حرير فإذا علا في الهواء صاح : الطريق .. الطريق ، ثم يقع في الماء فيخرجه السباح . وكان يُجلسه أحياناً على الزلاقة فينحدر حتى يقع في البركة ، ثم يطرح الخليفة الشبكه فيخرجه كما يُخرج السمك (٦) . وأن يُظهر من

(١) الصولى : أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم من كتاب الأوراق ، شرح . هيورث ، القاهرة ١٩٣٦ ، ص ٢٤٩ .

(٢) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، ح ٥ ، ص ٦٨٢

(٣) عاش المسعودى في بغداد وارتحل كثيراً وقضى أواخر أيامه في مصر والشام في عصر الاخشيديين ، وتوفى سنة ٣٤٦ هـ ، وهو صاحب كتب : « أخبار الزمان » ، « التنبيه والاشراف » و « مروج الذهب ومعادن الجوهر » .

(٤) المسعودى : مروج الذهب ، ح ٢ ، بولاق ١٢٨٣ هـ ، ص ٢٨٩ .

(٥) صلاح الدين المنجد : بين الخلفاء والخلفاء في العصر العباسى ، ص ١١٥

(٦) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، ح ٥ ، ص ٦٨٢ .



الاجلال والتفطيم والاستخذاء أكثر مما كان عليه من قبل ، فإن أخلاق الملوك ليست على نظام .. (١)

وبعد المتوكل شغف الخليفة المعتمد بالله ( ٢٥٧ - ٢٧٩ هـ ) بالسماجة (٢) . وقد ذكر المسعودي عن هذا الخليفة أنه كان مشغولاً بالطرب وكان الغالب عليه محبة أنواع اللهو والملاهي (٣) .

كذلك كان الخليفة المعتضد بالله بن الموفق ( ٢٧٩ - ٢٨٩ هـ ) يحب السماجة ويُقرب إليه السماجين ، وقد حُكي عنه أنه كان يُقرب إليه ويسعى إلى كل من عُرف عنه إجادة فن التقليد والمحاكاة والتكرار . وقيل أنه سمع ذات يوم عن رجل في بغداد يُعرف بابن المغازلي كان يقف على الطريق ويقص على الناس أنواع الأخبار والنوادر الضاحكة ، « وكان في غاية الحزق ، يقلد كل طوائف الناس فلا يدع حكاية أعرابي أو نجدي أو نبطي أو زطي أو زنجي أو سندی أو تركي أو خادم إلا حكاها . وكان يخلط ذلك بنوادر تضحك التبول وتصبى الحليم » (٤) . وقد سمع المعتضد بنوادره فأعجب بها وأمر باحضاره بين يديه وأعجب به حين قام باضحائه ووصله بخمسة درهم (٥) .

ولم يقتصر حب السماجة على الخلفاء العباسيين ، بل شمل أيضاً وزراءهم ، وكان بعضهم يخرجون أيضاً مع أصحاب السماجات . ومن أشهر من اقتضى بذلك الوزير « المعتمد بن عباد » وزير مؤيد الدولة بن بويه ووزير أخيه فخر الدولة . ولقد ذكر أبو حيان التوحيدي عنه أنه كان مولعاً بالهذر ويجب السماجات وقد عاب عليه ذلك حين قال مانصه (٦) فتراه عند هذا الهذر وأشباهه يتلوى ويتسم ويطير فرحاً . ويتقسم ويقول : ولا كذا ؛ ثمرة السبق لهم وقصرنا أن نلحقهم

(١) الجاحظ : التاج في أخلاق الملوك ، بيروت ١٩٥٥ ، ص ١١٧ ، ١١٨

(٢) هو الخليفة المعتمد بالله أحمد بن الخليفة المتوكل ويأتي ترتيبه الخامس عشر ضمن بني العباسي ، وهو الذي وقعت في أيامه ثورة الزنج الشهيرة .

(٣) المسعودي : مروج الذهب ، ج ٢ ، بولاق ١٣٨٢ هـ ، ص ٣٥٦ .

(٤) المسعودي : مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ٣٧١

(٥) المسعودي : نفس المصدر السابق ، ص ٣٧٢ .

(٦) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، طبعة بيروت ( بلون تاريخ ) ، ج ١ ، ص ٥٩



وذكر عن تبذل المتوكل وتبسطه مع السماجين ما ورد على لسان اسحق بن ابراهيم ، ابن أخى طاهر بن الحسين ورئيس الشرطة ببغداد فى عهد المتوكل (١) . قال اسحق أنه دخل فى يوم نيروز إلى الخليفة المتوكل والسماجة بين يديه وعلى المتوكل وشئ مثقل ، وقد كثر أصحاب السماجة حتى قربوا منه للقط الدراهم التى تثر عليهم وجذبوا ذيله ، فلما رأى اسحق ذلك ولّى مغضباً وهو يقول : « أف وثف ، فما تُغنى حراستنا المملكة مع هذا التضييع ؟ » . وراه المتوكل وقد ولّى فقال : « ويلكم رُدوا أبا الحسين فقد خرج مغضباً » . فخرج الحجاب والخدم خلفه فدخل وهو يُسمع وصيفاً الخادم (٢) وزرافة (٣) مكروه حتى وصل إلى المتوكل . فقال له المتوكل : « ما أغضبك ولم خرجت ؟ » فقال : « يا أمير المؤمنين ، عساك تتوهم أن هذا الملك ليس له من الأعداء مثل ما له من الأولياء ، تجلس فى مجلس يتبدلك فيه مثل هؤلاء الكلاب ، يجذبوا ذيلك ، وكل واحد تنكر بصورة منكرة فما يؤمن أن يكون فيهم عدو قد احتسب نفسه ديانة وله نية فاسدة وطوية ردية فيثب بك فمتى كان يستقال هذا ولو أخليت الأرض منهم ؟ » فقال المتوكل « يا أبا الحسين لا تغضب ، فوالله لا ترانى على مثلها أبداً » وبُنى للمتوكل بعد ذلك مجلس مشرف ينظر منه إلى السماجة (٤) .

وكان اسحق لا يرضى ولا يقبل أن يتبسط الخليفة مع رجال السماجة مهما بلغ حبه لهم فهو يرى أن لا أمان للخليفة منهم ، وكان يعمل فى ذلك بنصيحة الجاحظ (٥) فى آداب المسامرة والمندامة عند الملوك حين قال : « أن من أخلاق الملك إذا قرب إنساناً أو أنس به حتى يهازله ويضاحكه ثم دخل عليه بعد أن يدخل دخول من لم يجر بينهما أنس قط ، أو نقفوا أثرهم ونشق غبارهم أو نرد غمارهم . وهو فى كل ذلك يتشاكى ويتمايل

---

ويكنى أبا الحسن وفى رواية أخرى أبا الحسين ، وكان المأمون قد اصطنعه أولاً وولاه خلافة عبدالله بن طاهر بحضرته ، فلما أخرج عبدالله بن طاهر إلى خراسان ، كان أشد الناس تقدماً عنده واختصاصاً به . ولقد ولّى اسحق الشرطة ببغداد للمأمون ثم للمعتصم ثم للوائق ثم للمتوكل الذى مات فى أيامه ( الشاهشتى : الديارات ، تحقيق كوركيس عواد ، بغداد ١٩٥١ ، ص ٢٤ ) .

وصيف خادم تركى ، كان مقدماً أيام المتوكل والمنتصر والمستعين والمعتز ، مات مقتولاً سنة ٢٥٣ هـ .

زرافة رجل من رجالات دولة المتوكل .

الشاهشتى : الديارات ، ص ٢٦

هو أديب وعالم الدولة العباسية ، أبو عثمان عمرو بن بحر ، صاحب الكتابة فى كل المواضيع ودائرة معارف زمانه ، توفى سنة ٢٥٥ هـ . ( انظر ترجمة حياته فى كتاب المؤلف : الحضارة الاسلامية ، الخرطوم ١٩٨٤ ، ص ١٦٨ )

ويلوى شذقه ويبتلع ريقه ويرد كالآخذ ويأخذ كالمتنع ويغضب في عرض الرضا ويرضى في لبوس الغضب ويتهالك ويتالك ويتقابل ويتمايل ويحاكى المومسات ويخرج في أصحاب السماجات .

وفي القرن الرابع الهجرى كان للوزير المهلبى رجل من رجال السماجة اسمه أبو الورد كان من الخذاق في هذا الفن (١) .

وفي القرن الخامس الهجرى نجد الوزير محمد بن أحمد أبا المطهر الأزدي ، الذى كان يجب السماجة ويشارك أهلها فيها ، يؤلف كتاباً عن رجل من رجال السماجة سماه « حكاية ألى القاسم البغدادي » جعل فيه مثل هذه المحاكاة والتقليد والتمثيل موضوعاً للأدب وجعل ذلك وسيلة لوصف أخلاق عامة بغداد وكلامهم القبيح ، وكل ذلك في شخص ألى القاسم هذا (٢)

### السماجة في مصر الاسلامية :

عرف المصريون السماجة في ظل الحكم الاسلامى ، وشارك أهل السماجة احتفالات المصريين في أعيادهم ومناسباتهم على مر عصور حكمها . وكان أبرز ظهور للسماجة في عيد النيروز القبطى ، وهو أول السنة القبطية عندهم (١) ، ونجاجة في عهد الفاطميين .

ففى العصر الطولونى ، أهدت قطر الندى بنت خماروية بن أحمد بن طولون (٢) الى الخليفة المعتضد بالله العباسى في يوم نيروز سنة اثنين وثمانين ومائتين هدية بها أشياء كثيرة

---

(١) آدم متر : الحضارة الاسلامية ، الحضارة الاسلامية ، القاهرة ١٩٥٧ ، ج ٢ ، ص ٢٦٠ .

(٢) متر : نفس المصدر السابق ، ص ٢٦١ .

(٣) يوافق هذا العيد في مصر أول يوم من شهر ثوت من الشهور القبطية ، وسنة المصريين في هذا العيد ، سنة الفرس ، من اشغال النيران والتراش بالماء . وعيد النيروز عندهم من مواسم طوهم قديماً وحديثاً ( المقرئى : الخطط ، المجلد الثانى ، ج ١ طبعة بيروت ١٩٥٩ ، ص ١٠ )

إسمها أسماء وسماها المعتضد « قطر الندى » حين بُنى بها ، وكانت تكاليف عرسها من اكثرتكاليف الأعراس في التاريخ الاسلامى .

وكان ضمن هذه الأشياء الفاخرة عشرون جنيه ذهباً فيها عشر مشام عنبراً وزنها أربعة وثلاثون رطلاً . وفي عشر مشام منها عشر مشام ند معجون وزنها أربعة وثلاثون رطلاً وعشرون صينية فضة في عشر منها مشام صندلا وزنها خمسون رطلاً وفي العشر الآخر مشام زعفران وزنها خمسون رطلاً وعشرون صينية ذهباً في عشر منها مشام مشاً وزنها ثلاثون رطلاً ، وخمس خلع وشياً قيمتها خمسة آلاف دينار .

فاخرة ، وكانت هذه الهدية بمناسبة زواجها<sup>(٣)</sup> من الخليفة المعتضد<sup>(٤)</sup> . كذلك عملت سماجات ليوم النيروز هذا بلغت النفقة عليها ثلاثة عشر ألف دينار<sup>(٥)</sup> . وكان هذا أول ذكر للسماجات في مصر . أما في العهد الفاطمي فتكرر ذكرها وظهرت في الاحتفالات العامة والقومية ، وبدى تشجيع خلفاء الدولة الفاطمية وحرصهم على اظهار السماجات في مختلف أعيادهم . ولم يتوقف ظهور السماجات في عهد أى من خلفاء الفاطميين طوال أيام حكمهم في مصر .

وكان عيد النيروز في مصر هو أبرز الأعياد القبطية فيها ، وهو العيد الذى كانت تكثر فيه السماجات . وكان الخلفاء الفاطميون حريصين على الاحتفال بهذا العيد شأنهم في ذلك شأن حرصهم على الاحتفال بشتى الأعياد القومية والدينية . وكان عيد النيروز من جملة المواسم عندهم ، تتعطل فيه الأعمال ويبدى الناس فيه الفرح والسرور ويتراشون بالماء ويتهادون ويظهرون السماجات التى كان يطوف رجالها في الشوارع والأسواق ويعرضون فنونهم في الميادين العامة .

ولقد أورد المقرئى ، نقلاً عن ابن زولاق ، أنه في عام ٣٦٤ هـ في يوم النيروز زاد اللعب بالماء ووقود النيران ، وأن أهل القاهرة خرجوا بلعبهم الى الشوارع والأسواق وأنهم لعبوا ثلاثة أيام وأظهروا السماجات في الأسواق<sup>(١)</sup> .

كذلك ذكر المقرئى ، نقلاً عن ابن ميسر ، ضمن ذكره أحداث سنة ٥١٦ هـ ، أن الخليفة الفاطمي الأمر بأحكام الله قد احتفل بعيد النيروز في هذا العام وفي العام الذى يليه وأن في هذين الاحتفالين ظهرت السماجات<sup>(٢)</sup> .

---

( ابن الساعى : جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والاماء ، تحقيق مصطفى جواد ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١٣٥ ، ١٣٦ . )

قدمت قطر الندى الى المعتضد من مصر مع ابن الجصاص التاجر العري المعروف آنذاك والذى أشرف على تجهيزها ، وقدم معها أحد عمومتها ، فكان دخولهم بغداد يوم الأحد الثانى من المحرم سنة ٢٨٢ هـ وأدخلت للحرم ونزلت في دار صاعد بن مخلد ولم يكن الخليفة ليلتها في بغداد

( الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ح ١١ ، طبعة بيروت ( بدون تاريخ ) ، ص ٣٤٥ . )

الرشيد بن الزبير : كتاب الذخائر والتحف ، تحقيق محمد حميد الله ، الكويت ١٩٥٩ ، ص ٢٨

ابن الساعى : جهات الأئمة ، ص ١٣٦ .

المقرئى : الخطط ، ح ١ ، المجلد الثانى ، ص ١١



ولم يقتصر ظهور السماجات في مصر على عيد النيروز ، بل كانت تظهر في أعياد أخرى بها ، مثل عيد الشهيد وعيد الغطاس وعيد الخروج .

ففى عيد الشهيد<sup>(١)</sup> كان أصحاب السماجة يخرجون مع المحتفلين بهذا العيد ومعهم صفوف اللهو الأخرى ويتوجهون إلى ناحية شبرى<sup>(٢)</sup> ، من ضواحي القاهرة<sup>(٣)</sup> . كذلك كانت السماجات تظهر في عيد الغطاس<sup>(٤)</sup> ، . كان السماجون يخرجون في ليلة هذا العيد مع المحتفلين بالعيد إلى شاطئ النيل ويقضون طيلة الليل هناك في غناء وطرب ورقص وهو ولعب حتى الصباح .

وكان خروج السماجات أيضاً وظهورها في عيد الخروج ، وهو عيد الخروج لسجن يوسف بالجيزة ، وكان من الأعياد الكبرى عند نصارى مصر ، وذكر المقرئى ، نقلاً عن المسيحي<sup>(٥)</sup> ، « أن عادة العامة والسوقة في هذا العيد أن يطوفوا ، قبل الخروج للسجن ، أسواق البلد بالطبول والبوقات ليجمعوا من التجار ما ينفقونه في خروجهم . ولكن حدث في عام ٤١٥ هـ / ١٠٢٥ م أن اشتد الغلاء فامتنع التجار عن الدفع فأمر الخليفة الظاهر التجار بأن يدفعوا ما جرت به العادة ، وأن يُطلق للمحتفلين ضعف ما أُطلق لهم في السنة الماضية . فخرجوا إلى السجن بالجيزة ومعهم التماثيل والمضاحك والخيال والحكايات والسماجات » ، وخرج الخليفة إلى الجيزة وأقام يومين حتى رأى الجماعة فضحك منهم واستظرفهم<sup>(٦)</sup> .

وفي عهد الأيوبيين ، كان الملك العادل قد شره في اللعب وأكثر من تقديم أهل اللهو

---

المقرئى : الخطط ، ط ١ ، ص ٣٩٤ .

وهو من أعياد القبط ويعقد في اليوم الثامن من شهر بشنس وهو أحد شهورهم وهي ضاحية من ضواحي القاهرة وتُعرف الآن بشبرا . وكان اعتماد خلاص شبرا دائماً في وفاء الخراج على ما يبيعونه من الخمر في عيد الشهيد .

أورد المقرئى ( ص ١٢٤ ) أنه أستمّر في عمل هذا العيد حتى سنة ٧٥٥ هـ حيث أبطل عمله أيام الملك الصالح صالح بن محمد بن قلاوون ، وكان ذلك بتدبير شيخو العمرى والأمير صرغتمش والأمير طاز .

وهو أيضاً من أعياد القبط ، ويُعقد في اليوم الحادى عشر من شهر طوبة من شهور النصارى .

الخطط ، ج ١ ، المجلد الثانى ، ص ٢٠٧

آدم متر : الحضارة الاسلامية ، ج ٢ ، ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

وأصحاب السماجة والمساخر (٧) ، حتى حسبت نفقاته في هذا الوجه خاصة ست  
آلاف وعشرين ألف ألف درهم (٨) .

---

(٧) ومفردھا مسخرة ، وهى مشجعة كانت تطلق أيضاً على السماجين ، وهى تعنى الشخص الذى تسخر الناس منه  
أو البهلوان الذى يلعب لاضحاك النظارة .

(٨) المقرئى : السلوك لمعرفة دول الملوك ، نشر محمد مصطفى زيادة ، الجزء الأول ، القسم الثانى ، القاهرة  
١٩٣٦ ، ص ٢٩٤ .



## المصادر والمراجع

- ١ - ابن الساعى : جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء ، تحقيق مصطفى جواد ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٢ - ابن النديم : الفهرست ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ٣ - أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني ، ح ١ ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٤ - أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، طبعة بيروت ١٩٥٦ .
- ٥ - أبو هلال العسكري : الأوائل ، ح ٢ ، دمشق ١٩٧٥ آ
- ٦ - أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٧٨ .
- ٧ - آدم متزر : الحضارة الاسلامية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريده ، ح ٢ ، القاهرة ١٩٥٧ .
- ٨ - الجاحظ : التاج في أخلاق الملوك ، بيروت ١٩٥٥ .
- ٩ - جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، ح ٥ ، بيروت ١٩٦٧ .
- ١٠ - الرشيد بن الزبير ( القضاى ) : كتاب الذخائر والتحف ، تحقيق محمد حميد الله ، الكويت ١٩٥٩ .
- ١١ - الشابشتى ( أبو الحسن على ) : الديارات ، تحقيق كوركيس عداد ، بغداد ١٩٥١ .
- ١٢ - صلاح الدين المنجد : بين الخلفاء والخلفاء فى العصر العباسى ، بيروت ١٩٥٧ .
- ١٣ - الصولى ( أبو بكر محمد بن يحيى ) : أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم ، من كتاب الأوراق ، نشر . هيرث ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ١٤ - عبد الله البستاني : فاكهة البستان ، بيروت ١٩٣٠ .
- ١٥ - عذبة القوصى : الحضارة الاسلامية ، الخرطوم ١٩٨٤ .

- ١٦ - على أكبر نفيسى : فرهنگ نفيسى ، الجزء الثالث ، طهران ١٣٤٣ هـ .
- ١٧ - المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ح ٢ ، طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ .
- ١٨ - المقريزى : السلوك ، نشر محمد مصطفى زيادة ، الجزء الأول ، القسم الثانى ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ١٩ - المقريزى : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، الجزء الأول ، المجلد الثانى ، طبعة بيروت ١٩٥٩ .
- ٢٠ - النويرى : نهاية الارب فى فنون الأدب ، الجزء الأول ، طبعة القاهرة ١٩٣٦ .



## زاهدة .... !!

عاشت المرحومة الاستاذة الدكتورة إسعاد عبد الهادى قنديل حياة الزاهدين ، لقد عايشت التصوف دارسه وسالكة ! كم أرادت أن تحتوى علم التصوف ! فإذا بالحياة الصوفية تحتونها .

كانت الفقيدة العزيزة عزوفة بطبعها عن كل أسباب الحياة الزائلة ، لذا ما أن التحقت كطالبه يقسم اللغات الشرقية بأداب عين شمس ودرست بالقسم من بين ما درست التصوف الإسلامى . حتى جذبها التصوف جذبة قوية ، واحتواها إحتواء . فما أن أنهت دراساتها الجامعية الأولى حتى وجهت كل اهتمامها نحو علم التصوف ، فاختارت سيرة الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير موضوعا لدراسة الماجستير ، وقد وفقت فى هذه الدراسة وأتحفت المكتبة العربية بترجمة رفيعة لكتاب « اسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد » .<sup>(١)</sup> ثم وأصلت المسيرة فى معية التصوف ، وأقبلت فى مرحلة الدكتوراه على دراسة وترجمة كتاب صوفى لاغنى لآبى دراس للتصوف عنه ، وأعنى به كتاب كشف المحجوب للهجویری .<sup>(٢)</sup> وقد بذلت فى هذا العمل جهدا كبيرا وخرجت بنتائج تشرفها وتشرف الدارسين للغات الشرقية فى مصر كلها .

---

١ — طبع كتاب أسرار التوحيد بوزارة الثقافة المصرية ، وطبعة ثانية بدار الرائد العربى بالقاهرة .

٢ — طبع كتاب كشف المحجوب بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ثم طبع مرة أخرى بدار النهضة العربية بيروت .

على الرغم مما بذلته في كشف المحجوب ، فإن المحجوب من التصوف لم ينكشف أمام ناظرها ، لذا أقبلت على بحار التصوف تنهل منها ، وتفوص في خضمها عليها تظفر بكرة من درره الوفيرة ، فاتجهت إلى أعماق بحاره ؛ إلى كتاب المتنوى المعنوى لشيخ المتصوفة الإسلاميين جلال الدين الرومى . ولما كان أستاذنا المرحوم الدكتور محمد كفاى قد أنجز من قبل ترجمة المجلدين الأول والثانى من المتنوى ، فإن الفقيده قد أقبلت على ترجمة ودراسة المجلدين الثالث والرابع . وقد أنهت ترجمة المجلدين ، كما أوشت على الانتهاء من دراستهما ولكن الأجل لم يمهلهما حتى تدفع بهذين المجلدين إلى المطابع كى يفيد منهما دارسو التصوف والمهتمون بالأدب الفارسى فى مصر وخارجها . ومع هذا فقد نشرت بعض قصص هذين المجلدين كقصه أكلى ولد الفيل (٣) على سبيل المثال .

ومن واقع اهتمامها بجلال الدين الرومى وبطريقته الصوفيه القائمه على السماع ، فقد أخرجت كتابا عن السماع (٤) تتبعته فيه مفهوم كلمة السماع وتطور هذا المفهوم قبل الإسلام وبعده سواء فى فارس أو فى الجزيرة العربيه ، وأخيراً أفردت حديثاً مسهباً عن السماع الصوفى وأثره فى التربية الصوفيه .

وإلى جانب اهتمامها بالتصوف سلوكاً ودراسة ، فقد ألقت كتاباً قيماً عن فنون الشعر الفارسى . (٥) عرفت فيه القارىء العربى بأهم الفنون الشعرية المشتركة بين الأديين العربى والفارسى ، وكذلك الفنون الشعرية التى وجدت حظوة كبيرة لدى شعراء إيران دونه أن تحظى بالاهتمام من شعراء العربيه وبخاصة فنى المتنوى ( المزدوج ) والرباعيات ( الرباعى أو الدوبيت ) ، وقد أتبعته كل فنه بالتعريف بأهم شعرائه فى الأدب الفارسى .

\* \* \* \*

---

٣ — طبع كتاب أكلى ولد الفيل لدى سعيد رأفت للنشر والطبع .

٤ — طبع كتاب السماع لدى سعيد رأفت للنشر والطبع .

٥ — طبع كتاب فنون الشعر الفارسى عدة طبعات لدى سعيد رأفت كما طبع بدار الأندلس ببيروت .

رئيس مجلس الادارة ورئيس التحرير الاستاذ الدكتور السباعى محمد السباعى .

الاستاذ الدكتور : رشاد عبد الله الشافعى .

هيئة تحرير المجلة : الاستاذ الدكتور بديع جمعة .

الاستاذ الدكتور : أحمد فؤاد .

دكتور عبد الرازق قنديل .

الاستاذ أحمد الحملى .

الأشراف الفنى : زكى مصطفى .

المدير الادارى والمالى : مجدى يوسف .

كل الأزاء التى ترد بالمجلة تنشر على مسئولية صاحبها :

المراسلات : الدكتور السباعى محمد السباعى كلية الآداب جامعة القاهرة أو : بريد  
الاورمان — جيزة — مصر .

الاشتراك السنوى : جنيهان مصريان أو ما يعادلها .

مجلة الدراسات الشرقية .

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية تصدر عن جمعية خريجي أقسام  
اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية .

رئيس مجلس الادارة ورئيس التحرير : الاستاذ الدكتور السباعى محمد  
السباعى .

هيئة تحرير المجلة : الاستاذ الدكتور بديع جمعة .

الاستاذ الدكتور : رشاد عبد الله الشامى .

الاستاذ الدكتور : أحمد فؤاد . متولى

دكتور عبد الرازق قنديل .

الاستاذ أحمد الحملى .



المدير الإدارى والمالى : مجدى عيد يوسف .

كل الآراء التى ترد بالمجلة تنشر على مسئولية صاحبها :

المراسلات : الدكتور السباعى محمد السباعى كلية الآداب جامعة القاهرة أو : بريد  
الأورمان — جيزة — مصر .

الاشتراك السنوى : جنيهان مصريان أو ما يعادلها .





### مجلة الدراسات الشرقية

مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية .

المراسلات باسم : د. /السباغى/ محمد (السباغى)  
قسم اللغات الشرقية — كلية الآداب  
جامعة القاهرة

بريد الأورمان — جيزة — مصر  
الاشتراك السنوى : ٣ جنيهات مصرية أو ما يعادلها

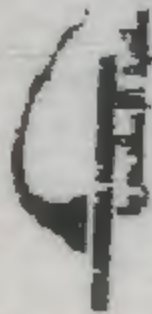




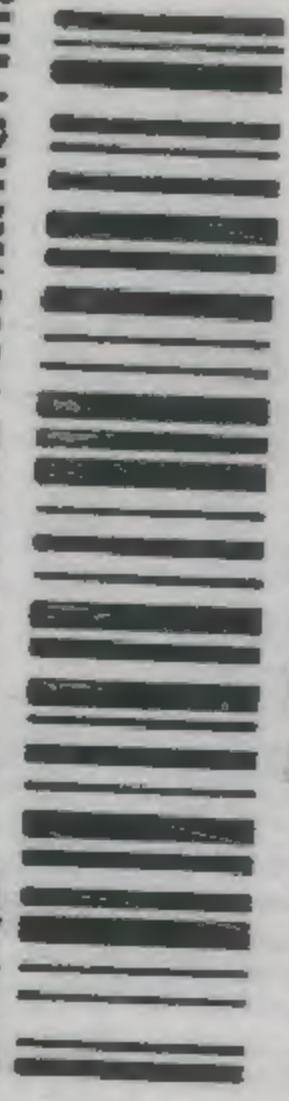








Bibliotheca Alexandrina



0535451